



XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval



FILOSOFÍA MEDIEVAL: continuidad y rupturas



11 al 14 de Septiembre 2013
UNSTA - San Miguel de Tucumán
Argentina



Filosofía Medieval: continuidad y rupturas
XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval
Actas I

**CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
NATALIA JAKUBECKI
GUSTAVO FERNÁNDEZ WALKER**
Editores

Filosofía Medieval: continuidad y rupturas

XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval

Actas I

**Buenos Aires
Ediciones FEPAI**



FEPAI



UNSTA

Filosofía medieval: continuidad y rupturas: XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía

Medieval - Actas I / Celina A. Lértora Mendoza ... [et.al.] ; edición literaria a cargo de Celina

A. Lértora Mendoza ; Natalia Jakubecki ; Gustavo Fernández Walker. - 1a ed. - Buenos

Aires : FEPAI, 2013.

E-Book.

ISBN 978-950-9262-66-9

1. Filosofía Medieval. I. Celina A. Lértora Mendoza II. Celina A. Lértora Mendoza, ed. lit. III. Jakubecki, Natalia, ed. lit. IV. Fernández Walker, Gustavo, ed. lit.

CDD 189

Fecha de catalogación: 29/08/2013

© 2013 Ediciones FEPAI

Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano

Marcelo T. de Alvear 1640, 1º E- Buenos Aires

E-mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.923

XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval

Comisión organizadora institucional

Rafael Cúnsulo y Juan José Herrera (UNSTA)
Celina Lértora Mendoza y Ruth Ramasco (FEPAL)

Comisión Académica

Jorge Ayala (España)
Francisco Bertelloni (Argentina)
Mauricio Beuchot (México)
Joaquim Cerqueira Gonçalves (Portugal)
Claudia D'Amico (Argentina)
João Lupi (Brasil)
José Meirinhos (Portugal)
Carlos Arthur R. do Nascimento (Brasil)
Gregorio Piaia (Italia)
Josep Puig Montada (España)
Rafael Ramón Guerrero (España)
Walter Redmond (EEUU)
Josep Ignasi Saranyana (España)
Oscar Velázquez (Chile)
María Leonor Xavier (Portugal)

Presentación

Entregamos con satisfacción el primer volumen de trabajos presentados al XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: *Filosofía Medieval: continuidad y rupturas*, organizado por la Fundación para el Estudio del pensamiento Argentino e Iberoamericano -FEPAI- y la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino -UNSTA-, los días 11 a 14 de septiembre de 2013. Este encuentro ratifica la continuidad de una serie de ellos, gracias a la iniciativa de dos colegas brasileños, los Dres. José Antônio C. Rodríguez de Souza y Luis Alberto De Boni, que son ahora nuestros Presidentes de Honor. Además de los realizados en Brasil, que fueron la gran mayoría, uno se organizó en Santiago de Chile y éste es el tercero en Argentina. Hemos contado también ahora con el inestimable apoyo de la Sociedad Brasileña de Filosofía Medieval

Los objetivos de la convocatoria, de acuerdo con la tradición de esta serie son: fortalecer el cultivo de la filosofía medieval en América Latina; conocernos y visibilizarnos; recuperar los valores del ciclo de congresos latinoamericanos; abrir un espacio para la escolástica americana: fortalecer la Red Latinoamericana; promover la actualización, la investigación y la especialización de la Filosofía Medieval en América Latina.

Como en las demás oportunidades, el congreso se ha centrado en una temática, pero ha dado amplias posibilidades a la participación de nuestros colegas latinoamericanos y de otros países, de modo que han sido auténticamente internacionales. En esta ocasión tenemos trabajos provenientes de doce países, de los cuales siete son latinoamericanos: Argentina, Brasil, Colombia, Chile, México, Paraguay y Venezuela, y de Canadá, Estados Unidos, Francia, Italia y Portugal.

Los temas convocantes representan un amplio panorama del área disciplinar: Filosofía tardoantigua, Patrística, Grandes maestros del Alto Medioevo, Escolástica latina, Filosofías árabe y judía, Filosofía bizantina, Filosofía del Renacimiento, Segunda Escolástica, Escolástica americana, Investigación y enseñanza de la filosofía medieval. Esta primera entrega de las Actas recoge las Conferencias, el Panel sobre “Continuidad y rupturas”, los Simposios, las Sesiones especiales y las Sesiones histórico-temáticas.

Hemos querido asegurar la calidad académica de esta publicación siguiendo las pautas habituales. Es por ello que los trabajos han sido sometidos a doble evaluación: en una primera instancia los resúmenes amplios y en una segunda los textos completos. Debemos agradecer muy especialmente a la Comisión Académica, formado por colegas de Argentina, Brasil, Chile, México, España, Estados Unidos, Italia y Portugal. Ellos han tenido a su cargo la delicada labor de evaluar y aconsejar acerca de los textos recibidos, tarea que han cumplido con gran responsabilidad y compromiso.

A lo largo de todo este tiempo, los Congresos Latinoamericanos, celebrados regularmente cada dos años, han mostrado la intención de consolidar los estudios de Filosofía Medieval en nuestra región, y abrir así un diálogo fecundo y motivador con los colegas de otros países, especialmente de Europa, Estados Unidos y Canadá. La Red Latinoamericana que tuvo sus modestos comienzos durante los años '90, es hoy una realidad que esperamos siga creciendo y acogiendo a profesores e investigadores de todos nuestros países. Con este compromiso hemos asumido la tarea de organizar un nuevo capítulo, y hemos puesto en esto nuestro mayor empeño. Esperamos vernos gratificados con la recepción de estas Actas y la continuación exitosa de este proyecto filosófico medieval latinoamericano.

Celina A. Lértora Mendoza
Natalia Jakubecki
Gustavo Fernández Walker

CONFERENCIAS

A crítica de Ricardo FitzRalph às ordens mendicantes

Luis Alberto De Boni
Universidade do Porto

1. Introdução

Richard FitzRalph (c. 1300-1360) permanece quase desconhecido até hoje, embora tenha desempenhado papel importante em sua época, inclusive, no que nos interessa, no debate travado entre o clero secular e os religiosos mendicantes a respeito da pobreza de Cristo e de seus seguidores¹. Nasceu de uma nobre família anglo-normanda. Estudou em Oxford, onde em 1331 obteve o doutorado e, em 1332, foi nomeado chanceler da universidade. Em 1346 foi eleito bispo de Armagh, na Irlanda.

Ao ser eleito bispo, sua posição ante os mendicantes mudou-se radicalmente, e ele, que antes muito os apreciava, começou a atacá-los. Seu primeiro texto conhecido, a este respeito, é uma pregação ante o papa Clemente VI e a cúria pontifícia, em Avinhão, no ano de 1350. As afirmações apresentadas no sermão foram desenvolvidas e colocadas por escrito na obra *De Pauperie Salvatoris*² Com

¹ Sobre o tema, cf. J. J. Greenery “Richard Fitzralph of Armagh and the Franciscans (1349–1360)”, *Catholic University Bulletin* XI, 1905): 68-74; 195-245. A. Gwynn “Archbishop FitzRalph and the Friars”, *Studies* 26, 1937: 50-67. L. L. Hammerich, *The beginning of the strife between Richard Fitzralph and the mendicants*, København, Levin & Munksgaard, Ejnar Munksgaard, 1938. K. Walsch, “Archbishop Richard FitzRalph at the Papal Court in Avignon (1357-1360)”, *Traditio* 31, 1975: 223-245. K. Walsch, *A Fourteenth-century Scholar and Primate: Richard FitzRalph in Oxford, Avignon, and Armagh*, Oxford, OUP, 1981. J. D. Dawson, “Richard FitzRalph and the fourteenth-century poverty controversies”. *Journal of Ecclesiastical History* 34, 1983: 315-344. J. Coleman, “FitzRalph’s antimendicant ‘propositio’ (1350) and the politics of papal court at Avignon”. *Journal of Ecclesiastical History* 35, 1984: 376-390. G. L. Dipple, “Uthred and the Friars: Apostolic Poverty and Clerical Dominion between FitzRalph and Wyclif”, *Traditio* 49, 1994: 235-258.

² Dos sete livros dessa obra, os quatro primeiros foram publicados, como adendo, por R. L. Poole In: *John Wyclif: De dominio divino*. Londres: Wyclif Society, 1890: 257-476. Richard Brock editou os demais livros in: “An Edition of Richard Fitzralph’s *De Pauperie Salvatoris*,

isso, a crise entre FitzRalph e os mendicantes se agravou, e ele se valeu da passagem por Londres, entre o final de 1356 e o início de 1357 para expor, do púlpito da Cruz de São Paulo, os motivos de suas críticas às ordens religiosas, que não deixaram sem resposta o que sobre elas foi dito por ele. Por fim, novamente em Avinhão, haveria de apresentar a *Defensio curatorum contra eos qui se dicunt privilegiatos*, da qual trataremos.

2. As raízes da crítica às ordens religiosas

O debate a respeito da pobreza professada pelos mendicantes surgira já do século anterior. A crítica ao novo modo de vida proveio, inicialmente, do corpo de professores universitários do clero secular da universidade de Paris, visando de modo especial aos frades dominicanos e franciscanos³. O início do desencontro entre professores e frades aconteceu quando da grande debandada dos mestres, em 1229. Naquela situação, o mestre João de Santo Egídio solicitou ao chanceler que concedesse o título de mestre ao dominicano Rolando de Cremona, leitor no *Studium generale* dos frades, que não suspenderam as aulas durante a debandada geral. No ano seguinte, o próprio João se fez dominicano, e mais uma cátedra passou para esses frades. Pouco depois, em 1236, com a entrada de Alexandre de Hales na vida religiosa, também a Ordem Franciscana obteve uma cátedra. Em 1253, houve novamente uma interrupção dos estudos, devido à violência da polícia real contra alguns estudantes. Novamente os dominicanos seguiram outro rumo, ao que consta só aceitando participar do boicote às aulas sob a condição de que lhes fosse

Books V, VI, and VII” (Ph.D. Tese, não publicada, University of Colorado, 1954). Uma edição, contendo os sete livros, está sendo providenciada pela Universidade de Stanford.

³ Cf. L.A. De Boni, *De Abelardo a Lutero – Estudos sobre a Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003: 222-226. Maurice Perrod, *Étude sur la vie et sur les oeuvres de Guillaume de Saint-Amour, docteur en théologie de l'Université de Paris, chanoine de Beauvais et de Macon. (1202-1272)*. Lons-le-Saunier, L. Declume, 1902. Além da bibliografia tradicional, cf., em data mais recente: J. Robinson, “Qui predicat periculum” (individual.utoronto.ca/.../jRobinson_Who-praedicat-periculum). – G. Geltner, “William of St. Amour’s *De Periculis Novissimorum Temporum*: A False Start to Medieval Antifraternalism”: home.medewerker.uva.nl/...geltner/.../A_False_Start. A. G. Traver, “Rewriting History? The Parisian Secular Masters’ Apologia of 1254”: fds.oup.com/www.oup.com/pdf/13/9780198205333. M.M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polemique universitaire parisienne, 1250–1259*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1972. A. G. Traver, “William of Saint-Amour’s Two Disputed Questions *De quantitate elemosynae* and *De valido mendicante*”, *AHDLMA* 62, 1995: 295–342.

garantida a segunda cátedra, que estava sendo questionada. E como os frades se recusassem a suspender as aulas, a congregação dos professores decretou que todos os mestres deveriam jurar fidelidade à universidade. Como os frades afirmassem que a fidelidade primeira deviam à própria Ordem, por isso, foram excomungados pelos professores e expulsos da congregação dos mestres. Tendo os mendicantes recorrido ao papa Inocêncio IV, este, em 01/06/1253, os absolveu da excomunhão e ordenou que fossem readmitidos na Universidade. Para os mestres, aceitar a ordem pontifícia significava perder a autonomia pela qual lutavam e, por isso, recusaram-se a obedecer ao papa.

As ressalvas dos professores do clero secular era também eco de algo que atingia a organização religiosa daquele tempo: a forma simples de vida dos frades, a inserção na vida urbana, a linguagem por eles usada na pregação levava a uma maior sintonia com os fieis, que se sentiam atraídos para as igrejas dos conventos. Entrementes, os jovens ingressavam em massa nas novas ordens, e a frequência às aulas gratuitas dos religiosos nos *studia generalia* esvaziava as salas de aulas dos outros professores. Isso tudo acabava reduzindo significativamente os rendimentos do clero.

Enquanto os mestres do clero secular, em fevereiro 1254, lançavam a *Apologia*, em defesa da autonomia acadêmica e, contra a ordem papal, impediam que tomassem posse na cátedra os religiosos, um jovem franciscano, Geraldo de Borgo San Donnino, escreveu uma obra lastimável, eivada de joaquimismo, intitulada *Liber introductorius ad Evangelium aeternum*. Era tudo o que os professores poderiam esperar. O texto do frade nada tinha a ver com as questões jurídicas debatidas entre os dois grupos, mas o joaquimismo radical do autor levou o debate para o campo teológico, e o que eram ideias de um desconhecido frade foi tomado pelos mestres como sendo pensamento comum entre os mendicantes. Mais que depressa os professores do clero secular se valeram do fato para, através de Guilherme de Saint-Amour, enviar ao papa uma lista de erros encontrados no texto. Pressionado pela Universidade de Paris, o papa Inocêncio IV, através de diversos documentos, entre os quais a bula *Etsi animarum* (21/11/1254), sem se pronunciar a respeito do livro de Geraldo, nem sobre Joaquim de Fiore, retirou dos frades tais privilégios, e anuiu à decisão Universidade de Paris, que recusara aos frades inúmeros direitos acadêmicos⁴.

⁴ Cf. A. G. Traver, ob. cit., p. 10-14.

Guilherme de Saint-Amour tornou-se o porta-voz dos mestres da universidade em suas pendengas contra as ordens mendicantes. Começou atacando-as na universidade, através de *Quaestiones disputatae*, nas quais se perguntou sobre o sentido da pobreza absoluta e do pedir esmolas. Suas teses foram respondidas por Tomás de York, Boaventura e Tomás de Aquino, entre outros.

Depois, aproveitando-se do *Liber introductorius*, Guilherme voltou a atenção para o clero francês, redigindo, em março/abril de 1256, o *De periculis novissimorum temporum*⁵, sua obra mais conhecida. Como observa J. Robinson⁶, o objetivo primordial do texto era triplo. Em primeiro lugar, mostrar que os últimos dias preditos por São Paulo estavam chegando ou já haviam chegado; em segundo lugar, mostrar qual grupo de pessoas haveria de introduzir os perigos dos últimos tempos⁷; em terceiro lugar, como esse perigo poderiam ser superado. O segundo objetivo era o que justificava teoricamente sua posição anti-mendicante. Na parte eclesiológica do *De periculis*, há uma nítida divisão hierárquica, inspirada em Dionísio Areopagita. De um lado a *ordo perficiendorum* -que poderíamos traduzir por “ordem dos que devem ser aperfeiçoados”- qual compreende os leigos, os catecúmenos e os monges (incluindo aqui também os mendicantes); de outro, a *ordo perficientium* –a “ordem dos que aperfeiçoam”, compreendendo os diáconos, os presbíteros e os bispos. Com isso, negava aos mendicantes o direito de exercer o ministério, de ter cemitérios etc. e respondia aos anseios do clero secular, que se sentia lesado pelas atividades dos frades.

Concomitantemente, do púlpito e, portanto, pregando ao povo, Guilherme proferiu três sermões (de que se tem conhecimento), intitulados *Qui amat periculum*, *Si quis diligit me*, *De phariseo et publicano* (Quem ama o perigo, Se alguém me ama, O fariseu e o publicano). Neles, os ataques não se limitaram somente aos frades, mas também perguntou pelos limites do poder do papa sobre os bispos locais, e criticou a religiosidade de Luís IX, rei da França.

A atividade de Guilherme corria paralela ao desenvolvimento dos fatos em Roma e estes não foram favoráveis aos mestres parisienses. Inocêncio IV veio a falecer 16

⁵ William of St. Amour. *De Periculis Novissimorum Temporum*, G. Geltner (ed.), Leuven; Peters, 2008.

⁶ J. Robinson, ob. cit., p. 4. Cf. tb. G. Geltner ob. cit., p. 128-133.

⁷ Saint-Amour enumera 42 sinais, pelos quais se pode saber quem são os falsos profetas. (Cf. “William of St. Amour’s. ob. cit. p. 112-138).

dias após a bula *Etsi animarum*. Seu sucessor, Alexandre IV, no dia após sua eleição, revogou parte das restrições impostas aos frades. Pouco depois, pela bula *Quasi lignum vitae* (14/04/1255), restituía aos frades os privilégios acadêmicos e ordenava que fossem empossados os mendicantes indicados para cátedras na universidade. A reação dos mestres foi violenta. Num documento chamado *Radix amaritudinis*, de 02/10/1255, intitulavam a bula papal de *Quasi lignum mortis* e ameaçavam dissolver a universidade. Em 22/12/1255, dizendo que reconsiderava o caso dos demais privilégios, com a bula *Nec insolitum*, Alexandre repetiu praticamente o texto da bula de seu antecessor para dizer que a revogava⁸. Ante a resistência da Universidade, o papa, no ano seguinte, pela bula *Romanus Pontifex* (05/10/1256), condenou o livro de Guilherme de Saint-Amour.

Esse teólogo foi radical como ninguém em seu combate aos mendicantes. Diferente dos demais críticos da Pré-Reforma, ele negava, *tout court*, a ortodoxia da mendicância religiosa, e considerava os frades como os precursores do Anti-Cristo⁹. Sem dúvida, o *De periculis novissimorum temporum* teve influência em sua condenação¹⁰, Mais importante para tanto, porém, foram seus sermões, questionando

⁸ “Nec insolitum est, nec novum ut ea quae per occupationem vel infestinantiam fiunt pro eo quod congruae deliberationis limam praetereunt, in propensionis considerationis reducant examen, ut rectiora et eliminatoria per attentionem plenioris discussionis emanent. Sane quaedam ab Apostolica Sede, tempore felicitis recordationis Innocentii Papae quarti, praedecessoris nostri, litterae praecesserunt, in quibus ipse universis religiosis cuiuscumque professionis vel Ordinis districte in virtute obedientiae iniungebat, ut parochianos alienos diebus Dominicis et festivis non reciperent de caetero in suis ecclesiis seu oratoriis temere ad Divina, nec ipsos nullatenus ad poenitentiam admitterent sine suorum licentia sacerdotum, nec eis in suis praedicarent ecclesiis ante Missarum solemnitas [...]; si vero in casu licito parochianum alterius eos in suis ecclesiis recipere ad sepulturam contingeret, omnium quae obtentu consequerentur huiusmodi sepulturae portionem canonicam, etiam non requisiti, infra octo dies a tempore receptionis eorum, eorum episcopo vel sacerdoti, de cuius parochia mortuus esset assumptus, exhibere curarent. [...], nullis ei contra haec indulgentiis vel privilegiis Apostolicis valituris. Verum quia super praemissis litteris cogitare attentius et studiosius deliberare proponimus, pacis commodum et quietis solatium ecclesiis et personis ecclesiasticis potissime cupientes praefatas litteras et si quae aliae super praedictis vel eorum aliquo contra praefatos religiosos vel aliquos ex ipsis generaliter vel specialiter, praeter formam communem et solitam, processere ac mandata seu praecepta facta in eis vel earum auctoritate duximus penitus revocanda”

(<http://www.documentacatholicaomnia.eu/01/01/1243-1254>).

⁹ Cf. G. Geltner, ob. cit., p. 128s.

¹⁰ Cf. J. Robinson, ob. cit., p. 2.

o poder do papa e do rei, e a malfadada resposta *Radix amaritudinis* dele e de seus colegas. Com tais atitudes, eles levaram o rei, que se mantivera afastado do debate, a se juntar ao papa. Unidos os poderes espiritual e temporal, era previsível o desfecho do caso: Saint-Amour foi expulso da Universidade e exilado, e, sob pressão de Luís IX, os professores, mesmo que relutantes, submeteram-se ao pontífice e foram obrigados a dar posse nas cátedras de Teologia a Boaventura de Bagnoregio e Tomás de Aquino, até então impedidos de assumir o posto para o qual haviam sido indicados pelos respectivos superiores.

Mas Guilherme de Saint-Amour haveria de sobreviver nos textos de muitos escritores e filósofos medievais e modernos que, a seu modo, concordavam com a crítica aos frades¹¹. Sua influência se exerceu também sobre teólogos, como Gerard de Abbeville, Nicolau de Lisieux, Guilherme de Paris, Henrique de Gand, João de Pouilly, João de Anneux, como também sobre Richard FitzRalph e João Wyclif. Constata-se que nesses autores, muitas vezes, as referências à obra de Saint-Amour são explícitas¹².

FitzRalph não foi, pois, alguém que surgiu com propostas novas. Constituiu novidade o fato de ele, longe de ser um recalitrante contra as determinações pontificias, ter sido fiel frequentador da corte papal, abrigada à época em Avinhão e, como bispo de Armagh e primaz da Irlanda, ter sido um sério e piedoso prelado, venerado posteriormente com santo em sua pátria.

3. *A defensio curatorum*

O texto que aqui examinamos, intitulado *Defensio curatorum contra eos qui se dicunt privilegiatos* (Defesa dos párocos contra aqueles que se chamam de privilegiados), foi apresentado em Avinhão, ante o papa Inocêncio VI e os cardeais,

¹¹ *De periculis* may have been William's swan song, but it had an enthusiastic following. The treatise repeatedly echoes in thirteenth-century and later literature, from the poetry of Rutebeuf and Jean de Meun, to the tales of Boccaccio and Franco Sacchetti, to the writings of Chaucer, Langland, Gower, and others. Williamine *topoi* circulated in Europe throughout the Renaissance, for instance, with Rabelais and in Machiavelli's *Clizia*, and well into the early modern period, from Thomassin, Bossuet, and Olier, to Marlowe's *Doctor Faustus*. And more or less informed allegations of the friars' corruption and worldliness continue to flourish in our times, from *Blackadder's* Friar Bellows to the "roasting" of prominent comedians at the New York Friars Club" (G. Geltner, ob. cit., p. 135)

¹² Cf. G. Geltner, ob. cit., p. 137.

em 8 de novembro de 1357¹³. Trata-se de uma crítica ao modo de vida das ordens mendicantes (Carmelitas, Agostinianos, Franciscanos e Dominicanos) dentro da organização eclesiástica. FitzRalph, que é mais teólogo que jurista, quase não questiona os privilégios concedidos pelos papas, mas argumenta que os frades extrapolam na interpretação de tais privilégios e, assim, contrariam não somente a legislação instituída pelo IV Concílio de Latrão e outros concílios, mas também o que é ensinado nas Escrituras. Com isso, sua argumentação passa do nível administrativo-jurídico para o teológico e, dentro da coerência lógica, os acusados acabariam sendo considerados como afastados da verdadeira fé – algo que FitzRalph não afirma, embora diga que, em muitos casos, eles estão em pecado mortal, e mesmo excomungados.

Para situar devidamente a argumentação do autor, é preciso ter presente que o IV Concílio de Latrão (1215) determinava que o cristão devia confessar-se anualmente ao próprio pároco¹⁴, como também determinava que os dízimos devidos à igreja paroquial fossem sempre pagos, e que no cemitério da paróquia fossem sepultados os fiéis¹⁵. Contudo, ao se espalharem pela Europa as Ordens Mendicantes, os sumos pontífices lhes foram concedendo privilégios que pareciam se afastar das determinações conciliares.

São nove os pontos (*conclusiones*) por ele defendidos na *Defensio* : 1) Cristo, em sua vida terrena, foi sempre pobre, mas não porque amasse ou quisesse a pobreza; 2)

¹³ R. FitzRalph. *Defensio curatorum contra eos qui se dicunt privilegiatos*. Apud: Goldast, M. (ed.). *Monarchia Sancti Romani Imperii*, Hannoviae, 1614 (reprint Graz, 1960), vol. II, p. 1391-1410.

¹⁴ “Omnis utriusque sexus fidelis postquam ad annos discretionis pervenerit omnia sua solus peccata confiteatur fideliter saltem semel in anno proprio sacerdoti...” (c. 21): <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1>. O texto faz parte do *Corpus Juris Canonici* (CJC). Liber Quintus Decretalium 38, 12, *De Penitentiis*, E. Friedberg (ed.), Leipzig, B. Tauchnitz, 1879 (reprint Graz: Akademisches Druck, 1955), vol. II, col. 877. [A citação do Código de Direito Canônico, CJC, se refere sempre à edição de Friedberg, acima mencionada].

¹⁵ “Plerique sicut accepimus regulares et clerici seculares interdum cum vel domos locant vel feuda concedunt in praeiudicium parochialium ecclesiarum pactum adiciunt ut conductores et feudatarii decimas eis solvant et apud eosdem eligant sepulturam. Cum autem id de avaritiæ radice procedat pactum huiusmodi penitus reprobamus statuentes ut quicquid fuerit occasione huiusmodi pacti perceptum Ecclesiæ parochiali reddatur” (Ibidem, c. 56; CJC. Liber Primus Decretalium, 35, 7 *De pactis*. vol. II, col. 205).

Ele nunca mendigou espontaneamente; 3) Também nunca ensinou que se devesse mendigar espontaneamente; 4) Pelo contrário, ele ensinou que o homem não deve espontaneamente pedir esmolas; 5) Ninguém pode, retamente, prometer observar para sempre a mendicidade espontânea; 6) Isso, aliás, não se encontra na Regra de Vida dos Franciscanos; 7) A bula de Alexandre IV, que condenou o libelo dos mestres de Paris – opostos aos mendicantes – não condena nenhuma das premissas anteriores; 8) Os paroquianos devem se confessar na igreja paroquial, e não na igreja dos frades; 9) A pessoa a quem se devem confessar deve ser o pároco, e não os frades. - Essas afirmações são fundamentadas, ao longo de seu trabalho, baseando-se principalmente na Sagrada Escritura, mas também em decisões conciliares ou pontifícias e nos Padres da Igreja.

Na abertura do discurso, como de costume nas pregações, FitzRalph coloca (p. 1392) um texto bíblico, que diz: "*Não julgueis pelas aparências, mas julgai por um justo juízo*" (Jo 7, 24). É evidente o motivo do uso desta frase: os frades devem ser julgados por aquilo que eles são, não pelo que aparentam ser.

Quando, porém, seria de esperar que o autor começasse a explicar suas proposições na ordem em que as enumerou, eis que ele, dizendo que convém iniciar pelo mais comum e que interessa a maior número pessoas, principia a expor pelas duas últimas, reveladoras da situação de conflito existente entre o clero secular e os mendicantes. E a maior parte do texto é reservada a esse tema.

4. Crise entre o clero secular e os mendicantes

4. 1. O lugar mais apto para a missa, a confissão e a sepultura dos paroquianos. A pessoa mais indicada para presidir tais cerimônias

A primeira questão (*conclusio*) examinada trata sobre o local mais apto para assistir às cerimônias religiosas (p. 1393). Tomando como ponto de partida textos do Antigo Testamento, nos quais Deus indicava o local preciso para os sacrifícios e oferendas, o autor transpõe esses textos para a Igreja, e afirma que nela também existe local devidamente determinado para esse fim, e tal lugar é a igreja paroquial, e não as igrejas dos frades, que não foram escolhidas, mas proibidas por Deus para tanto, e receberam tão-somente uma limitada concessão pontifícia. Do mesmo modo, é a igreja paroquial o local competente tanto para a confissão como para a

sepultura, e a respeito desta existe mesmo pena de excomunhão para os frades que não repassarem os emolumentos à paróquia¹⁶.

Na segunda conclusão, pergunta-se qual a pessoa a quem o paroquiano deve se dirigir para a confissão. Diz FitzRalph que, sem dúvida, o local é a igreja paroquial e a pessoa é a do pároco, e o prova por três argumentos (p. 1394). Em primeiro lugar, alega a determinação do Concílio de Viena, dizendo que os religiosos que, de algum modo, se apropriarem dos dízimos e legados que não lhes cabem, pois cabem à igreja paroquial, incorrem em excomunhão¹⁷. Em segundo lugar, diz ele, também incorrem em excomunhão os religiosos que absolvem os que foram excomungados por legislação das províncias eclesiásticas e dos sínodos. E, apelando novamente para o Direito Canônico¹⁸, diz que os religiosos que não possuem jurisdição para absolver pessoas excomungadas por crimes como homicídio voluntário, latrocínio público, incêndio, etc., caso venham a absolvê-las, incorrem *ipso facto* em excomunhão. Ora, prossegue o bispo, na diocese dele há uns dois mil casos de tais crimes todos os anos, entretanto, somente umas 40 pessoas se dirigem ao bispo ou ao pároco para pedir absolvição. Os demais se confessam aos frades, e depois, felizes, vão receber a comunhão; mas os frades excomungados não podem dar absolvição aos pecadores. Em terceiro lugar, enfim, apelando novamente para o Direito Canônico¹⁹, observa que há três casos de excomunhão *latae sententiae*: a dos religiosos que afirmam que sobre pequenos valores não incide a obrigação do dízimo; a dos que não informam aqueles que se confessam a respeito do pagamento do dízimo; e a dos que levam as pessoas a fazerem juramentos como o de serem sepultadas no cemitério dos frades. Ora, confessar-se com o pároco traz sempre mais segurança, porque ele possui os emolumentos e, por isso, não exige nada do pecador. Já este, quando se dirige a um frade que diz haver prometido viver na mais extrema pobreza, fica pensando com seus botões: “Por que este mendigo, ouvindo aqui minha confissão, não se preocupa com as coisas necessárias para a existência, a não ser que espere de mim tal sufrágio?” Enquanto os frades não tinham privilégios (p. 1395), continua o bispo, eles eram pobres. Mas depois, graças ao privilégio de ouvir confissões, puderam construir lindos mosteiros e palácios magníficos.

¹⁶ CJC. Liber Sextus Decretalium 3, 11, *De Sepulturis*. vol II, col. 1045s.

¹⁷ CJC. Clementinarum 3, 8, *De decimis*. col. 1164s.

¹⁸ CJC. Clementinarum 5, 7, *De privilegiis*, col. 1186s.

¹⁹ CJC. Clementinarum 5, 8, *De poenis*, col. 1187-1190.

4.2. Interpretando a lei

Os argumentos arrolados por FitzRalph pareciam interessantes, mas uma condenação de João XXII, poucos anos antes, se colocava no caminho. João de Pouilly, professor na universidade de Paris, conhecido opositor da causa dos frades, fizera diversas afirmações que, no texto pontifício condenatório, foram resumidas em três, com o seguinte teor: “Em primeiro lugar, diz que aqueles que se confessam com os frades, que possuem licença geral para ouvir confissões, ficam obrigados a confessar novamente ao próprio pároco os mesmos pecados que haviam sido confessados. Em segundo lugar, diz que, permanecendo o decreto *Omnis utriusque sexus*, promulgado pelo concílio geral [de Latrão IV], o Romano Pontífice não pode fazer com que os paroquianos não sejam obrigados a, uma vez por ano, confessar todos seus pecados ao próprio sacerdote, que é o pároco com a cura das almas. Nem mesmo o próprio Deus poderia fazer isso porque, como dizia Pouilly, implica contradição. Em terceiro lugar, o papa não pode conceder poder geral de ouvir confissão, e nem mesmo Deus, a não ser que aquele que se confessa ao que recebeu a licença seja obrigado a confessar os mesmo pecados ao próprio pároco”²⁰.

As afirmações do teólogo parisiense baseavam-se num princípio aceito por todos: o de que o Concílio Ecumênico possui a assistência do Espírito Santo e, portanto, suas determinações devem ser seguidas. Afirmar o oposto às determinações do concílio implicaria contradição até mesmo da parte de Deus, que, durante o concílio, estaria ordenando uma coisa e, depois do concílio, o oposto dela. O papa não pode, portanto, eximir os paroquianos de, uma vez por ano, se confessarem com o próprio pároco (em breve a pergunta pela relação entre o papa e o concílio, que aqui de alguma forma se expressa, haveria de tornar-se tema candente dos debates intra-eclesiásticos).

²⁰ “Primo siquidem adstruens, quod confessi fratribus, habentibus licentiam generalem audiendi confessiones, tenentur eadem peccata, quae confessi fuerant, iterum confiteri proprio sacerdoti. Secundo, quod stante ‘*Omnis utriusque sexus*’ edito in concilio generali, Romanus Pontifex non potest facere, quod parochiani non teneantur omnia peccata sua semel in anno proprio sacerdoti confiteri, quem dicit esse parochialem curatum. Immo, nec Deus posset hoc facere, quia, ut dicebat, implicat contradictionem. Tertio, quod Papa non potest dare potestatem generalem audiendi confessionem, immo nec Deus, quin confessus habenti licentiam teneatur eadem confiteri proprio sacerdoti, quem dicit esse (ut praemittitur) proprium curatum” (CJC, Extravangantes 5, 3, *De haereticis*, col.1291). Observe-se que FitzRalph (p. 1395) transcreve literalmente esse texto.

O piedoso e vivido FitzRalph, falando ante o papa Inocêncio VI, jamais haveria de se opor frontalmente à condenação a João de Pouilly, emanada por João XXII, mas foi hábil o suficiente para, através de uma distinção, dizer que não havia contradição entre a condenação do papa e o que João de Pouilly tencionava de fato dizer. E, para tanto, valeram os conhecimentos de Lógica do velho mestre de Oxford. Seu argumento deixa-se formular da seguinte maneira: Duas proposições afirmativas a respeito do mesmo ato, iterável por diversas pessoas ou por uma pessoa em lugares e tempos diferentes, podem existir simultaneamente. Ora, a confissão é um ato iterável. Logo, podem existir duas proposições afirmativas a respeito do ato da confissão, como: “o fiel deve se confessar anualmente ao pároco” e “o fiel pode se confessar ao frade”.

A condenação de João XXII, diz FitzRalph, visava àqueles que afirmavam que a confissão ante os frades era nula e que, por isso, para ser válida, deveria ser feita novamente ante o pároco, enquanto Pouilly entendia dizer que a confissão, por ser iterativa, pode ser repetida e é meritório repeti-la – e para tanto o bispo irlandês cita em seu favor Agostinho, Tomás de Aquino, Boaventura e a legislação da ordem franciscana (p. 1396). Ora, nada impede que um ato iterativo meritório caia duas vezes sob preceito, ou uma vez sob preceito, e outra, não. E isso acontece com a confissão que, por legislação conciliar, repetida por diversos papas, deve ser feita ao pároco ao menos uma vez cada ano, mas não proíbe que seja feita também aos frades, embora não seja obrigatória. E ambas são válidas e em ambas os pecados são perdoados.

4.3. O peso dos argumentos

Em defesa de sua tese são citados, então, diversos argumentos persuasórios, tais como: a) é melhor se confessar a quem, por direito, pelo cargo em que está investido, tem o poder de perdoar, do que a quem possui o poder por concessão; b) o pároco conhece melhor as pessoas e, por isso, como bom médico, pode dar-lhes o melhor remédio (1397); c) é mais fácil o acesso à igreja paroquial que ao convento dos frades; d) é mais penoso confessar-se a um conhecido (o pároco) e por isso mais salutar. E assim por diante. Além disso, apelando para a bula de Inocêncio IV, critica os abusos dos privilégios por parte dos frades, que retém para si as ofertas que não lhes cabem.

Mas aqui o autor se excede e cai em exageros. Diz ele que os frades, valendo-se de privilégios, acabam por atrair os jovens universitários para seus conventos e aí os

retêm quase como prisioneiros, não permitindo nem mesmo aos pais falarem com eles, a não ser em presença de um frade e, como se comenta (*ut fama laborat*), os impedem também de sair da Ordem, e assim os conduzem até que nela professem. Ora, diz FitzRalph, “se, segundo a lei, existe pena para quem rouba um boi ou uma ovelha, muito mais deve ser punido quem comete um furto mais grave” que é raptar uma criança (p. 1398). E, em favor de seu argumento, cita não só a Bíblia (o *Êxodo*, o *Evangelho*, a *Carta aos Romanos*), mas também Agostinho.

Prosseguindo, depois de, novamente, citar diversos tópicos das Escrituras, mostra os danos que está causando a ação predadora de jovens, empreendida pelos frades. A fim de evitar a perda os filhos, os pais não os encaminham mais para os estudos, preferindo que eles sejam agricultores. Ora, isso é também um dano grave para o clero, que acaba tendo poucos candidatos ao sacerdócio. “E assim, quando no meu tempo havia cerca de 30 mil estudantes em Oxford, hoje não existem mais de 6 mil”²¹. Some-se a isso o fato de que, tendo adquirido fortuna devido ao abuso dos privilégios de confissão, sepultura e outros, os frades constroem grandiosas bibliotecas, sendo que cada frade professor tem uma biblioteca própria. Como consequência, torna-se difícil aos demais professores e alunos encontrar algum bom livro à venda, nem mesmo a Bíblia.

Essas afirmações precisam de alguns reparos. Em primeiro lugar, o número de alunos em Oxford seguramente caiu entre o tempo em que FitzRalph lá iniciou as atividades acadêmicas, por volta de 1330, e o final da década de 1350, e isso por um simples motivo: a Peste Negra, que foi particularmente mortífera na Inglaterra.²² Ora, Oxford era então uma cidade com menos de 10 mil habitantes e nunca teve no século XIV, antes (e nem depois) de 1350, 6 mil alunos, quanto mais 30 mil.²³ O problema da falta de alunos para os professores do clero secular – problema que não era só de Oxford – devia-se ao fato de os frades oferecerem estudo gratuito e

²¹ “Et sic fit, quod ubi in studio Oxoniensi adhuc meo tempore erant triginta millia studentium, non reperiuntur sex millia his diebus” (R. FitzRalph. *Defensio*, p. 1398).

²² Cf. Bergoldt, K.. *Der Schwarze Tod in Europa – Die Grosse Pest und das Ende des Mittelalters*, München, C. H. Beck, 3.ed. 1995, principalmente p. 86-98. O autor conhece os dados de FitzRalph, que toma como exagerados.

²³ A respeito do número de alunos, os registros guardados nos arquivos de muitas universidades oferecem dados fidedignos. Cf. R. C. Schwinges, “Os estudantes”. In H. De Rider-Symons (coord.), *Uma História da Universidade Europeia*. vol. I: *A Idade Média*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1996 (or. inglês), p. 169-242.

possuírem os melhores professores, graças à centralização da administração da Ordem, que enviava para Paris e Oxford as melhores cabeças. Essa mesma centralização fazia com que houvesse interesse por parte dos superiores dos religiosos em dotar as principais casas de estudo com os livros mais importantes que estavam sendo produzidos nas universidades e, como ainda não inventara a imprensa, era reduzido o número de cópias que cada editor universitário conseguia produzir. As cópias de muitas obras, principalmente as dos autores da própria Ordem, eram providenciadas pelos próprios frades.

E os argumentos se sucedem, por vezes com uma virulência que não seria de esperar da parte de um virtuoso bispo; por vezes, com um estranho casuísmo. Assim, por exemplo, ele toma a legislação eclesiástica, na qual se dispõe que o sacerdote deve possuir bens suficientes para viver e, partindo disso, argumenta que os frades, tendo prometido viver na maior pobreza, não podem, portanto, assumir a atividade de pregação, visto que o Evangelho diz que o pregador é um “operário digno de seu salário” (Lc 10,7). Ora, os frades, devido ao voto de pobreza, não podem receber salário pela pregação (p. 1399 e 1400), porque, se recebessem, não poderiam ser chamados de mendigos, por terem salário garantido. Assumindo esse raciocínio, o bispo de Armagh conclui que a licença de pregação concedida aos frades não traz consigo o direito de exigir o necessário para a vida.

FitzRalph prossegue dizendo que São Francisco fundou uma Ordem religiosa que se propunha viver de esmolas, na mais absoluta pobreza. Os frades, porém, com os quais FitzRalph se defrontava, apropriavam-se de três quartos de tudo o que provinha de pregação, confissão e sepultura. Isso, para citar a Regra dos Menores – e o Evangelho – nada mais era que, tendo posto a mão ao arado, terem eles resolvido olhar para trás. Mas, pior ainda, e o autor se refere ao que teria ouvido dos próprios frades em Londres (p. 1401): estes costumavam dizer que a perfeita pobreza, pregada e vivida por Jesus, teve que esperar até Francisco para ser reinstaurada na Igreja (esse tema era comum na época. Dante, por exemplo, diz que a pobreza ficou privada do primeiro marido [Cristo] por mais de 1.100 anos, até encontrar Francisco²⁴). Ora, diz o bispo de Armagh, “isso parece muito admirável ou, para melhor falar, inverossímil [...], pois a Igreja que o apóstolo João chama de Jerusalém descendo do céu [...] e que recebeu de Cristo, seu esposo, a perfeição, não era tão

²⁴ “Questa [a pobreza], privata del primo marito, / millecent’anni e più dispetta e scura / fino a costui si stette sanza invito” (Dante. *Paraíso* 11, 64-66).

disforme a ponto de faltar-lhe a perfeição ao surgir e, depois, por tantos anos”²⁵. Os frades estavam, pois, a dizer que Francisco, um simples homem, instituiu o caminho para a perfeição de modo mais perfeito e mais útil que Deus.

Na verdade, prossegue o autor, o que move os frades é a avareza. Não fosse assim, eles se disporiam a auxiliar nas igrejas paróquias durante a páscoa (p. 1403), abririam seus cemitérios para o enterro dos miseráveis, não andariam à procura de belas rainhas para servirem a elas como conselheiros ou para filosofarem com elas em particular (o que violava determinação expressa da regra e era motivo de grandes escândalos), e nem disputariam dignidades eclesiásticas. Na medida, pois (p. 1404), em que roubam direitos do clero secular, os frades são pecadores e estão em estado de pecado mortal; e, como se sabe, o perdão a quem rouba é concedido sob a condição de que restitua o que não lhe pertence.

5. As teses sobre a pobreza

Enfim, nas últimas páginas, FitzRalph desenvolve as sete primeiras teses (*conclusiones*) anunciadas no início da apresentação. Nelas encerram-se as grandes questões teóricas que cindiam as partes. Uma primeira leitura mostra como Guilherme de Saint-Amour e seus colegas continuavam vivos, apesar das condenações papais, e mostra também como as discordâncias atingiam até mesmo os documentos pontifícios.

5.1. Cristo foi sempre pobre, mas não amou a pobreza e nem mendigou espontaneamente

Na primeira tese (p. 1405), o autor concorda com a primeira parte do enunciado dela, o qual diz que Jesus sempre foi pobre. A segunda parte, porém, dividia os ânimos. Para os frades, Jesus amou a pobreza; para o bispo, Jesus não podia amar a pobreza, porque ser pobre é encontrar-se na miséria, e ninguém ama a miséria por ela mesma – o que equivale a dizer que não ama a pobreza por ela mesma. Para tanto, FitzRalph apela para Aristóteles que, no livro I da *Ética*, diz que nada é amado

²⁵ “Videtur enim valde mirabile, immo verius loquendo verisimile non videtur, [quia] Ecclesia militans in verbis Johannis (*Ap.* 21, 2) Hierusalem appellatur, cum affirmet eam de coelo descendere [...] sui institutoris Christi perfectionem habebat tanquam sponsa a Christo sponso suo ornata, et non erat ita deformis, ut apice summae perfectionis careret tunc et tot annis sequentibus” (R. FitzRalph. *Defensio*, p. 1402).

por si mesmo, a não ser aquilo que, sendo retirado todo o cômodo, seja aceito pela importância subsequente. É o que acontece com a pobreza, que pode até ser causa de merecimento, mas, para quem a suporta, não traz nada. Por isso, Cristo não a amou por si mesma. Do mesmo modo, e segue apoiando-se em Aristóteles, nenhum efeito do pecado é amado por si mesmo. Mas a pobreza é efeito do pecado, pois se Adão não houvesse pecado, nenhum descendente dele seria pobre. Ora, o oposto ao bom hábito é mau. Mas a riqueza é um bem, pois Deus é sumamente rico. Logo, a pobreza é má, porque se opõe à riqueza e, por isso, não é amada por si mesma.

Do mesmo modo, e esta é a segunda conclusão, Jesus nunca mendigou espontaneamente, pois mendigar assim é querer se apropriar de bens do próximo, o que é pecado condenado por Deus. Mas Jesus não podia pecar. Por isso, não mendigou espontaneamente. Além do que, na Lei Antiga estava dito que não deveria haver pobres entre o povo (*Dt.* 15, 4). Se Jesus quisesse mendigar, estaria, pois, violando a lei divina e se tornando pobre dentro do povo (p. 1406). Mas tal coisa não se pode dizer dele, que foi sem pecado. Que ele não quis mendigar também fica evidente pelo fato de mandar Pedro pagar o tributo a César (*Mt* 17, 23-26), visto que a lei previa que fossem expulsos da cidade os mendigos. E não poder pagar o imposto seria a confissão da própria miséria. Igualmente, se mendigasse, não observaria o mandamento de amar o próximo como a si mesmo, porque estaria sendo odioso ao próximo, por incomodá-lo indevidamente ao pedir esmolas.

Há também argumentos hilariantes, como aquele que afirma que, se Cristo mendigasse, o povo poderia dizer que os milagres dele eram trapaças, porque, se podendo fazer milagres não conseguia fazer o de se sustentar, como faria o de sustentar os outros? Entre outras citações do texto sagrado ou referências a ele, mencionemos ainda mais uma (p. 1407): “Se a mendicância, ou a mendicidade, pertencesse à perfeição da vida cristã, como afirmam os frades mendicantes, por que nem Cristo, nem o Espírito Santo nos instruíram a respeito em algum lugar das Sagradas Escrituras?”²⁶

²⁶ “Si mendicatio sive mendicitas ad perfectionem vitae pertineret Christianae, ut a fratribus mendicantibus affirmatur, cur nec Christus nec Spiritus Sanctus in Scripturis Sacris super hoc alicubi nos instruxit?” (R. FitzRalph. *Defensio*, p.1407).

5.2. Cristo não ensinou que se deve mendigar de espontânea vontade, mas, pelo contrário, disse que o homem não deve fazer isso

Na terceira conclusão e na quarta, o tema atém-se ao ensinamento de Cristo. Jesus, diz o autor, nunca mendigou e nem ensinou que se deve espontaneamente viver como mendigo. Se não mendigou e tivesse ensinado que se deve mendigar, estaria sendo incoerente consigo mesmo e sua doutrina seria suspeita (1408). Observe-se, aliás, que Pedro diz ao mestre: “Eis que deixamos tudo e te seguimos” (Mt 19, 27), mas não diz que o seguimento implicou pedir esmolas. E não fez isso porque “pedir esmolas não pertence ao estado de perfeição”²⁷. Esta é a terceira tese.

Na quarta, repete a terceira, mas de modo positivo, isto é, dizendo que o ensinamento de Cristo ordena que não se deve esmolar. Textos bíblicos são arrolados como prova. Assim, por exemplo, FitzRalph cita um tópico do Evangelho (Lc 14, 12-14): “Quando deres uma ceia convida os pobres, os aleijados, os coxos e os cegos. Serás feliz porque eles não têm com que te retribuir”, e comenta que os coxos e os cegos devem ser convidados, porque não têm como obter bens; o mesmo não acontece com os pobres robustos, que podem pagar com trabalho, bem como com os surdos, os abandonados e os mudos, porque podem se deslocar para procurar um modo de sobrevivência. A isso se soma o célebre texto de Paulo (II Tes 3, 6-12) onde diz que: *Si quis non vult operari, nec manducet* (“quem não quer trabalhar também não coma”) e no qual o apóstolo fala de si mesmo que, para não ser oneroso aos fiéis, foi trabalhar. Ora, diz o autor, Paulo, como apóstolo, tinha o direito de ser sustentado pela comunidade, mas quis trabalhar a fim de ensinar que ninguém deve tomar a mendicância voluntária como projeto de vida.

É citado também São Francisco que, na Regra, ordena: “Os irmãos, aos quais o Senhor deu a graça do trabalho, trabalhem com fidelidade e devoção [...]”²⁸. E, depois, no Testamento, acrescenta: “E eu trabalhava com as minhas mãos e quero trabalhar. E quero firmemente que todos os outros irmãos se ocupem num trabalho honesto”²⁹. Comparando essas palavras com a vida dos frades em seu tempo,

²⁷ “[...] quod quia non fecit, consequi fati videtur, quod illa conditio [mendicationis] ad statum perfectionis non pertinet” (R. FitzRalph. *Defensio*, p. 1408)

²⁸ São Francisco. *Regra*. c. 4. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis*, Petrópolis, Vozes, 3, ed. 1983, p. 135.

²⁹ Id. Testamento. *Escritos e biografias*, p. 168.

FitzRalph diz que os frades viviam em oposta contradição com a legislação maior da Ordem.

Enfim, são citadas palavras e ações de Cristo que, na interpretação do autor, estariam a indicar ter Cristo ensinado que o homem não deve viver da mendicância voluntária (p. 1409).

5.3. Ninguém pode assumir voluntariamente a mendicância, e não é da Regra dos frades franciscanos o propósito de viver deste modo

A quinta tese é uma conclusão do que até agora foi dito. Diz ela que uma pessoa prudente e santa não pode optar pela mendicância voluntária, e isso foi ensinado por Cristo, pelos seus apóstolos e pela Igreja. E quem o faz se coloca em situação difícil, pois, por um lado, no Pai-Nosso, pede a Deus que não o deixe cair em tentação, e, por outro, se expõe conscientemente à tentação. Além do que, tal projeto de vida significa optar pela não-ordenação sacerdotal, pois a legislação da Igreja exige que todo aquele que aspira às ordens sagradas deve provar que possui o suficiente para seu sustento. Pelo que foi dito, pode-se deduzir que a doutrina da pobreza voluntária foi introduzida ignorando a Escritura ou dizendo que tal pobreza estava conforme com os ensinamentos de Cristo, e com tais afirmações esperava-se receber esmolas mais generosas.

A sexta conclusão diz, com brevidade, que não está na Regra dos Frades Menores que eles devam viver de esmolas, pois tanto a Regra como o Testamento, como foi visto, mandam que os frades trabalhem para viver.

5.4. O valor de alguns documentos pontifícios

A última conclusão, enfim, procura, em poucas palavras, mostrar que as afirmações do autor, no que aludiam a decisões pontifícias, nada tinham de discordante com a doutrina da Igreja. Tratava-se, principalmente, da bula *Romanus Pontifex*, de Alexandre IV, que condenava o livro *De periculis novissimorum temporum* de Guilherme de Saint-Amour. Ora, diz FitzRalph, Nicolau III, pela bula *Exiit qui seminat*, cassou os artigos condenatórios de seu antecessor, e é legítimo que o papa aja desse modo. Por isso, as conclusões acima mencionadas estão livres de condenação eclesiástica. Em favor de seu argumento, apela para a bula *Quia*

quorundam,³⁰ de João XXII, onde este diz que Nicolau modificou o que diversos antecessores dele haviam escrito (e João XXII acabava de fazer o mesmo).

E assim finaliza o texto.

* * *

Cabe aqui perguntar: Que efeito teve a pregação de FitzRalph ante o papa? O Santo Padre não tomou nenhuma providência a respeito, nem a favor, nem contra o que foi dito. Pouco depois, o bispo morria e o caso foi esquecido. O texto foi impresso pela primeira vez em 1614, isto é, quase dois séculos e meio após ser apresentado. Mas a tocha não se apagou de todo: em breve surgiria Wyclif, também ele filho de Oxford, que se valeu generosamente da obra de seu predecessor em suas críticas aos mendicantes³¹.

6. A modo de conclusão

Para concluir, enumero o que julgo de mais relevante se pode colher do debate de outrora sobre a pobreza e dos motivos não manifestos que levaram a ele, bem como procuro mostrar as formas como aquelas questões, então em pauta, voltam a se apresentar na Igreja no decorrer dos séculos.

1. Esse problema foi tão envolvente e tratado de modo tão emocional, a ponto de provocar cisões onde menos se esperava. Já na defesa contra as teses de Guilherme de Saint-Amour pôde-se perceber a divergência entre os dominicanos e os franciscanos, a respeito da vida de pobreza, como se pode ver ao comparar entre si as respostas de Boaventura e Tomás de Aquino, e como se depreende da crítica que, anos mais tarde, Pedro de João Olivi haveria de fazer a Tomás³². Décadas depois, essa divergência tornou-se aguda e com resultados calamitosos, colocando-se os dominicanos e o Papa João XXII de um lado e os franciscanos de outro. Dentro da

³⁰ *CJC*. Extravangantes 14, 5. *De verborum significatione*, col. 1230-1236.

³¹ Sobre o que representou o pensamento de FitzRalph para os movimentos da Pré-Reforma, cf. K. Walsch, “Die Rezeption der Schriften des Richard FitzRalph (Armachanus) im lollardisch-hussitischen Milieu”. In J. Miethke (ed.), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München, Oldenbourg, 1992: 237-253.

³² Cf. K. Madigan, “Aquinas and Olivi on evangelical poverty: A medieval debate and its modern significance”, *The Thomist* 61, 1997: p. 567-586.

própria Ordem Franciscana, por causa da pobreza, surgiu uma ruptura entre os espirituais e os observantes e, muitas vezes, em nome da pobreza, pisoteou-se a caridade a ponto de confrades serem entregues à fogueira. E nada a admirar se o clero secular, os dominicanos e os franciscanos se digladiavam entre si, pois até entre os próprios papas, como vimos, havia discordância e um declarava supresso ou nulo aquilo que seu antecessor tomara como sacrossanto.

2. O debate entre FitzRalph e os frades, como vimos, em muito se assemelha àquele travado, no século XIII, entre os professores do clero secular da Universidade de Paris, de um lado, e dominicanos e franciscanos, de outro. Aliás, os argumentos arrolados pelas partes haviam surgido, quase todos, quando da disputa anterior. Como foi observado, na questão da pobreza “perfilavam com clareza alguns dos temas centrais do desencontro muito mais ideológico que político-diplomático. Os pontos de discordância que separam Guilherme de Saint-Amour dos franciscanos e dominicanos são particularmente profundos”.³³ E o mesmo se diga dos que separavam o bispo de Armagh dos frades mendicantes.

3. Neste entrechoque estavam em jogo questões que transcendiam a simples pergunta sobre a pobreza e que se referiam à própria compreensão da constituição da Igreja: as ordens mendicantes, com o governo centralizado e dependendo diretamente do papa, apontavam para um modelo de Igreja, diverso daquele centrado nos bispos e marcado por traços feudais. E foi aquele modelo de Igreja que triunfou e marcou o catolicismo até a metade do século XX,³⁴ quando, então, o pêndulo balançou e passou-se a novamente insistir na colegialidade do governo eclesiástico.

Desde o Concílio IV de Latrão, onde o grande derrotado foi o papa Inocêncio III, que viu muitos de seus projetos inovadores serem recusados pelos padres conciliares, percebe-se uma divisão no modo de compreender como a Igreja se constitui e se realiza em sua peregrinação terrena. Tomemos três exemplos no que se refere aos frades.

³³ R. Lambertini e A. Tabarroni, *Doppo Francesco: L'eredità difficile*, Torino: Abele, 1989: 51-75, aqui 54. Cf. tb., dentro da vasta bibliografia, A. Pompei, “Introduzione”, in *San Buenaventura: Apologia dei poveri contro Il calunniatore*. E. Piacenti (trad.), Vicenza: Lief, 1988: 7-44. R. Lambertini, “L’identità storica francescana e le prime dispute tra Secolari e Mendicanti”. In Id. *La povertà ripensata*, Modena, Mucchi, 2000: 51-69.

³⁴ Y. Congar, “Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la second moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e”, *AHLDMA* 36, 1961: 35-151.

Primeiro: A decisão conciliar sobre novas ordens religiosas dizia: “A fim de que a grande diversidade entre as ordens religiosas não leve a grave confusão na Igreja de Deus, proibimos terminantemente que de agora em diante alguém funde uma nova ordem religiosa. Quem desejar, pois, tornar-se religioso, que ingresse em uma das ordens aprovadas”.³⁵ Como se sabe, a Ordem Franciscana foi salva porque Inocêncio III deu a conhecer aos padres conciliares que já havia aprovado verbalmente a fraternidade de uns pobres vindos de Assis.

Segundo: Do mesmo modo, o concílio reafirmou os direitos dos bispos e dos párocos no que se refere à administração de sacramentos e pregação, bem como à sepultura dos fiéis e aos emolumentos daí decorrentes. E nisto apenas repetia o Direito Canônico, que reservava a ministração dos sacramentos, a pregação, etc. ao clero secular, podendo os monges fazê-lo só com autorização deste.³⁶ Ora, já Inocêncio III, e depois seus sucessores Honório III, Gregório IX, Inocêncio IV, Alexandre IV, Urbano IV, Nicolau III e Clemente V, entre outros, haviam concedido generosamente dispensas aos frades mendicantes, dispensas essas que pareciam contrariar, diretamente, as determinações dos cânones conciliares.

Terceiro: Uma determinação canônica antiga, assumida mais tarde pelo Concílio de Trento e ainda por Clemente XIII na segunda metade do século XVIII, rezava: “Ninguém seja promovido às ordens sem rendimentos suficientes para o sustento de uma vida honesta, e se isso vier a faltar, volte aos ofícios seculares”.³⁷ FitzRalph repete o texto quase com as mesmas palavras. Assim, ele estava ostensivamente dizendo que o pobre, por determinação da Igreja, não podia ser elevado ao sacerdócio. Os papas, no entanto, jamais deram importância a essa determinação e, devido a ela, nunca impediram os religiosos de serem ordenados sacerdotes.

³⁵ “Ne nimia religionum diversitas gravem in Ecclesia Dei confusionem inducat firmiter prohibemus ne quis de cætero novam religionem inveniat sed quicumque voluerit ad religionem converti unam de approbatis assumat” (Concílio de Latrão IV, n. 13 (documentacatholicaomnia.eu/03d/1215/concilium_lateranense_III)).

³⁶ CJC 2, causa XVI, q. 1, c. 1-20. Friedberg I, col. 761-766.

³⁷ “Nemo promoveatur ad ordines absque redditibus ad honestam vitae sufficientiam, et his deficientibus ad officia transmigrat secularia” (Clemente XIII. *Bullarium Pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, v. IV. Roma: Typis Col. Urbani, 1841, p. 20. Esse texto se encontra no volume dos índices do *Bullarium*, mas no vol IV, ao qual ele remete, é dito com outras palavras). J. P. Gibert (*Corpus Juris Canonici per regulas naturali ordine digestas* [...]), Lyon, Frères De Ville, 1735, v. 2, t. XX, §§ 5 e 6, p. 290-297) apresenta decisões de pontífices, concílios e sínodos que, desde os primeiros séculos, legislaram a respeito.

Indo a fundo nessas discrepâncias, percebe-se a grave dicotomia que elas revelam. Para o clero secular, sem negar a preeminência do papa dentro do colégio episcopal, a hierarquia da Igreja era constituída pelos bispos e o clero paroquial, e cabia ao concílio geral, assistido pelo Espírito Santo, a palavra final em tudo o que de algum modo se referia à fé. Os religiosos, portanto, não pertenciam à hierarquia da Igreja. Para os mendicantes, por outro lado, sem negar a autoridade do concílio, o papa era a autoridade suprema da Igreja, o representante de Cristo na terra, e os religiosos constituíam uma instituição eclesiástica submetida diretamente a ele, a quem incumbia confiar-lhes, no interesse da Igreja universal, entre outros, os ofícios de atender confissões e de pregar a palavra de Deus. No projeto de ‘aggiornamento’ da Igreja, empreendido principalmente pelos papas dos séculos XIII, era evidente, pois, o apreço deles pelos religiosos, fiéis executores dos propósitos pontifícios.

4. Ao examinar casos como esses, é preciso deixar de lado os excessos verbais e os argumentos vazios – algo típico de qualquer discurso polêmico acalorado –, a fim de bem compreender a extensão e a profundidade do que estava em debate. Quando os frades se apresentaram como pobres voluntários, provocaram um choque e por vezes até mesmo uma reação em contrário dentro da Igreja. Na verdade, eles estavam desafiando seu tempo a, dentro de uma nova situação histórica, “encontrar formas adequadas sobre a relação dos homens com os bens deste mundo; sobre o significado da propriedade [...], sobre o valor da renúncia ao consumo e da disposição para o sacrifício. Tratava-se de problemas que ainda hoje não encontraram uma resposta comumente aceita”.³⁸

De fato, desde então até hoje essa questão se coloca, e a negação da pobreza, com novas vestes, volta a se apresentar. No início, ao se defrontar o clero secular com os mendicantes, Geraldo de Abbeville, professor em Paris, num sermão na igreja dos franciscanos, afirmou que a Igreja não podia ser pobre; ela devia ser rica e poderosa, pois assim seria imagem de Deus e exaltadora da glória divina. Três séculos depois, dentro de um mundo cristão onde à pobreza se reservava lugar privilegiado, Calvino exaltou o sucesso econômico como sinal de eleição divina. Passados outros quatro séculos, o ideal de uma Igreja pobre e peregrina volta a ser negado pela pregação de grupos cristãos que vêem no sucesso econômico a certeza de que Deus protege seus crentes.

³⁸ J. Miethke apud R. Lambertini. E A. Tabarroni, ob. cit., p. 166.

A meu ver, nesses três casos há uma leitura forçada e mesmo obtusa da Bíblia e da tradição. Geraldo de Abbeville via na Igreja terrestre a imagem e o esplendor do Deus eterno. Ora, a Igreja, desde os primórdios, se entendeu sempre como seguidora do Cristo humano, pobre e despojado, aquele Cristo que se humilhou, tornando-se um como nós, menos no pecado, como diz a Escritura (*Fil. 2, 8-9; Hb. 4, 15*). Já no caso de Calvino e das seitas modernas, não se trata propriamente da Igreja, mas dos fiéis dentro da Igreja. A riqueza é elevada à condição de bênção divina, deixando de ser considerada como um bem da "Fortuna", no sentido latino do termo. Isso contradiz toda uma tradição cristã, segundo a qual os bens desse mundo se qualificam pelo uso, isto é, são bons ou maus dependendo de como são usados, e o destino primordial deles é garantir uma vida digna a todos os homens, não podendo acontecer que uns vivam lautamente, enquanto outros morrem de fome, tal como narra a parábola de Jesus, que conhecemos como "O rico epulão e o pobre Lázaro" (*Lc 16, 19-31*).

Os bens da fortuna não podem ser considerados como provindos diretamente de Deus, como se tudo dependesse apenas dele. Eles se explicam pela ação do homem enquanto indivíduo e enquanto sociedade. É bem possível que alguém se torne rico graças à exploração do trabalho do pobre, e não por bênção de Deus; como também é possível que se torne rico honestamente, mas se esqueça de ver os Lázaros que lhe batem à porta, suplicando pelas migalhas que caem da mesa. E também é possível que o rico, graças aos bens acumulados, pratique o bem, socorrendo seus irmãos. Jamais se pode, porém, idealizar a Igreja de Cristo como uma multinacional de acionistas milionários, e nem converter o Evangelho em uma Teologia do sucesso. Fica sempre a palavra de Jesus: "Bem-aventurados os pobres, porque deles é o reino dos céus" (*Lc. 6,20; Mt, 5, 3*).

A conduta ética do rei no De regimine christiano de Tiago de Viterbo

José Antônio de C. R. de Souza

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

Estava redigindo este texto quando, pouco antes do termino da primeira quinzena de junho, começaram as passeatas da juventude brasileira, inicialmente em São Paulo e, depois, em Brasília, noutras capitais dos estados e, ainda, em muitas outras cidades espalhadas pelo país. Desde as passeatas pelas Eleições Diretas, em 1983-84 e, depois, com os jovens caras pintadas, pelo *impeachment* do presidente Fernando Collor, em agosto de 1992, não se via nada de parecido.

Se o *leit motiv* inicial dessas passeatas era o aumento da tarifa dos transportes que serve à população, (o qual não o chamo de público, porque, em geral, não está, efetivamente, integrado à *res publica*, como em muitos, muitos outros lugares do mundo, antes, pertence à iniciativa privada, a qual, visa sempre ao próprio lucro), depois, essa juventude, pertencente à classe média, (não aquela que, nos últimos tempos, emergiu da classe baixa, conforme o discurso do partido à frente do governo federal e de seus apoiadores), empunhou cartazes e faixas nos quais clamava contra a corrupção nas diversas esferas de governo; reivindicava mais segurança, isto é, mais policiamento ostensivo e, também, melhor qualidade na saúde, na educação, encargos esses sob responsabilidade do estado e, de outro lado, direitos do povo que, por esses serviços, paga pesados impostos.

Com razão, ainda comparativamente, os jovens reivindicavam tais serviços públicos, da mesma qualidade que aquela que foi utilizada na construção dos estádios para a Copa das Confederações, Copa do Mundo, ano próximo e para os Jogos Olímpicos, (2016), eventos esses, cujo fito governamental precípua é mostrar que o Brasil está no mesmo patamar das nações do Primeiro Mundo.

Conquanto, nessas passeatas fosse inevitável os infiltrados de todos os tipos, desde os ladrões e, *grosso modo*, os arruaceiros, cujos atos de vandalismo de modo algum se justificam e, novamente, esse fato mostrou a inoperância do policiamento, notável, ainda, é que tais passeatas foram organizadas e eclodiram à margem dos partidos políticos, da imprensa, dos sindicatos, de outras instituições sociais e do próprio Estado, com certeza, porque seus jovens líderes não acreditam mais que tais

organizações sejam capazes de expressar seus mais legítimos anseios, perante o Estado e seus dirigentes que, por omissão, incompetência, negligência, descaso não cumprem com seus deveres para com o povo.

Essa questão, indiscutivelmente, ética está associada ao eixo central deste congresso *Filosofia Medieval: Continuidade e ruturas*, tendo reforçado minha motivação para continuar escrevendo a respeito e, de um lado, apresentar-lhes a proposta de conduta ético-religiosa do agostiniano Tiago de Viterbo¹ para os monarcas, a qual, em boa parte se aplica aos governantes e políticos de nosso tempo e, de outro, estimular ainda mais, nossa reflexão sobre as ideias desse pensador e trazê-las aos dias atuais. Devo, porém, ressaltar que outros autores que não comungavam do pensamento hierocrático, como Marsílio de Pádua ou Ockham, no geral, não diferiam dos hierocratas no tocante a como devia ser a conduta ético-religiosa dos reis². Começamos, pois, dizendo algo a respeito do tratado aonde se encontra o pensamento desse religioso Eremita de Santo Agostino.

¹ Os dados biográficos sobre Tiago Cappoci de Viterbo são muito escassos. Provavelmente, nasceu em 1255. Na cidade natal, em 1270, ingressou no convento dos Eremitas de Santo Agostinho. Em 1276, foi enviado a Paris para estudar Teologia e aí permaneceu até 1281, tendo tido como professor seu confrade, Egídio Romano, (ca. 1243–1316). Regressou a Paris em 1286, para prosseguir em seus estudos teológicos e no capítulo provincial de 1293, já era designado por *Magister in sacra pagina*. Pouco depois e, até 1299, ocupou a cátedra de Teologia dos Agostinianos, na Universidade de Paris. Em seguida, regressou à Itália, tendo sido incumbido de desempenhar vários cargos relevantes em sua Ordem. Em gratidão por seu trabalho e pelo tratado em apreço, em 3 de setembro de 1302, Bonifácio VIII o nomeou arcebispo de Benevento e, pouco depois, em 12 de dezembro, o indigitou para o arcebispado de Nápoles. Por sua dedicação pastoral granjeou respeito e admiração da parte de Carlos II, (1254–1309), rei das Duas Sicílias. Entretanto, a morte o arrebatou prematuramente, no final de 1307 ou no início de 1308. Foi beatificado por São Pio X em 1914.

² Ver José A. de C. R. de Souza *As relações de poder na Idade Média Tardia Marsílio de Pádua, Álvaro Pais O. Min. e Guilherme de Ockham*, Porto, Faculdade de Letras da U. do Porto/Porto Alegre, Edições Est, 2011. Capítulo IV, “As ideias sobre o poder temporal e imperial”, p. 197 e seguintes.

O *De regimine Christiano*³, *Sobre o governo cristão*, foi escrito à volta de 1301, quando do auge a agudização do conflito, em torno às relações de poder, entre o papa Bonifácio VIII (1294-1303) e Felipe IV (1285-1314), rei da *Francia*, o qual na senda de seus antecessores, particularmente, de Felipe II, Augusto (1180–1223) e de são Luís IX (1226–1270) estabelecera como meta a centralização e dilatação do poder régio, fato esse que significava a redução dos poderes do clero e da nobreza no que concerne às atividades judiciária, legislativa, político-administrativas e econômicas por todo o reino. Entretanto, quando os interesses da Igreja e do Papado estivessem em jogo, Bonifácio VIII queria um rei que lhe fosse submisso. Foi, portanto, inevitável, o embate teórico doutrinal e concreto entre ambos.

Ancorada nas ideias recolhidas nos escritos de Aristóteles, de Tomás de Aquino, (1226–74), de Sto. Agostinho, (354–430), de Sto. Isidoro de Sevilha, (ca. 560–636), de Hugo, (1096–1141), e Ricardo de São Vitor, (1110–1173), e de Egídio Romano OESA, a obra está organizada em duas partes, cuja primeira, a mais breve, contendo seis capítulos, tem por título *De regni ecclesiastici gloria*. Nela, o *Doctor gratissimus* concebe a Igreja, não só como a *comunitas omnium fidelium*, mas também um *regnum* cujo *rex* é Jesus Cristo e, aqui, neste mundo, à frente do mesmo, está o *vicarius Christi*, o sucessor de Pedro. Igualmente, fundamentado no *Símbolo*, o autor reduz a 4 as dez⁴ características desse reino: A Igreja é una, apesar da diversidade de ministérios, porque todos seus membros professam a mesma doutrina, celebram o mesmo culto, obedecem aos mesmos preceitos estabelecidos pelo Papa.

A Igreja é santa, porque Santo é o Seu Fundador e, ainda, pelo fato de distribuir entre os fiéis que o desejam as graças deixadas por Ele, a fim de que, santificando-

³ Neste trabalho, utilizamos a edição crítica bilíngue publicada por R. W. Dyson: James of Viterbo, *De regimine christiano*, Leiden, Boston, Brill, 2009. Cotejamo-la com a edição, igualmente, crítica de Monsenhor H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'église: Jacques de Viterbe, De regimine Christiano. 1301-1302*, Paris, Beauchesne, 1926, cujas páginas correspondentes vão indicadas, em negrito, entre { }

⁴ H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'église: Jacques de Viterbe, De regimine Christiano. 1301–1302*, Paris: Beauchesne, 1926, “Introduction”, p. 23: “...C'est autour de cette idée de l'Église, considérée comme royaume du Christ que Jacques de Viterbe a synthétisé les différents caractères ou 'notes' de l'Église... Il... en énumère dix: un tel royaume doit être légitime, antique, bien ordonné, uni, juste, étendu, riche, fort, pacifique, durable. Ces dix conditions peuvent se ramener aux quatre qui sont énoncées dans le symbole : «et in unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam...”.

se, na outra vida, possam atingir a felicidade eterna⁵. É católica, porque foi instituída pelo Senhor do universo e porque se estende da terra ao céu. É apostólica porque Jesus incumbiu os Apóstolos de anunciarem o Evangelho e de a organizarem por todo mundo.

Na 2ª parte do tratado, estruturada em dez capítulos, cujo título é *De potentia Christi regi et sui vicarii* infere-se do mesmo, que o fito principal do autor é destacar a eminência e amplitude do poder papal. Com efeito, Tiago de Viterbo a principia tratando dos poderes de Jesus, Deus e Homem. Depois, fala que Ele concedeu aos seres humanos os seus poderes régio, sacerdotal e o de fazer milagres⁶. De certo modo, todos os homens possuem e exercem o poder régio, enquanto, guiados pelas

⁵ Giacomo da Viterbo, *Il governo della Chiesa*. A cura di Aurelio Rizzacasa; Giovanni Battista Marcoaldi, Firenze, Nardini, 1993, “Introduzione”, pp. 48–49: “...Per quanto riguarda la *sanctità* della Chiesa, Giacomo ne rileva l'intrinseca purezza definita come libertà da ogni impurità, in quanto l'impurità deriva o da colpa o da ignoranza. Tali situazioni negative, infatti, in linea di principio, sono assenti dalla vita della Chiesa, dal momento che vi è in essa la grazia elargita mediante i sacramenti che purificano e santificano e vi è la sacra dottrina capace di liberarla da ogni errore e di indicare la via della verità. Così la Chiesa è santa in ragione della sua vita sacramentale, della grazia divina e della virtù, nonché della verità e bontà della dottrina, ma lo è, soprattutto, in ragione della presenza salvifica di Cristo e del suo legame fondamentale con Dio in quanto uno e trino...”.

⁶ R.W. Dyson. James of Viterbo, *De regimine Christiano*, “Introduction”, p. XXIII–XXIV: “...At 2:1–2, following closely the Christological technicalities of St Thomas, James analyses the different aspects of Christ’s power and its transmission and general distribution to mankind after the Ascension. As the second person of the Trinity, Christ is both God and man. As God, He has all power. As man, He has all the powers that ordinary men have and every divine power also, with two exceptions: He cannot create something from nothing, and He cannot create, as distinct from give effect to, a sacrament. Under the aspect of His humanity, He is the instrument or agent of the Godhead, the bridge or mediator between man and God the Father. His power as such is a *potestas ministerii*, a ‘ministerial’ power, ordered to government as distinct from creation. It has three dimensions: the power to perform miracles, priestly power (the power to perform sacramental acts) and royal power (the power to judge). Because Christ alone is hypostatically united with the Godhead, and because it is exclusively through His Passion that we are redeemed, His ministerial power is a *potestas excellentie*, a ‘power of excellence.’ It is a higher or more excellent kind of ministry than any mortal can have, and it cannot be communicated to anyone else in its fullness. He has, however, communicated some part of His power to men as secondary ministers: as deputies to whom the conduct of His primary or pre-eminent ministry is entrusted in His absence...”.

luzes da fé e da razão, devem governar a si próprios e são capazes de discernir entre as boas e más ações que fazem.

Mas, Jesus concedeu seu poder régio, como tal, especificamente aos reis, porque muitos homens sem escrúpulos, não querendo governar a si mesmos abusam dos seus direitos em prejuízo dos semelhantes. Foi por causa disso, quer dizer, viverem seguros e tranquilos em meio aos delinquentes, aliás, como Paulo também afirma na *Carta aos Romanos* e, igualmente, Pedro em sua 1ª *Epístola*⁷, que eles decidiram instituir governantes para si próprios, a fim de que estes organizassem e regulassem e ordenassem a convivência social e, certamente, esse é um dos direitos dos homens mais intrínsecos à sua natureza social, porque, é graças ao mesmo que lhe são, em parte, assegurados o direito à vida e à liberdade.

Entretanto, Jesus concedeu aos Apóstolos e, em especial, a Pedro, e na pessoa dele, aos seus sucessores, seus poderes régio e sacerdotal, com o propósito de bem poder exercer os encargos que Ele lhes confiou: anunciar a Boa Nova de salvação às nações, distribuir os Sacramentos aos fiéis, governar o seu reino espalhado pela terra e julgar os pecadores. Por isso, na *Societas christiana*, o Sumo Pontífice possui e exerce a *plenitudo potestatis regiae et sacerdotalis* de Jesus Cristo sobre toda a Igreja, para mais facilmente conduzir os homens ao seu Fim último, tarefa essa mais sublime do que o ofício dos monarcas e Ele não lhe teria dado se ela não fosse necessária ao bom desempenho sua missão. Por sua vez, os bispos a exercem, apenas em suas dioceses e os sacerdotes, seculares e religiosos, em proporção menor ainda, nas paróquias ou outras comunidades que estão sob responsabilidade deles. Daí, todos eles legitimamente terem o direito de serem chamados reis, porque, a incumbência mais importante destes é julgar e, a seu modo e, numa esfera mais importante do que a terrena, na verdade, sem exceção, julgam todos os fiéis⁸.

⁷ Ver, respectivamente, *Rm* 13, 1–7 e *1Pd* 2, 14 e seguintes.

⁸ R.W. Dyson, ob. cit., “Introduction”, p. xxv: “...Royal power over spiritual things is primarily the power to judge in matters of sin. It is the *potestas iurisdictionis*, the ‘power of jurisdiction,’ that the priest exercises when, making use of the keys entrusted to Peter by Christ, he judges the penitent and pronounces them worthy or unworthy of admission to the kingdom of heaven. Royal power, therefore, understood as the power (or, as we would more naturally say, the authority) to give judgment, is not the exclusive preserve of secular rulers. Priests have it also. They are not customarily called kings, mainly because it would not be good for them to bear a title that is so much associated with sin: ‘the name of king seems to

Pode-se comprovar que o nível e o âmbito da *potestas regia spiritualis* possuída pelo papa são o mais eminente e o mais amplo porque, de um lado, fundamentam-se nas frases que Jesus disse a Pedro e, na pessoa dele aos seus sucessores: “Tudo o que ligares na terra, será ligado nos céus, tudo o que desligares...” (Mt 16, 19); “Apascenta as minhas ovelhas os meus cordeiros; apascenta as minhas ovelhas” (Jo 21, 15, 16). De outro, porque: 1º sem exceção, infiéis e fiéis, clérigos e leigos estão sob a jurisdição dele; 2º todo poder, dado por Deus aos homens, na *Ecclesia/Christianitas* para o governo dos mesmos, espiritual ou temporal, nele está contido e dele provém; 3º nenhum outro poder humano é maior do que o dele, por isso, julga os demais poderes e não é julgado por nenhum deles; 4º – não é limitado por nenhuma outra lei humana, inclusive as que decreta; 5º se estende à todas as igrejas do orbe inteiro⁹.

Apesar de o sacerdócio e a realeza terem origem em Deus são instituições distintas, por várias razões: a) O sacerdócio já existia na época em que a humanidade era regida somente pela lei natural, visto a mesma impor a todos adorar a Deus e oferecer-Lhe sacrifícios. Mais tarde, Javé instituiu o sacerdócio levítico na pessoa de Aarão. Finalmente, Jesus Cristo estabeleceu neste mundo o sacerdócio definitivo.

imply pride, because of the malice of those who have often abused royal power’. But, because they have a power of judgment, priests are nonetheless kings in reality. They are, one might say, kings in a suitably decorous disguise... The jurisdiction that clerics have insofar as they are judges is superior to that of temporal kings because spiritual things are superior in their very nature to temporal ones...”.

⁹ R.W. Dyson, ob. cit., “Introduction”, p. XXVII: “...But whereas all priests are priests in terms of their *potestas ordinis*, not all are equal with respect to their *potestas iurisdictionis*. Bishops hold royal power over spiritual things in a more perfect — that is, in a more extended or comprehensive — form than do less elevated priests, and the pope holds it in the most perfect form of all. As head of the ecclesiastical hierarchy, the pope is ‘the king of all spiritual kings’. All authority derives from him, and no one in the Church Militant is exempt from his jurisdiction. From his decision there is no appeal, because there is no one on earth to whom such appeal might be made: Though he governs the various individual churches through the mediation of other shepherds, he can nonetheless exercise immediate kingship over any church whatsoever... He is the supreme and one priest to whom all the faithful owe obedience as to the Lord Jesus Christ. He is the general judge who judges all the faithful of whatever condition, dignity and station, and who can himself be judged by no one... It is to him that the keys of the Church have been most fully delivered by Christ, by which he binds and releases, closes and opens, excludes and receives, sentences and judges...”.

b) A missão do sacerdócio cristão é de natureza espiritual, pois os ministros eclesiásticos são os mediadores entre o céu e a terra, enquanto oram pelo povo e pelos governantes, oferecem sacrifícios a Deus, pregam o Evangelho e distribuem os Sacramentos¹⁰.

No tocante à origem do poder secular ou terreno, primeiramente, Tiago considera as teorias vigentes em sua época. De um lado, os juristas ou civilistas afirmavam que Deus era a causa imediata do poder temporal. De outro, os defensores da preeminência da autoridade espiritual sustentavam que o papa era a causa próxima do poder secular.

Em seguida, o *Doctor Gratiosus* diz que irá propor uma *via media* entre ambas, afirmando que o poder temporal ou a realeza foi próxima ou imediatamente instituído pelos homens, que o estabelecem, conforme a lei humana, não por causa do pecado, mas, segundo o pensamento do Estagirita, recolhido por intermédio de Tomás de Aquino, da inclinação natural dos mesmos a viver em sociedade, (família, aldeia, cidade, reino), as quais, aliás, requerem um líder, a fim de que seus membros não só vivam concordemente em paz e sob a lei e a justiça, mas também consigam viver bem, se realizar, graças ao auxílio mútuo¹¹.

¹⁰ Giacomo da Viterbo, ob. cit., “Introduzione”, p. 57–58: “...Riguardo al potere sacerdotale, Giacomo ribadisce anzitutto che l'atto fondamentale è quello della mediazione che il sacerdote svolge tra Dio e l'uomo quale termine medio finalizzato alla congiunzione dei due estremi in questione. Tale atto di mediazione si rende necessario per molti motivi: 1) il peccato che separa l'uomo da Dio, per cui il ricongiungimento esige che il sacerdote offra sacrifici espiatori; 2) la necessita dell'uomo di elevarsi a Dio mediante la preghiera, per cui è compito dei sacerdote offrire voti, suppliche, preghiere a Dio favore degli uomini; 3) la necessità dell'uomo di conoscere Dio, le cose divine e la sua volontà, per cui è compito dei sacerdote insegnare agli uomini la «Scientia salutis»; 4) l'esigenza di partecipare al dono della grazia divina, per cui è compito del sacerdote celebrare i sacramenti a questo scopo; 5) l'esigenza dell'uomo di onorare Dio, per cui è compito dei sacerdote amministrare, consacrare e benedire tutte le cose concernenti il culto divino...”.

¹¹ H. X. Arquillière, ob. Cit., “Introduction”, p. 48: “...si les royaumes, même païens, lui paraissent avoir été légitimes, c'est parce qu'au fond, en s'appuyant sur l'autorité d'Aristote, il les considère comme fondés sur le droit naturel: L'institution des familles, des cites et des royaumes, dit-il, procede de l'instinct naturel des hommes, comme l'a montré le Philosophe dans sa Politique. L'homme, en effect, est un animal social, fait pour vivre en société, par la nécessité même de sa nature. Car un homme ne peut se suffire par lui-même, mais a besoin du

Todavia, por outro lado, o poder régio “perfective autem et formaliter habet esse a potestate spirituali”, que o institui no momento da unção, (gratia), e o aperfeiçoa. Ora, posto que conforme o ensinamento de Tomás de Aquino, a graça não destrói a natureza, antes a aperfeiçoa, a “spiritualis potestas potest dici quodam modo forma temporali, eo modo quo lux dicitur forma coloris”. Portanto, o poder régio temporal não é anulado nem absorvido no outro, mas espiritualizado, porque “nulla potestas est omnino vera sine fide. Non quod sit nulla et omnino illegitima, sed quia non est vera et perfecta”¹².

Por isso, o poder terreno também existiu e existe entre os pagãos e, igualmente, houve e há regimes políticos retos ou bons: a monarquia, a aristocracia e a timocracia e regimes políticos corrompidos ou maus: a tirania, a oligarquia e a democracia, os quais, entretanto, como simplesmente naturais, são imperfeitos.¹³

Na condição, pois, de detentor da *potestas regia temporalis*, o rei governa, julga e corrige o povo, castigando os maus e recompensando os bons. Legisla e faz com

secours des autres. C'est pourquoi le langage lui a été donné, avec lequel il peut exprimer ses idées et communiquer avec ses semblables. C'est donc parce qu'il est naturel à l'homme de vivre en société qu'il a été nécessairement porté à former les communautés susdites de la famille, de la cité et du royaume...”.

¹² Giacomo da Viterbo, ob. cit., “Introduzione”, p. 63: “...ci sono altri riferimenti dai quali risulta che tra le due forme del potere regio esiste un rapporto gerarchico dove la priorità spetta sempre al potere spirituale. Anzitutto, il riferimento alla causalità, poiché il potere temporale, nella sua configurazione perfetta e formale, deriva dal potere spirituale che, a sua volta, deriva direttamente da Dio. E come la grazia perfeziona la natura, così il potere spirituale perfeziona quello temporale. Ciò è dimostrato anche dal fatto che il secondo necessita di approvazione e di ratifica da parte del primo: la tradizione della sacra unzione dei re ne è una prova pratica. Pertanto, nella Chiesa di Dio, la dignità sacerdotale consacra e santifica la dignità regia conferendole una forma perfetta...”.

¹³ R.W. Dyson, ob. cit., “Introduction”, p. xxx: “...The power of non-Christian rulers is not wicked or unjust of itself. Holding more consistently to Aristotle than Aegidius Romanus does, James observes that government arises not from sin but from the disposition to social life that is part of the nature of mankind. Inasmuch as it is natural, it is a good; but, like all merely natural things, it is imperfect. As such, the power of unbelieving princes is legitimate, even if, in circumstances that are unavoidable without scandal, Christians are subject to it; but it is legitimate only in an incomplete or flawed sense”.

que as suas leis sejam cumpridas em benefício da comunidade¹⁴. Estes encargos são claramente terrenos, seculares ou mundanos. Mas, para além deveres inerentes ao seu ofício, o monarca ainda tem outras obrigações.

Presentes, pois, o contexto histórico em que o tratado foi escrito, bem como as sobreditas ideias, é natural e compreensível que, em seu tratado, Tiago de Viterbo tivesse proposto um programa de conduta ética e religiosa para os reis cristãos, o qual se encontra, primeiramente, de modo abreviado, num trecho do capítulo IV da IIª parte, porque nessa passagem sua intenção é destacar as tarefas essenciais e próprias do poder terreno, comparado com o poder espiritual e, depois, mais detalhadamente, nos últimos parágrafos do capítulo VIII da 2ª Parte do tratado¹⁵. É esse programa que, agora, passaremos a examinar, começando pelo primeiro mencionado trecho.

Fundamentado em algumas frases do Antigo Testamento e na tradição histórica, o *Doctor graciosus* ensina que o mais importante dos deveres do rei é julgar as causas maiores que são levadas ao seu tribunal, isto é, aplicar-lhes a lei, alicerçada na Justiça, mediante um julgamento, precedentemente, suposta uma investigação minuciosa dos fatos e, a seguir, igualmente, com base nas leis, decretar a sentença, ou absolvendo o réu ou cominando a pena ao delinquente e ordenando que a mesma lhe venha a ser aplicada. Implícita nesta obrigação, também compete ao monarca organizar o aparato judiciário do reino, com juízes subalternos, a fim de que a Justiça se estenda a todos os súditos¹⁶.

¹⁴ R.W. Dyson, ob. cit., “Introduction”, p. XXV: “...Royal power... is specifically the power to judge; and here, James suggests, there is an important distinction to be drawn between two kinds or manifestations of royal power: royal power over temporal things (*potestas regia temporalis*) and royal power over spiritual things (*potestas regia spiritualis*). Royal power over temporal things is the power ordinarily exercised by kings in governing the secular affairs of their kingdoms...”.

¹⁵ Algumas décadas depois, como é sabido, o franciscano galego Álvaro Pais (ca. 1270–1350) irá copiar, quase integralmente, a obra em tela e assumir como seu o pensamento do *Doctor graciosus* em seu *Estado e pranto da Igreja*, Livro I e, pouco depois, na parte política do seu *Espelho dos reis*.

¹⁶ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. IV, p. 148-150, {188-189}: “... Post quod est uidendum de hiis que ad regiam potestatem spectant. Principalis autem actus et precipuus regie potestatis est iudicare. Vnde dicitur tertio Regum xº, [1Rs 10, 9]: de Salomone: “Constituit te regem ut faceres iudicium et iustitiam,” id est iudicares secundum iustitiam; et in psalmo, [Sl 98, 4]:

Em segundo lugar, igualmente, compete ao rei legislar e sancionar as leis elaboradas por outras instituições, v.g. subentenda-se implicitamente, o Parlamento, e fazer com que as mesmas sejam cumpridas, por força da coerção nelas implícita, a qual deve supor o temor de castigo para quem as violar e a recompensa para quem as respeitar. Mas, além de se fundamentarem no princípio de Justiça, o qual consiste no *suum tribuere quicumque*, as leis devem ter um fito pedagógico, qual seja, o de tornarem os homens mais virtuosos, melhores, a fim de que respeitem os semelhantes e seus direitos. Todavia, elas terão um resultado mais eficaz se o próprio rei, seus ministros e demais oficiais subalternos as cumprirem rigorosamente, posto que, todos, sem nenhuma exceção devem cumpri-las.¹⁷

Um outro dever do rei, auxiliado por seus ministros e demais funcionários, concerne a tomar todas as medidas necessárias para que não falem alimento e outros

“Honor Regis iudicium diligit”; et Sapientie ui^o, [6, 2], dicitur: ‘Audite, reges, et intelligite; discite, iudices finium terre’. Iudicium autem recta est determinatio eius quod iustum est. Vnde iudicare est ius dicere. Iustum autem a iure dicitur, et inde potestas iudicandi iurisdictio uocatur; et quia iudicium est recta determinatio iuris uel iusti, ideo determinatio et decisio eorum dicitur iudicium, secundum illud Prouerbiis xxui^o [10]: ‘Iudicium determinat causas’, et sententiarum in causis est iudicare. Et quin inquisitio est uia necessaria ad iudicium, ideo in actu iudicandi comprehenditur inquisitio et discussio eorum circa que causa uertitur et iudicium expectatur. Et quia determinatio iusti sepe fit per correctionem et punitionem, ideo ad iudicium pertinet punitio et correctio malorum et, e contra, premiatio bonorum. Vnde dicit Augustinus xiii^o Confessionum, [c. XXIII, CC 27, 262]: “De hiis iudicare dicitur in quibus potestatem corrigendi habet.” Et quia excludi a regni societate penale est, ideo pertinet ad iudicium excludere a regno uel introducere ad regnum...”.

¹⁷ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. IV, p. 150 {190}: “...Et quia iudicium fieri debet secundum determinatas leges, ideo ad reges, quorum est iudicare, pertinet leges ponere uel positas ab aliis accipere et promulgare, et ad earum obseruationem inducere et admonitione uerbi et metu supplicii et promissione premii. Vnde reges dicuntur legislatores, ut in Isaia de summo rege nostro dicitur: ‘Dominus iudex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster’. [33, 22]. Leges autem posite tales esse debent ut per eas fiant homines boni et uirtuosi; alias non sunt leges sed corruptiones legum. [Tomás de Aquino, *STh* 2a2ae q. 96 a. 4]. Vnde intentio regis, iudicis et legislatoris esse debet ut subditi secundum uirtutem uiuant, ad quod multum ualet doctrina et eruditio; et ideo ad reges pertinet docere, sicut de Salomone dicitur Ecclesiastis ultimo: ‘Cum esset sapientissimus ecclesiastes docuit populum’. [12, 9]. Et quia tunc aliquis efficaciter docet cum id quod docet ipso opere implet, ideo reges debent leges obseruare, ut ad earum obseruantiam subiectos efficaciter inducant, sicut de Christo, rege regum, dicitur quod: ‘Cepit facere et docere’”. [At 1,1].

bens indispensáveis aos seus súditos. Isso, de um lado, implica em estimular a agricultura, a pecuária, o artesanato, o comércio local, regional e internacional e, de outro, fazer com que os camponeses fiquem no campo; que haja todo tipo de artesões, banqueiros e comerciantes, de modo que tais produtos não abundem em determinados lugares e faltem noutros. Por isso o monarca tem de legislar especificamente sobre esses assuntos. De fato, esses bens materiais são indispensáveis para que o povo viva bem e seja feliz, o que leva à vida virtuosa. Caso contrário, se as pessoas estão a passar fome, como não irão pensar em roubar para resolver seu problema?¹⁸.

O rei e seus súditos, particularmente a nobreza, como era na Idade Média, ainda, têm a obrigação de defenderem a pátria contra os seus inimigos. Ele ainda tem o dever de, mediante servidores especiais, assegurar e manter a ordem e a segurança pública, coibindo a ação dos ladrões e assassinos e os abusos perpetrados pelos poderosos contra os menos favorecidos, a fim de que seus súditos possam viver em paz e o reino se mantenha uno e coeso¹⁹.

Enfim, seguindo o exemplo de Salomão e o ensinamento de Platão, o rei deve orar a Deus, pedindo que Lhe dê a sabedoria e a prudência a fim de que bem

¹⁸ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. IV, p. 151–152; {190–191}: “...Quia uero ad uitam uirtuosam organice deseruiunt exteriora bona, ideo ad regem pertinet sufficientiam huiusmodi bonorum que ad uitam sunt necessaria procurare ac prouidere populo. Vnde pascere ac nutrire actus est regius, sicut in psalmo dicitur de Dauid [77, 70–72]: ‘Elegit David seruum suum pascere Iacob seruum suum et Israel hereditatem suam, et pauit eos innocentia sua, et in intellectibus manuum suarum deduxit eos’. Ad regem quoque pertinet huiusmodi bona prudenter et iuste dispensare distribuere proportionaliter secundum uniuscuiusque conditionem. Vnde in psalmo: “Distribuite domus eius.” [47, 14]. Pertinet autem ad eos uerisimiliter distributio, siue bonorum exteriorum ut diuitiarum et honorum, siue laborum et onerum, siue officiorum, que ad ordinem et perfectionem rei publice requiruntur. Vnde regis est disponere et ordinare per omnia multitudinem cui preest...”.

¹⁹ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. IV, p. 151–152; {190–191}: “...Quia uero per unitatem et pacem communitas quelibet conseruatur, ideo pertinet ad regem pacis unitatem in subiecta sibi multitudine procurare et fouere. Perturbatur autem pax multitudinis aliquando quidem ab intra, per mutuum iniuriam et iniustam lesionem; aliquando uero ab extra, per uiolentam impugnationem; et ideo ad regem pertinet et subiectorum intrinsecas iniusticias tollere, et contra exteriores aduersarios regni communitatem protegere et defendere...”.

desempenhe a missão que Ele lhe confiou e, para tanto, há de recolher das *Escrituras* os seus ensinamentos²⁰.

Examinemos e analisemos, agora, o outro trecho relativo aos deveres dos reis, anteriormente aludido. À partida, saliento que o *Doctor Gratosus* recorda que, não obstante, ter precedentemente abordado este assunto, pela sua importância, irá discorrer sobre, mais detalhadamente.

A primeira atitude ética exigida dum rei ou duma autoridade qualquer é a retidão de comportamento que, conforme, o ensinamento de Isidoro de Sevilha se caracteriza tanto pela auto-correção, não se deixando conduzir pelas paixões ou inclinações, tais como a ira, o orgulho, a prepotência e a inveja, quanto pelas práticas da justiça, para com Deus e para com os súditos, aos quais há que temperá-la com a brandura e com prudência ao agir. Consequentemente, um mau rei não é rei, mas, tirano do mesmo modo que dinheiro falso não é dinheiro, aliás, conforme, pouco tempo antes, devido à guerra que mantinha com Eduardo I, (1272–1307), da Inglaterra, por causa de antigas possessões familiares e feudais em território franco, Felipe IV tinha mandado recolher todas as moedas de ouro que circulavam no reino e, em seguida, ordenou que fossem derretidas e fundidas com cobre. Com essa atitude anti-ética, em nosso tempo, se diria que Felipe ampliou a circulação do numérário, mas reduziu tanto o seu valor efetivo quanto diminuiu o seu poder de compra, tendo, certamente, inflacionado a economia da *Francia*. Ademais, um rei se transforma num tirano quando busca apenas tudo aquilo que o beneficia, antepondo os próprios interesses ao bem comum de todos²¹.

²⁰ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. IV, p. 151–152; **{190–191}**: “...Quia uero in omnibus predictis requiritur sapientia siue prudentia, ideo ad dilectionem et studium sapientie precipue reges inducuntur in sacra scriptura. Hinc est quod Salomon non diuitias aut aliquid exteriorum bonorum a Domino postulauit, sed sapientiam ad regendum populum. [1Rs 3, 9–12]. Hinc et Boetius, primo libro De consolatione, [*De consolatione philosophiae*, I, § 4. PL 63, 615], ait ad Philosophiam loquens: “Tu hanc sententiam Platonis ore sanxisti: beatas fore res publicas si eas uel studiosi sapientie regerent, uel si earum rectores studere sapientie contigisset.” Hec4 igitur sunt summarie que pertinent ad regiam potestatem...”.

²¹ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. VIII, p. 248–250; **{258–259}**: “....Licet enim supra sint aliqua dicta circa hoc, tamen aliquid amplius est nunc dicendum. Est igitur hoc generaliter primo tenendum quod secularis potestas, ut digna sit regis nomine, recte agere debet. Prauus enim rex non uere potest dici rex, sicut falsus denarius non est denarius. Vnde Ysidorus, ixº libro Etymologiarum, [3, PL, 82, 342] ait: ‘Rex a regendo dicitur. Non autem regit qui non corrigit.

Ora, se o fundamento do princípio de Justiça é *dar a cada um o seu direito*, primeiramente, para com Deus, na condição de senhor e criador de tudo que existe, têm os governantes uma série de obrigações, tais como a vivência inabalável da fé e as práticas devocionais estipuladas pela Igreja.

Além disso e, consequentemente, devem proteger e defender os ministros eclesiásticos, em particular, os bispos e, respeitar os direitos deles, aliás, bem ao contrário do que, igualmente naquela mesma ocasião, Felipe IV fez, ao ordenar a prisão e o julgamento em seu tribunal, do bispo de Pamiers, Bernardo Saisset, caluniando-o de conspirar com Jaime I de Aragão (1291–1327) e com ele conspirar contra o rei e contra a *Francia*, na verdade, pelos fatos de ser amigo de Bonifácio VIII e criticar duramente o rei por causa de sua política fiscal, em relação à Igreja²² e, monetária, aos súditos, em geral.

Incluídos no rol dos deveres religiosos do rei, também estão propagar a fé cristã e reprimir as heresias e os hereges, bem como, os seus inimigos, isto é, os islâmicos e judeus e, ainda, ordenar o que é justo e proibir o que é imoral e, com base nas leis, reprimir e castigar os malfeitores, a fim de que, segundo os ensinamentos de São Pedro e de Santo Agostinho as pessoas de bem vivam seguras e em paz.²³

Recte igitur faciendo Regis nomen tenetur; peccando autem amittitur. Vnde et apud ueteres tale erat prouerbum: ‘Rex eris si recte facias, si non facias non eris’. Subdit autem quod: ‘Regie uirtutes precipue due sunt: iustitia et pietas. Nam iustitia per se seuera est’. His autem addenda est prudentia, sine qua iustitia et pietas recte non ualent exerceri, nec multitudo subiecta utiliter gubernari. De hiis autem tribus que necessaria sunt regibus auctoritates plurime colligi possunt de sanctis scripturis que, gratia breuitatis, non sunt nunc inducende...’.

²² Ver José A. de C.R. de Souza, A gênese do Conciliarismo, in *Leopoldianum* 21, 1981, p. 15–38.

²³ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. VIII, p. 248–250; {258–259}: “...Debent quoque reges fide ac deuotione Deo subdi, ut alios sibi subdere ualeant digne. Debent Deo mente adherere, ut firmiter possint regni gubernacula retinere. Debent non proprium commodum aut gloriam tyrannice querere, sed bonum commune sibi subiecte multitudinis regaliter intendere atque procurare bonam, scilicet ac uirtuosam, uitam et que ad ipsam adminiculantur. Debent ecclesias et ecclesiarum prelatos reuereri et honorare, munire et defensare. Honor enim qui exhibetur Christi ministris atque uicariis ipsi Christo utique exhibetur, ipso dicente: ‘Qui uos recipit me recipit’. [Mt 10, 40]. Debent ergo diuini cultu ampliationem et augmentum studium impendere. Debent aduersarios Christi et ecclesie impugnare. Debent iusta precipere et illicita prohibere, malos cohercere et punire, ut boni quiete inter malos uiuant, et ipsos bonos laudare

Em seguida, ancorado numa passagem do *Deuteronomio*, 17, 14 e seguintes, amplia e arrola outros deveres dos reis para com Deus: ler, se possível, (salvo raras exceções, àquela época, os monarcas eram analfabetos e, lamentavelmente, muitos de nossos políticos, ainda o são!!!), ou ao menos, ouvir a leitura das *Escrituras*, a fim de não só amar, temer, louvar e reverenciar a Deus, mas também dela retirar ensinamentos úteis para bem governar, sempre com vista a conduzir seus súditos ao seu Fim último, a bem-aventurança eterna, cujos ensinamentos a respeito de como alcançá-lo, aí estão contidos e são anunciados pelos sacerdotes, mas, igualmente, no que concerne à felicidade terrena. Por isso, também, as leis que o rei decreta devem sempre estar de acordo com a Lei divina e as leis canônicas e, jamais, se oporem às mesmas, pois, se o detentor do poder terreno está subordinado à suprema autoridade espiritual, de igual modo, as leis que aquele decreta devem estar em conformidade com a legislação que este determina²⁴.

Apoiando-se, ainda, na mesma fonte bíblica, um pouco antes, o Bispo de Nápoles enfatiza como deve ser o reto comportamento do rei no tocante a si próprio, isto é, não se aproveitar da situação que seu cargo lhe proporciona, principalmente,

et honorare. [*IPd* 2, 14; Santo Agostinho, *Ep.* 153, 6, 16, *CSEL*, 44, 414.] Debent per affabilitatem et beneficia procurare ut diligentur, et per iustas uindictas non proprie iniurie sed legis studere, ut timeantur. Et ut magis appareat de officio regum et uita uirtuosa que ipsis congruit, producenda sunt in medium aliqua testimonia...”.

²⁴ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. VIII, p. 252; **{260–261}**: “...Tertio, instituit qualiter debent se habere ad Deum: ut scilicet semper legeret et cogitaret de lege Dei, ut sic semper esset in Dei timore et reuerentia. In cunctis etiam que sibi agenda imminent expedit ut per diuinam legem instituat et dirigatur. Est enim sciendum quod quia bona uita multitudinis, quam rex intendere debet, ordinanda est ad finem qui est beatitudo celestis. Ideo ad officium regis pertinet sic bonam uitam multitudinis procurare sicut conuenit ad celestem beatitudinem consequendam: ut scilicet ea precipiat que ad celestem patriam ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicat. Que autem sint ad ueram beatitudinem uia et que sint impedimenta ipsius ex lege diuina cognoscitur, cuius doctrina pertinet ad officium sacerdotum; et ideo precepit Dominus ut rex legem sibi describeret, et exemplar acciperet a sacerdotibus, et illam legeret omnibus diebus uite sue, ut discat timere Deum et custodire precepta ipsius. Vnde multum conuenit regibus crebro sanctas scripturas legere uel audire, et ex hoc sequitur quod leges quas rex instituit non debent a doctrina legis diuine discordare, sed ei consonare. Debent etiam huiusmodi leges iudicio spiritualis potestatis examinari et approbari, et eius legibus, scilicet sacris canonibus, subici; nam sicut potestas subicitur potestati, sic leges legibus debent esse subiecte...”.

não se locupletando com as riquezas e os bens que não lhe pertencem; não ostentá-las; não esbanjá-las com banquetes e amantes. Agindo dessa maneira os súditos não o verão como um tirano ganancioso, corrupto e ambicioso que os explora, mediante a cobrança de impostos excessivos e pesados. É óbvio que nada obsta que o rei tenha bens e aja conforme o seu *status* o exige²⁵.

Em seguida, haurido nas *auctoritates*, primeiramente numa passagem do *De civitate Dei* de Santo Agostinho, Tiago de Viterbo fundamenta o que tinha escrito antes acerca dos deveres dos governantes seculares, para com Deus, para consigo mesmo e para com os súditos, explicitando textualmente as palavras do Bispo de Hipona. Diz Agostinho, que eles devem sempre governar com justiça; serem humildes, não se deixando seduzir pelas bajulações e honrarias que lhes são prestadas; devem, outrossim, dominar suas paixões, tais como, o ódio, a vanglória, a luxúria e a crueldade. No tocante a Deus, devem amá-lo e adorá-lo, prestando-lhe o culto devido e propagar e defender a fé contra seus adversários; temê-lo, observando os mandamentos da religião e da Igreja; agradecer-Lhe pelas graças recebidas. Com respeito aos súditos, legislar, a fim de coibir os vícios; castigar os delinquentes, com justiça e magnanimidade, na expectativa de que venham a se emendar; igualmente, sem ressentimentos, devem perdoar quem os ofendeu; devem recompensar os bons para que se sintam estimulados a continuar fazendo o bem. Se procederem desse modo, na outra vida, haverão de ser recompensados²⁶.

²⁵ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. VIII, p. 252; {260–261}: “...Secundo uero, circa reges institutos ordinavit qualiter se habere debeant quantum ad seipsos: ut scilicet non multiplicarent currus et equos nec uxores, nec immensas diuitias, quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant et iustitiam derelinquunt. Quod non sic est accipiendum quod nullatenus debeat huiusmodi apparatus et diuitiis habundare, sed quia non debet ex cupiditate aut inordinato appetitu horum affluentiam ambire. Quantum tamen requirit status regie dignitatis et propter commune bonum potest et debet horum exteriorum bonorum copiam procurare et habere...”.

²⁶ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. VIII, p. 252–254; {261}: “...De bonis etiam conditionibus Christianorum regum beatus Augustinus, vº libro De ciuitate Dei, [V, 24, CC 47, 160], sic ait: Christianos imperatores et reges obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur; si se homines esse meminerunt; si suam [potestatem] ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam¹ faciunt; si Deum timent, diligunt, colunt; si plus amant illud regnum ubi non timent habere consortes; si tardius uindicant, facile ignoscunt; si tandem uindictam pro necessitate regende tuendeque reipublice, non pro saturandis inimiciorum odiis exerunt; si eandem ueniam non ad impunitatem iniquitatis sed ad spem correctionis indulgent; si quod aspere coguntur quandoque decernere, misericordie lenitate et beneficiorum largitate

A seguir, o *Doctor graciosus* fundamenta-se no tratado *Sobre os doze abusos*²⁷, então, supostamente atribuído a São Cipriano, bispo de Cartago²⁸, (ca. 200–258), cujo autor, na passagem, inicialmente, pergunta: como alguém que tem a obrigação de corrigir os súditos, não se emenda dos próprios defeitos?²⁹.

Depois, o Pseudo-cipriano afirma enfaticamente em que consiste a justiça dos governantes seculares, nas três dimensões em que ela implica, texto esse duma clareza meridiana que vale a pena ser transcrito:

“...Na verdade, a justiça do rei é não oprimir ninguém injustamente pelo poder; julgar com justiça um homem e seu próximo sem fazer acepção de pessoas; ser defensor dos estrangeiros, dos órfãos e das viúvas; proibir os furtos; punir os adultérios, não exaltar os iníquos; não alimentar os impudicos e os histriões, eliminar os ímpios da terra; não permitir que os parricidas e perjuros vivam, defender as igrejas, sustentar os pobres com esmolas, nomear homens justos para dirigir os negócios do reino, ter conselheiros anciãos, sábios e sóbrios, não dar atenção às superstições dos mágicos, adivinhos e pitonisas, dominar a sua ira, com coragem e justiça, defender pátria contra os inimigos, confiar em Deus em todas as coisas, não se orgulhar com a prosperidade, suportar todas as adversidades com paciência, ter a fé católica em Deus, não permitir que seus filhos procedam impiamente, fazer orações nas horas certas, não provar comida antes das horas apropriadas. ‘Ai da terra,

compensant; si luxuria tanto eis est6 castigatior quanto posset esse liberior; si malunt cupidatibus prauis [quam] quibuslibet gentibus imperare; et si hec omnia faciunt non propter ardorem inanis glorie sed propter caritatem felicitatis eterne; si pro suis peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo uero immolare non negligunt: tales Christianos imperatores dicimus esse felices interim spe, postea re ipsa futuros”.

²⁷ *Liber de XII abusionibus*, IX, PL 4, 956.

²⁸ Hodiernamente, graças aos estudos sobre a literatura e a filologia patrística, sabe-se que esse tratado não é de autoria de São Cipriano, martirizado em 258, à volta da peserguição do imperador Valeriano (253 –260) . Essa obra, é pois atribuída a um Pseudo-Cipriano.

²⁹ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. VIII, p. 252–254; {262}: “...Ciprianus autem in libro De duodecim abusionibus ait quod: “Nonus abusiois gradus est rex iniquus qui, cum iniquorum rector esse debuerit, in semetipso nominis sui dignitatem non custodit. Nomen regis intellectualiter hoc retinet, ut subiectis omnibus rectoris officium procuret. Sed qualiter alios corrigere poterit qui proprios mores ne iniqui sint non corrigit? Quoniam iustitia regis exaltabitur solum, et in ueritate solidantur gubernacula populorum” [Pr 16, 12].

cujo rei é um menino e cujos príncipes comem desde a manhã! [*Ecle.* 10, 16]...³⁰,

Mais adiante, ancorado na mesma fonte, Tiago adverte e alerta o rei: se ele não agir bem, dando um péssimo exemplo para seus herdeiros, posto que é o principal responsável por seu povo, por causa disso, já neste mundo será punido com as invasões dos vizinhos; com os fenômenos geológicos e com as oscilações climáticas bruscas, nocivos à agricultura, à pecuária, à pesca e ao comércio; os entes queridos não lhe sobreviverão; seus descendentes, talvez, não consigam manter nas mãos o trono que receberam e, pior do que tudo isso, na outra vida, irá ser merecidamente castigado por Deus.³¹

³⁰ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. VIII, p. 254–256; {262}: “...In quibus autem consistit regis iustitia subdit Ciprianus, dicens: “Iustitia uero regis est neminem iniuste per potentiam opprimere; sine acceptione personarum inter uirum et proximum suum iuste iudicare; aduenis et pupillis et uiduis defensor esse; cohibere furta; adulteria punire; iniquos non exaltare; impudicos et histriones non nutrire; impios de terra perdere; parricidas et periurantes uiuere non sinere; ecclesias defendere; pauperes eleemosinis alere; iustos super regni negotia constituere; senes et sapientes et sobrios consiliarios habere; magorum et ariolorum, pythonissarumque superstitionibus non intendere; iracundiam suam differre; patriam fortiter et iuste contra aduersarios defendere; per omnia in Deo confidere; prosperitatibus animum non eleuare; cuncta aduersantia patienter tollerare; fidem catholicam in Deum habere; filios suos non sinere impie agere; certis horis orationibus insistere; ante horas congruas non gustare cibum: ‘Vae enim terre, cuius rex puer est et cuius principes mane comedunt’”.

³¹ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. VIII, p. 256; {262-263}: “... Et subdit Ciprianus: “Hec regni prosperitatem in presenti faciunt et regem ad celestia regna perducunt. Qui uero regnum secundum hanc legem non dispensant multos nimirum aduersitates tollerant imperii. Idcirco enim sepe pax populorum rumpitur et offencicula etiam de regno suscitantur, terrarum quoque fructus diminuuntur et seruitia populorum prepediuntur. Multi et uarii dolores prosperitatem regni inficiunt. Carorum et liberorum mors tristitiam confert; hominum incursus prouincias undique uastant; bestie armentorum et pecorum greges dilacerant; tempestas aeris et hemispheria turbata terrarum fecunditatem et maris ministeria prohibent; et aliquando fulminum ictus segetes et arborum flores et pampinos exurunt. Super omnia, uero regis iniustitia non solum imperii presentis faciem fuscet, sed etiam filios suos et nepotes, ne post se regni hereditatem teneant, obscurat. Propter piaculum enim Salomonis, regnum domus Israel Dominus de manibus filiorum eius dispersit, et propter iustitiam Dauid regis lucernam de semine eius in Ierusalem reliquit...” [*IRg* 11–15, em particular, 11, 29–39].

De seguida, o Frade agostiniano recolhe de alguns trechos do *De summo bono*³² de Isidoro de Sevilha, seu pensamento acerca do tema em apreço e o assume como seu. Ensina o prelado hispalense que, apesar da eminente posição que ocupa, inspirando-se no exemplo de Davi e na condição humana, o rei deve ser humilde, respeitar as próprias leis que decreta, dar bons exemplos aos seus súditos, não prejudicá-los, nem oprimi-los muito menos dominá-los, antes, deve prover todas as necessidades deles. Igualmente, deve saber que não está isento de seguir as normas da religião cristã e, por esse motivo, tem as obrigações guardar integralmente a fé e conservar os bons costumes³³.

Um pouco mais adiante, é com base numa passagem do *De sacramentis fidei*³⁴ de Hugo de São Vitor que Tiago de Viterbo amplia seus ensinamentos no que concerne a como o rei deve praticar a justiça em relação aos seus súditos e, em vista do contexto histórico ao qual fizemos referência páginas acima, a passagem escolhida parece estar endereçada diretamente a Felipe IV, pois, se refere mais especificamente ao comportamento do rei no tocante aos eclesiásticos. Com efeito, mesmo que tenham cometido um delito meramente secular, por exemplo, um furto,

³² *Sententiae (De summo bono)*, III, 49, PL 83, 720–721, 723.

³³ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. VIII, p. 256–258; {263–264}: “...Ysidorus quoque, tertio libro De summo bono, sic ait: ‘Qui recte utitur regni potestate ita se prestare omnibus debet ut, quanto magis honoris celsitudine claret, tanto semetipsum mente humiliet, proponens sibi exemplum humilitatis David, qui de suis meritis non tumuit sed humiliter sese deficiens dixit: ‘Vilis incedam et uilis apparebo ante Deum qui elegit me’. [2Sm, 6, 21–22]. Et post: ‘Qui recte utitur regni potestate formam iustitiae factis magis quam uerbis instituit. Nulla prosperitate erigitur, nulla aduersitate turbatur, non innititur propriis uiribus nec a Domino recedit cor eius’. Et post: ‘Dedit Deus principibus presulatum pro regimine populorum, et illis eos preesse uoluit cum quibus una est eis nascendi moriendique conditio. Prodesse ergo debet populis principatus, non nocere, nec dominando premere sed condescendendo consulere ut uere sit hoc potestatis insigne; et domo Dei utantur pro tuitione membrorum Christi. Membra quippe Christi fideles sunt populi, quos dum ea potestate quam accipiunt optime regunt, bonam utique uicissitudinem Deo largitori restituunt’. Et post in alio quodam capitulo: ‘Sub religionis disciplina seculi potestates subiecte sunt, et, quamuis culmine regni sint preediti uinculo, tamen fidei tenentur adstricti, ut et fidem Christi suis legibus predicent et ipsam fidei predicationem bonis moribus conseruent’. Iustum enim est principem legibus obtemperare suis, et tunc iura sua ab omnibus custodienda existimet, quando et ipse illis reuerentiam prebet. Iusta quoque est eorum uocis auctoritas, si quod populis prohibent sibi licere non patiantur...”.

³⁴ *De sacramentis fidei*, II, 8, PL, 176, 420–422.

o monarca não tem o direito de obrigá-los a comparecer ao seu tribunal, seja porque gozam do privilégio de foro, seja porque, é de sua responsabilidade julgar apenas os leigos; igualmente, não deve avocar à sua corte e jogar as causas espirituais, mesmo que os demandantes sejam leigos, porque tais causa são da alçada dos dignitários eclesiásticos; deve respeitar as igrejas, capelas, cemitérios, lugares costumeiros de asilo e, não mandar aprisionar ninguém que aí esteja refugiado, caso contrário, junto com seus oficiais, estará cometendo o pecado de sacrilégio; deve guardar e fazer que seus súditos guardem os domingos e dias santificados, não ordenando a cominação de castigos e suplícios nesses dias, nos quais, sendo misericordioso, antes, deve perdoar do que punir³⁵.

Finalmente, estribado num passo do *Comentário ao Apocalipse*³⁶, de Ricardo de São Vitor, o qual transcreve e, algumas frases dos livros sapienciais da Bíblia, O *Doctor gratiosus* faz uma última advertência aos maus governantes: devem ter sempre presente que acima de si e de Quem receberam seu poder, há um Deus justo que, ainda que tarde a agir, haverá de puni-los neste e no outro mundo, por causa das inúmeras maldades e iniquidades que cometem contra súditos e, igualmente adverte o povo, afirmando que, algumas vezes, devido ao seu mau comportamento, a fim de castigá-lo, durante um certo tempo, Deus permite que seja governado por tiranos. O caminho para safar-se dessa situação é fazer o bem ao próximo e evitar cometer pecados³⁷.

³⁵ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. VIII, p. 258–260; {264–265}: “... Hugo autem de Sancto Victore, de terrena potestate loquens in libro De sacramentis, ostendit que debeat observare terrena potestas in exercenda iustitia. Debet enim observare personam, quia ei non licet in clericum seu ecclesiasticam personam manum mittere, sed solum in laicam. Debet observare causam, ut ecclesiastica negotia examinanda non suscipiat, sed tantum secularia. Debet observare modum et mensuram, ut quamlibet culpam puniat congrua et conuenienti pena. Debet observare locum, ut loca sacra uiolare non presumat et confugientibus ad illa, etiam reis et pro suis sceleribus condemnandis, inordinate uiolentiam non inferat. Debet observare tempus, ut sacris et solemnibus diebus reuerentiam exhibeat. Quando et hiis parcendum est, quibus pro culpis suis supplicia debentur. Vnde in exercendo iudicio et proferenda sententia attendi debet loci et temporis conuenientia. Hiis ergo modis secularis potestas iustitiam exercere debet, legum instituta sequens et nihil preter iustitiam et ueritatem approbans in iudicando...”.

³⁶ *In Apocalypsim*, I, c. II, PL 196, 698; Is 3, 24.

³⁷ R.W. Dyson, ob. cit., II, c. VIII, p. 258–260; {265–267}: “...Denique, propter malos reges qui tyranni nunc dicuntur, licet olim omnes reges dicerentur tyranni, quia rex grece latine

dicitur tyrannus, addendum est ad eorum correctionem id quod Riccardus de Sancto Victore super illud Apocalypsis i^o [5], ‘princeps regum terre’, sic ait: ‘Sunt quidam regum qui Summo Principi adherere contemnunt; qui acceptam ab ipso potestatem secundum ipsum exercere nolunt; qui in subditos seuiunt et eos deuorant; et quod supra se Principem habeant, qui eripit inopem de manu fortiorum eius egenum et pauperem a diripientibus eum, minime pensant: quos Princeps regum ad exercitationem et purgationem electorum ad tempus seuire permittit, sed in tempore retributionis eos de hac seuitia grauiter iudicabit’. [*Sb* 6–7]. Nam potentes potenter tormenta patientur, et fortioribus fortior instat cruciatus. ‘Redeant ergo tales reges, si tamen reges, ad conscientiam, et quod super se Principem habeant, cui de actibus suis sunt reddituri rationem, recognoscant, qui, sicut potest conferre potestatem, sic potest et auferre. Balteum enim regum dissoluit Dominus, et precingit fune renes eorum’. [*Jb* 12, 18]. Et alibi scriptum est: ‘Sedes ducum superbiorum destruxit Deus et sedere fecit miles pro eis’, [*Ecl.*, 10, 17] ut ex pluribus exemplis in sanctis scripturis colligi potest. Sed interdum peccata populi merentur tales reges, uel potius tyrannos, ut sacra eloquia testantur. Abstineat ergo populus a culpa, ut liberetur a tyrannorum plaga”.

Il contributo del Medioevo alla nascita della moderna storiografia filosofica

Gregorio Piaia
Univ. de Pisa

Il titolo di questa relazione suona accattivante o addirittura lusinghiero per i medievisti, sempre pronti a porre in risalto l'apporto del pensiero medievale alla genesi della modernità, ma potrebbe suscitare qualche perplessità fra i non medievisti, per un motivo molto semplice: nell'età di mezzo non si riscontra la presenza di un autonomo genere letterario quale la "storiografia filosofica", a meno che non ci si riferisca alle compilazioni composte sul modello delle *Vite* laertziane, di cui circolava una *versio antiqua*. Ma è noto che la grande svolta nella fortuna di Diogene Laerzio nell'Occidente latino si avrà solo con la traduzione latina del camaldolese Ambrogio Traversari, completata nel 1433 e data alle stampe a Roma nel 1472 e poi a Venezia nel 1475, nel 1490, nel 1493 e nel 1497, e ancora a Brescia nel 1485 e a Bologna nel 1495¹. E col Traversari, vissuto nella Firenze di Cosimo de' Medici, siamo ormai in pieno umanesimo: quell'umanesimo che grazie alla sua intensa attività filologico-erudita fornì materiali assai più vasti e attendibili di quelli di cui disponevano i dotti medievali e dai quali avrebbe preso avvio nel corso del Seicento la moderna storiografia filosofica². Ho già avuto modo di esaminare l'atteggiamento dei medievali verso il passato della filosofia in un libro che grazie ad alcuni amici brasiliani ed argentini ha avuto l'onore di essere tradotto in portoghese e in castigliano³. Vorrei ora ripartire dalla pagine conclusive di questo

¹ Cfr. Tiziano Dorandi, *Laertiana. Studies on the Transmission and History of the Text of Diogenes Laertius' Lives of Eminent Philosophers / Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle "Vite dei filosofi" di Diogene Laerzio*, Berlin - New York, W. de Gruyter, 2009; Ilario Tolomio, "Editions of Diogenes Laertius in the Fifteenth to Seventeenth Centuries", in Giovanni Santinello (cur.), *Models of the History of Philosophy*, Vol. I: *From Its Origins in the Renaissance to the "Historia Philosophica"*, Dordrecht, Kluwer, 1992: 154-160.

² Cfr. Luciano Malusa, "Renaissance Antecedents to the Historiography of Philosophy", in *Models of the History of Philosophy*, I: 1-65.

³ Gregorio Piaia, "*Vestigia philosophorum*". *Il medioevo e la storiografia filosofica*, Rimini, Maggioli, 1983 (*Entre história e imaginário. O passado da filosofia na Idade Média*, trad. de Marcos Roberto Nunes Costa e Luis Alberto De Boni, apresentação de Luis Alberto De

libro per approfondire il tema alla luce del binomio concettuale tradizione/innovazione che è al centro di questo XIV Congresso latino-americano di filosofia medievale.

Torno dunque al titolo della mia relazione e alle perplessità che esso suscita. In effetti, se si tiene presente lo sviluppo assunto in età moderna dalla storiografia filosofica e culminante nella identificazione hegeliana di filosofia e di storia della filosofia, può apparire pretenzioso rivendicare al medioevo un ruolo di “contributore”. In realtà, come ho cercato di mostrare, lungo tutta l’età di mezzo circolava “un nucleo cospicuo di materiali storico-filosofici, inserito entro differenti contesti formali e utilizzato con motivazioni diverse, ma omogeneo e ben ordinato quanto alla sua struttura interna”⁴. Insomma, non esisteva un autonomo genere letterario, riconosciuto come tale, ma la “cosa” c’era ed era culturalmente attiva, anche se “nascosta” all’interno di altri generi letterari, dalla cronaca universale di Ottone di Frisinga e dai poemi didascalici come l’*Entheticus de dogmate philosophorum* di Giovanni di Salisbury alle trattazioni dottrinali (come la *Summa philosophiae* dello ps. Grossatesta o l’*Opus maius* di Ruggero Bacone) ed enciclopediche (Vincenzo di Beauvais), fino alle compilazioni di Geremia da Montagnone, dello ps. Burleus e di Giovanni di Galles. Prima di chiederci quale sia stato il contributo offerto da questa variegata produzione, dobbiamo però porci un’altra domanda, che si rivela più complessa ed insidiosa: che cosa si intende per “moderna” storiografia filosofia, e qual è il suo comune denominatore al di là delle differenti premesse teoriche e metodologiche? E in che modo si pone di fronte alla storiografia filosofica antica, ossia la “tradizione”, dalla quale intende distinguersi ma di cui non può fare a meno perché costituisce pur sempre una fonte imprescindibile del lavoro storico-filosofico? Solo rispondendo a tali quesiti è possibile impostare correttamente il discorso sull’effettivo contributo offerto dal medioevo e sul duplice ruolo da esso svolto: trasmettitore dell’eredità culturale

Boni, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2006; *Huellas de los filósofos. La comprensión medieval de la historia de la filosofía*, traducción Valentín Cricco, Jorge Mario Machetta, prólogo Francisco Bertelloni, Buenos Aires, Biblos, 2013). Su questo tema si veda pure Gregorio Piaia (cur.), *Dossografia e vite dei filosofi nella cultura medievale*, in *Medioevo* 16, 1990; Thomas Ricklin, “La mémoire des philosophes. Les débuts de l’historiographie de la philosophie au Moyen Âge”, in Agostino Paravicini Bagliani (cur.), *La mémoire du temps au Moyen Âge*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2005: 249-310.

⁴ Piaia, “*Vestigia philosophorum*”: 14.

antica e innovatore, ovvero preparatore anche in campo storico-filosofico di quella che sarà poi la “modernità” nel senso pregnante del termine.

A questo punto dobbiamo chiederci quando e con quali caratteristiche sia nata la moderna storiografia filosofica. Al riguardo Benedetto Croce non aveva dubbi: se la modernità viene intesa in senso forte, ossia filosoficamente, la storiografia filosofica “compare in modo degno solo nell’Ottocento, con lo Hegel”, in quanto essa richiede “una mente filosofica che accolga criticamente i concetti dei filosofi precedenti e con questa trattazione determini il significato e il luogo di ciascuno di essi nello svolgimento del pensiero che la mente filosofica viene, in quell’atto stesso, proseguendo”⁵. In questa prospettiva la storiografia erudita del Sei-Settecento risulta esclusa dalla vera modernità. In realtà, se mettiamo da parte le pregiudiziali di ordine teoretico, è proprio intorno alla metà del Seicento che si afferma una storiografia filosofica che possiamo definire a pieno titolo “moderna”, perché essa presenta forti tratti innovativi rispetto alla tradizione, ovvero al modo antico di “fare storia della filosofia”. Questo modo antico, com’è noto, era imperniato su tre distinti generi letterari: la dossografia, che offriva una ordinata presentazione delle «opinioni» dei filosofi raccolte per temi; la biografia, che aveva per oggetto la vita, l’indole, le opere e le massime dei singoli filosofi; infine il genere diadochistico, imperniato sulla successione (*diadokè*) degli scolarchi all’interno delle diverse scuole filosofiche. L’iniziatore di questa «storiografia delle scuole» fu Sozione di Alessandria (III-II sec. a.C.), cui si deve la distinzione – rimasta in auge fino al sec. XIX – fra due grandi scuole del pensiero greco, la Ionica e l’Italica⁶. E altresì noto che la cospicua letteratura storico-filosofica prodotta in età antica finì in gran parte perduta (basti pensare all’opera dossografica di Aezio)⁷, con la conseguente valorizzazione delle poche opere sopravvissute, risalenti per lo più all’età imperiale e tardo-antica, *in primis* la già menzionata *Raccolta delle vite e delle dottrine dei filosofi* di Diogene Laerzio (sec. III d.C.). Preceduta da un prologo in cui fra l’altro si rivendica – contro Sozione di Alessandria – l’origine greca e non «barbara» della

⁵ Benedetto Croce, “La ‘Storia della filosofia’ del padre Buonafede”, in Id., *La letteratura italiana del Settecento. Note critiche*, Bari, Laterza, 1949: 225.

⁶ Cfr. Mario dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, Milano, Bocca, 1950; Giuseppe Cambiano (cur.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, Tirrenia, 1986; Aldo Brancacci (cur.), *Philosophy and Doxography in the Imperial Age*, Firenze, Olschki, 2005; Id., *Studi di storiografia filosofica antica*, Firenze, Olschki, 2008.

⁷ Cfr. Aëtiana. *The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, by Jaap Mansfeld and David. T. Runia, Leiden-Boston, Brill, 1997-2009, voll. 3.

filosofia, quest'opera fonde insieme il genere biografico e quello diadochistico. Divisa in dieci libri (i primi sette sulla filosofia ionica, i rimanenti tre su quella italica), essa è costruita su uno schema ricorrente: di ogni filosofo Diogene Laerzio segnala la stirpe, il luogo di nascita, il carattere, le massime e i detti, la cronologia, il modo in cui ha lasciato questa vita, le invenzioni, gli aneddoti, le lettere, una sintesi delle dottrine, il testamento (qualora ci sia) e infine gli eventuali omonimi⁸.

La filosofia, dunque, come prodotto eminentemente greco (il termine stesso è di conio ellenico), per cui la sua storia coincide praticamente con quella che per noi è la storia della filosofia antica, con una eventuale introduzione (non indispensabile) sulla cosiddetta filosofia "barbara" degli antichi Egizi, Caldei, Persiani, Celti ecc. e un'eventuale appendice sui filosofi romani, che hanno fatto proprio il pensiero dei Greci. È questo lo schema che gli umanisti ereditano dal mondo antico e che trasmettono agli eruditi secenteschi, ispirando alcune fra le maggiori opere di storia della filosofia apparse nel corso del secolo. Apriamo ad es. la celebre *History of Philosophy* (Londra 1655-1662) di Thomas Stanley, che è solitamente posta agli inizi della moderna storiografia filosofica: in realtà essa è "moderna" in senso puramente cronologico oppure nel senso che mette a frutto il lavoro filologico degli umanisti (lo Stanley era un letterato e filologo e non un filosofo), ma il suo impianto rimane quello classicista, come appare dal titolo completo dell'opera (*History of Philosophy: Containing the Lives, Opinions, Actions and Discourses of the Philosophers of Every Sect*) e dalla sua articolazione interna, che nell'edizione del 1701 presenta 19 sezioni: una sui Sette Sapienti, sette sulla scuola Ionica, cinque sulla scuola Italica e le rimanenti sui filosofi e sulle dottrine dei Caldei, dei Persiani e dei Sabei⁹. Questa stessa limitazione cronologica all'età antica si ritrova, ad es., nei *De philosophia et philosophorum sectis libri duo* (1657-1658) del celebre filologo Iohannes Gerhard Vossius e nella *Historia philosophica* (1674) dell'olandese Abraham de Grauw¹⁰.

Diverso, anche se il titolo all'inizio sembra del tutto simile, è l'impianto dell'opera di Georg Horn, che è contemporanea alla *History of Philosophy* dello

⁸ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, Milano, TEA, 1991: XVIII.XIX; si veda pure il numero monografico della rivista *Elenchos* 8, N. 1-2, 1986, dedicato a *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*.

⁹ P. 182

¹⁰ Cfr. Luciano Malusa, "The First General Histories of Philosophy in England and the Low Countries", in *Models of the History of Philosophy*, I: 163-203, 222-235, 259-278.

Stanley: *Historiae philosophicae libri VII, quibus de origine, sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur* (Leida 1655). La novità sta nel finale del titolo (*ab orbe condito ad nostram aetatem*), che fa corrispondere la storia della filosofia all'intero corso della storia umana: una evidente trasposizione al più ristretto ambito storico-filosofico dell'impianto della *historia universalis*, di cui lo Horn era docente all' università di Harderwick (nella Gheldria) e poi di Leida¹¹. Ma questa dilatazione cronologica – è qui il punto – implica una mutazione radicale nel modo di guardare alla figura del “filosofo” e quindi alla “filosofia”: la filosofia non è un'attività propria solo dei Greci, cui fanno corona i “Barbari” e i Romani, ossia il “prima” e il “dopo”, ma si ritrova in tutte le epoche, anche le più remote sino a risalire allo stesso Adamo, *primus parens* e *primus sapiens*, e si sviluppa poi sino ai nostri giorni, con alti e bassi ma senza soluzioni di continuità. Con buona pace dell'ellenocentrico Diogene Laerzio, che rivendicava ai Greci l'origine non solo della filosofia ma della stessa stirpe umana, la filosofia non è più un patrimonio esclusivo di un certo popolo e di una certa epoca, ma, in quanto *sapientia*, è patrimonio dell'umanità tutta e ha un suo ruolo ben preciso nella *historia salutis*. Non a caso l'esplicita indicazione dell'arco cronologico ricompare nel titolo della maggiore storia settecentesca della filosofia, nella quale l'eredità della teologia agostiniana della storia e della cultura s'intreccia con l'idea ormai illuministica di una ragione universalmente diffusa in tutte le epoche e in tutte le nazioni¹².

È qui che, finalmente, entra in scena l'età di mezzo, giacché questa mutazione non è avvenuta di punto in bianco ad opera di Georg Horn, ma è l'esito di un percorso lunghissimo che aveva avuto inizio 1500 anni prima con il confronto/scontro/incontro tra il messaggio cristiano e la filosofia pagana, bollata da Tertulliano quale «matrice di eresie» e inserita invece da Agostino (nell'ottavo libro del *De civitate Dei*) in una ricostruzione ad un tempo critica e progressiva: una ricostruzione che è già un abbozzo di storia della filosofia e che ha il suo culmine in Platone, il filosofo – come avrebbe poi cantato il Petrarca sulle orme dell'Ipponense – «che 'n quella schiera andò più presso al segno/ al qual aggiunge cui dal Cielo è dato» (ossia che fra la schiera dei pagani maggiormente si avvicinò alle verità che

¹¹ Ibid., 236-259.

¹² Cfr. Johann Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsiae, Breitkopf, 1742-1744.

Dio avrebbe poi rivelato ai cristiani).¹³ Mi limito qui a evidenziare alcuni momenti significativi di tale percorso. L'eco della condanna emessa a suo tempo da Tertulliano è ben viva, ad es., in Isidoro di Siviglia: non è casuale che nel *De haeresibus*, risalente agli anni 612-615, l'elenco delle eresie dell'Antico e del Nuovo Testamento preceda la rassegna sulle scuole filosofiche greche, divise in Platonici, Epicurei, Stoici, Accademici e "Matematici" o astrologi. In maniera analoga, nelle *Etymologiae* (8, 6) il capitolo "De philosophis gentium" è collocato fra il capitolo sulle eresie dei giudei e dei cristiani e i capitoli sulla cultura letteraria e la religione dei pagani. È interessante notare come Isidoro riprenda qui da Cicerone, tramite Lattanzio, la tesi che Talete avesse una concezione spirituale e non corporea di Dio, differenziandosi così da Agostino; però il capitolo si chiude, significativamente, con il riferimento al nesso filosofi-eretici: «Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur, idem retractatus implicantur», sentenza Isidoro dopo aver ricordato le eresie derivate in ambito cristiano da Platone, dagli Stoici, da Epicuro e da Eraclito¹⁴.

Questo atteggiamento di condanna o quanto meno di diffidenza, diffuso nell'alto medioevo¹⁵, induce a considerare i filosofi greci come un territorio circoscritto o addirittura recintato, ricco di frutti pregiati ma pericolosi se non velenosi. Ma se ci spostiamo alla metà del sec. XII, nella Parigi della scuola di San Vittore, l'atmosfera intellettuale è assai diversa. Prendiamo, ad es., il *Fons philosophiae*, un poemetto in cui Goffredo di San Vittore ripercorre la sua formazione culturale e spirituale svolta attraverso le sette arti liberali e poi la teologia, intesa come studio della *sacra pagina*. Qui, dopo un breve accenno alla grammatica, Goffredo tratta in dodici strofe "De antiquis magistris dialecticae" (Aristotele e Porfirio) per poi dedicare sette strofe alla cosmologia di Platone (è il Platone del *Timeo* naturalmente), che viene presentato come un rivale di Aristotele, da cui lo dividono due questioni di astronomia e la questione degli universali, ed è in tale contesto che si fa menzione anche di Boezio, Macrobio e Marziano Capella. Ma, data la grande attualità e rilevanza delle discussioni sulla dialettica, Goffredo non si limita a ricordare questi

¹³ Francesco Petrarca, *Trionfo della Fama*, III, 5-6, in Id., *Rime. Trionfi e poesie latine*, a cura di Ferdinando Neri et al., Milano-Napoli, Ricciardi, 1951: 543. Cfr. Gregorio Piaia, "La 'filosofica famiglia' nella poesia allegorica medievale", in Id., *Talete in Parnaso. La storia dei filosofi e le belle lettere*, Padova, Cleup, 2013: 43.

¹⁴ Cfr. Piaia, "Vestigia philosophorum": 32-34.

¹⁵ Cfr. Armando Bisogno, "Sententiae philosophorum". *L'alto medioevo e la storia della filosofia*, Roma, Città nuova, 2011.

tre maestri del medioevo: prima di passare alla retorica egli riserva ben tredici strofe al tema «De modernis philosophis et primum de nominalibus et realibus», menzionando il nominalista *Parvipontanus* (Adam du Petit-Pont) e i realisti Gilberto Porrettano, Roberto di Melun e Alberico (*Albricanus*), ai quali non risparmia le critiche¹⁶. “De modernis philosophis”: questa semplice espressione rivela che l’importanza assunta dalle questioni dialettiche nell’insegnamento parigino ha ormai stabilito un rapporto di continuità tra i filosofi greci e i *magistri* contemporanei. Il “recinto” è stato abbattuto e sono poste le premesse per una storia “generale” della filosofia “usque ad nostram aetatem”.¹⁷

Un esempio in tal senso ci è offerto nella seconda metà del Duecento dalla *Summa philosophiae* dello pseudo Grossatesta, un compendio dottrinale che presenta però anche uno schizzo storico-filosofico che si può ben considerare un preannuncio di quelle introduzioni a carattere storico che troveremo poi sempre più frequenti nei trattati di filosofia a partire dalla fine del Cinquecento. Questo schizzo è in verità assai scarno, ma il messaggio è chiaro ed eloquente. L’autore distingue quattro periodi: il primo è quello dei “primi philosophantes” (i Caldei) e va dal tempo di Noè a Ciro il Grande; il secondo arriva ad Alessandro Magno e comprende i “Graeci philosophantes”, ripartiti nelle due scuole, Ionica e Italica; il terzo va dalla conquista romana della Grecia fino alla prima espansione araba dopo la morte di Maometto, al tempo dell’imperatore Eraclio; l’ultimo è intitolato “De philosophis magis famosis Arabicis vel Hispanis et aliis eis vel contemporaneis vel succedentibus etiam Latinis” ed è naturalmente il più interessante, malgrado la sua brevità. Troviamo qui una serie di filosofi arabi ed anche ebrei (Maimonide e *Rabbi Moyses*, ovvero Pedro Alfonso) e cristiani. Questi ultimi formano una schiera assai composita di traduttori dall’arabo (Platone Tiburtino, Costa ben Luca, Domenico Gundissalvi, Costantino Africano) e di autori di opere scientifiche (Teofilo Protospatario, *Macer Floridus*)¹⁸. Di “filosofico”, si dirà, v’è ben poco, e ogni caso si tratta di autori non certo contemporanei, quasi che si avesse ritegno a spingersi

¹⁶ Godefroy de Saint-Victor. *Fons philosophiae*, texte publié et annoté par Pierre Michaud-Quantin, Namur-Louvain-Lille, Godenne-Nauwelaerts-Giard, 1956: 15-17 e 40-45.

¹⁷ Sulla nozione di *philosophus* in età medievale cfr. Marie-Dominique Chenu, “Les ‘philosophes’ dans la philosophie chrétienne médiévale, a cura di Giacinta Spinosa, Firenze, Olschki, 2001: 101-114.

¹⁸ “Summa philosophiae Roberto Grosseteste ascripta”, in Ludwig Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Münster, Aschendorff, 1912 (BGPhM, 9): 279-280.

troppo avanti nel tempo. Sembra che per lo pseudo Grossatesta i pensatori veri e propri dell'Occidente latino siano i «theologi» (cui è riservata un'apposta sezione, che si chiude con Ugo e Riccardo di San Vittore), mentre ai «philosophi» cristiani è riservato un ruolo collaterale, quasi di supporto alla conoscenza dei filosofi arabi. Ma la conclusione di questo quadro storico riserva delle sorprese: l'autore dichiara che vi sono altri filosofi di valore, di cui non conosce il nome o che è preferibile passare sotto silenzio (forse allude a eretici come Berengario di Tours o Amalrico di Bène), e si risolve infine a fare alcuni nomi di “filosofi esimii” che appartengono al secolo corrente:

“Sunt et alii quam plures eximiae philosophiae viri, quorum etsi philosophiam inspexerimus, nomina tamen vel ignoramus vel non sine causa reticemus, quamquam et Iohannem peripateticum et Alfredum modernioresque Alexandrum minorem atque Albertum Coloniensem praedictorem philosophos eximios censendos reputemus, nec tamen pro auctoritatibus habendos”¹⁹.

A parte “Iohannes peripateticus” (di incerta identificazione) e Alfredo di Sareshel (vissuto a cavallo del 1200 e traduttore dall'arabo dell'inizio dei *Meteorologica* di Aristotele), i personaggi più interessanti sono naturalmente il francescano Alessandro di Hales (morto nel 1245) e il domenicano Alberto Magno, che sarebbe morto in età avanzata nel 1280. Si tratta di autori decisamente contemporanei dato che la *Summa philosophiae*, collegata alla scuola di Oxford, è fatta risalire agli anni sessanta del Duecento, e che vengono ascritti tra i “philosophi esimii” benché fossero anche celebri teologi. Certo, lo pseudo Grossatesta s'affretta a precisare che questi «moderniores», in quanto tali, non si possono considerare alla stregua di *auctoritates* (una qualifica che spetta solo agli *antiqui*), ma quel che preme qui rilevare è che dall'insieme della trattazione emerge l'idea di una completa storia della filosofia, che va dai Caldei «usque ad nostram aetatem». Di sicuro lo Horn non conosceva la *Summa philosophiae*, che non è citata neppure nel capitolo «Mediae aetatis auctores historiae nostrae philosophicae» della prima grande rassegna bibliografica di fonti e studi sulla storia della filosofia, pubblicata da Johann Jönsen in quello stesso giro d'anni (1659).²⁰ È ad ogni modo significativo

¹⁹ Ibid., 280.

²⁰ Ioannis Jonsii Holsati *De scriptoribus historiae philosophicae libri IV*, Jenae, apud Viduam Meyerianam, 1716² (rist., Stern, Düsseldorf, 1968): 106-111.

che nel clima intellettuale oxoniense del secondo Duecento fosse già operante lo schema di una storia “generale” della filosofia.

La ripartizione –adottata dallo pseudo Grossatesta– del procedere del pensiero in quattro epoche fa balzare in primo piano un altro tratto fortemente innovativo della moderna storiografia filosofica: la periodizzazione, che era assente nella storiografia antica, imperniata sulla ripartizione per scuole o “sette”. In effetti l’estensione dell’indagine sui filosofi all’intero corso storico del genere umano comporta l’adozione di una scansione cronologica, ovvero di una serie di grandi “contenitori” entro cui raccogliere la materia; ed è all’interno di questo schema più generale che rispunta, almeno nel caso della filosofia greca, lo schema classico della divisione per «sette». Il modello per la periodizzazione storico-filosofica è ovviamente offerto dalla storia universale, che è uno dei generi letterari più diffusi nel medioevo e che grazie soprattutto a s. Agostino si era caricata di una forte valenza teologica, nella misura in cui essa si collegava alla *historia salutis*. Gli autori secenteschi di storie generali della filosofia, quasi tutti protestanti, sono assai sensibili a questa impostazione di lontana matrice agostiniana e sono assai attenti alla periodizzazione, ma anche in questo caso sono stati preceduti dai medievali²¹. Nel celebre *Chronicon* di Ottone di Frisinga († 1158), che ha come sottotitolo, non dimentichiamolo, *sive Historia de duabus civitatibus*, i capitoli 5, 7 e 8 del libro II sono dedicati ai filosofi greci e in particolare all’Aristotele logico, che Ottone aveva avuto modo di studiare a Parigi. Questi riferimenti trovano la loro cornice teorica nel prologo al libro III, in cui Ottone riprende il tema patristico della *praeparatio Evangelica*: nel grandioso disegno della Provvidenza la “sapientia philosophorum” ha un compito essenziale, in quanto ha contribuito, insieme con la “virtus Romanorum”, a rendere i tempi maturi per la comparsa del *Verbum* incarnato²².

²¹ Cfr. Gregorio Piaia, “I filosofi nel tempo e le età della filosofia - L’apporto del medioevo alla periodizzazione storico-filosofica”, *Scintilla. Revista de filosofía e mística medieval*, 4, N. 2, 2007: 125-136.

²² Ottonis Ep. Frisingensis *Chronicon*, 3, Prol., MGH SS 20: 170: «Deinde paulatim crescente ac proficiente, tam ex societate hominum simul commanentium, quam ex collatione eorundem ad leges condendas sapientia, philosophorumque mediante doctrina, cum, ut dixi, iam totus mundus tam virtute Romanorum inclinatus, quam sapientia philosophorum informatus fuisset, essentque hominum ingenia ad altiora vitae praecepta habilia capessenda, Salvatorem omnium in carne apparere novasque mundo leges condere decuit». Cfr. Piaia, Huellas: 45-51.

In tema di periodizzazione la stretta dipendenza dalla *historia universalis* è evidente, ad es., nelle sezioni dello *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais che sono riservate ai filosofi e che, una volta estrapolate e unite insieme, vengono a costituire un'ampia storia della filosofia. Qui l'articolata scansione temporale (ben nove periodi, da Mosé fino all'imperatore Lucio Settimio Severo, morto nel 211) ricalca negli ultimi cinque periodi la storia di Roma a partire da Giulio Cesare²³. Più autonoma e assai più interessante è la già menzionata quadripartizione nella *Summa philosophiae* dello pseudo Grossatesta, ove il riferimento ai grandi personaggi ed eventi della storia universale offre uno schema organico entro cui raccogliere la schiera dei filosofi. Se la prima epoca comprende quella che potremmo definire la "preistoria" della filosofia a partire dalla fine del diluvio universale, la seconda coincide con il periodo propriamente classico o ellenico, fino ad Aristotele, maestro di Alessandro Magno. Alla filosofia dell'età ellenistica e imperiale si riferisce la terza epoca, che abbraccia i pensatori di lingua sia greca sia latina e che viene prolungata, ben al di là della caduta dell'Impero romano d'Occidente, «usque ad tempora Arabum philosophantium»²⁴. Lo pseudo Grossatesta non poteva certo immaginare che con tale scelta originale e innovativa, che non trova riscontro nella storiografia filosofica del Sei-Settecento, egli anticipava di ben sei secoli e mezzo la celebre e discussa tesi dello storico belga Henri Pirenne (*Mahomet et Charlemagne*, 1937), che spostava la fine del mondo antico all'avanzata dei musulmani lungo le sponde del Mediterraneo e alla conseguente rottura della secolare unità del romano *Mare nostrum*. In realtà nello pseudo Grossatesta questa periodizzazione non nasce da considerazioni di ordine storico, bensì storico-filosofico, ossia dalla consapevolezza del ruolo di primo piano svolto dai filosofi arabi, rispetto ai quali i filosofi cristiani figurano, come s'è visto, come dei semplici traduttori o commentatori.

Ma le sorprese da parte degli autori medievali in fatto di periodizzazione non sono finite. Lungi dall'esaurirsi in un semplice contenitore cronologico, la periodizzazione assume talora il carattere di una vera e propria "filosofia della storia della filosofia", facendo intravedere, sia pure in una prospettiva di lunga durata, la grandiosa costruzione dialettica con cui Hegel avrebbe "spiegato" il procedere storico (e geografico) della filosofia dall'antica Grecia sino alla Germania del suo tempo. Mi riferisco alla decima ed ultima sezione del *Compendiloquium* (o *Florilegium*) *de vita et dictis illustrium philosophorum* del francescano Giovanni di

²³ Cfr. Piaia, "I filosofi nel tempo": 129-130.

²⁴ "Summa philosophiae": 279.

Galles ovvero *Johannes Guallensis*, vissuto nel sec. XIII. L'opera, stampata per la prima volta a Venezia nel 1496, fu ristampata a Lione e a Strasburgo nel 1511 e 1518, e poi dall'erudito francescano Luca Wadding a Roma nel 1655, lo stesso anno in cui apparvero la *Historia philosophica* dello Horn e il primo volume della *History of Philosophy* dello Stanley. Intitolata "De locis, in quibus floruerunt studia Philosophorum", l'ultima sezione si ispira al tema, sorto in età carolingia, della *translatio studii*, ovvero del passaggio del sapere da un luogo all'altro e da una nazione all'altra. Come osservò a suo tempo il Gilson, all'origine di tale idea v'erano "la coscienza ch'ebbe il medioevo d'essere l'erede di un'antica cultura morale e intellettuale, la fierezza di averne ricevuto il deposito, l'inquietudine ch'essa possa smarrirsi o corrompersi"²⁵. Al pari dell'*imperium*, anche la sapienza si è dunque progressivamente trasferita da oriente ad occidente, seguendo il corso del sole: nata in Egitto grazie ad Abramo, che vi portò le arti del quadrivio, la sapienza si è spostata in Grecia e quindi a Roma, e da qui a Parigi. Ma Giovanni, oltre ad essere gallese, aveva studiato ad Oxford e l'arcipelago britannico, guarda caso, sorge ad occidente della "douce France"; ed ecco che nella conclusione Giovanni riprende dal *De naturis rerum* di Alessandro Neckam la profezia del mitico mago Merlino secondo cui la sapienza si sarebbe trasferita oltre la Manica, "ad Vada Boum", cioè ad Oxford, per passare in seguito in Irlanda, in quello che allora era l'estremo occidente²⁶. A nostra volta potremmo oggi proseguire questo itinerario e spostare la "sapienza" a Harvard o a Princeton, sulla costa atlantica del Nuovo Mondo, e poi alla grandi università della California, sulla costa occidentale, di fronte al Giappone e alla Cina...

Il quadro delineato qui dal Guallese può far sorridere, però è un abbozzo di "geostoria della filosofia" quello che ci viene offerto nelle ultime pagine del *Compendiloquium*. Giovanni non è certo l'inventore della *translatio studii*, un tema che attraversa tutto il medioevo e che si ritrova nelle storie universali e nelle trattazioni enciclopediche; ma nuovo è l'inserimento di questo tema in un contesto, qual è quello laerziano delle "vite e detti" dei filosofi, che era tradizionalmente

²⁵ Étienne Gilson, *Humanisme médiéval et Renaissance* (1930), in Id., *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1955²: 185.

²⁶ *Florilegium de vita et dictis illustrium philosophorum et Breviloquium de sapientia sanctorum, auctore Ioanne Guallensi Ordinis Minoris [...]*. Romae, apud N. A. Tinassium, 1655: 424: "Et sicut ait Alexander Necham [...], iuxta vaticinium Merlini, vigent studia ad Vada Boum in Anglia, tempore suo ad partes Hiberniae transitura". Cfr. Piaia, "Vestigia philosophorum": 135-140.

refrattario ad una dimensione storica che non andasse oltre la pura cronologia e la «successione» degli scolarchi nelle varie scuole filosofiche. C'è una forte domanda di senso storico che si coglie in queste pagine: da dove viene e verso dove va, storicamente e spazialmente, la filosofia? Lungi da me l'idea di fare del buon Giovanni di Galles un medievale precursore del grande Hegel. Credo però che da questa scorribanda attraverso l'età di mezzo si possa trarre qualche spunto di riflessione sull'azione innovativa che la cultura medievale ha svolto nei riguardi della stessa modernità, oltre che della tradizione classica.

PANEL

Continuidad y rupturas

Coordinación:
Celina A. Lértora Mendoza

Limites e fecundidades de uma prática fenomenológica da Idade Média¹

Bento Silva Santos

Universidade Federal do Espírito Santo/CNPq²

Introdução

O ponto de partida para uma aproximação fenomenológica da Idade Média provém da releitura de intuições heideggerianas nos inícios de sua carreira intelectual na Universidade de Freiburg im Breisgau como livre-docente. Neste sentido, a *motivação* para relacionar Fenomenologia e Idade Média se concentra nas potencialidades próprias de uma *fenomenologia religiosa* no seio do período de 1916 a 1919 do jovem Heidegger quando redigiu as notas de um curso não proferido intitulado “Os Fundamentos filosóficos da mística Medieval”: por exemplo, nessas notas consagradas aos místicos medievais, Heidegger afirma que “Santa Teresa d’Avila vê, *enquanto* mística, fenomenologicamente”. Esta formulação indica a ideia segundo a qual fenomenologia e mística se juntam ou, ao menos, se tocam. Ora, na experiência fundamental dos místicos só se apreendem na vivência religiosa formas mediatizadas da graça, enquanto sua origem primeira, isto é, o próprio Deus, escapa a toda experiência no sentido próprio do termo. Descrever fenomenologicamente é atingir o eu histórico que existe interpretando seu mundo, que é também a morada de Deus. A fenomenologia não é “absorvida” por seu objeto, mas o estudo fenomenológico da religião *necessita* que se reconheça a originariedade de seu mundo e de suas manifestações. Neste período juvenil da investigação heideggeriana já se descortinava, portanto, que a relação entre fenomenologia e religião é intrínseca em seu o aspecto formal (“*Wie*” = “como”) e não quanto aos conteúdos (“*Was*” = *que* [coisa]), mesmo se mais tarde Heidegger mostrou-se pessoalmente oscilante na atitude frente à religião. Esta convergência só compreensível caso aqui entendamos religião como *religiosidade cristã*, cuja estrutura coincide formalmente com a da vida fática, da qual deriva a filosofia para

¹ Esta conferência faz parte de uma pesquisa mais ampla sobre a relação entre Fenomenologia e Cristianismo que está em fase publicação pela Editora CRV de Curitiba (www.editoracrv.com.br) sob o seguinte título: Bento Silva Santos, *Fenomenologia e Idade Média*, Curitiba, CRV, 2013 (no prelo).

² Condição de publicação de Jorge Augusto da Silva Santos.

Heidegger. O fenomenólogo e o crente respondem cada vez à provocação de sua eventual *coisa* (*Sache*), que se subtrai a toda esfera teórico-científica. De um lado, Heidegger propõe uma hermenêutica da facticidade, que deve evitar uma conceitualidade abstrata; assim ele radicaliza a fenomenologia, cuja *coisa* (*Sache*) é a vida fática. De outro lado, em uma releitura fenomenológica do cristianismo das origens em sua dimensão rigorosamente pré-teorética, Deus não é objeto de conhecimento teórico, e o próprio *conhecer* mesmo se insere na experiência fática da vida. A fenomenologia é, portanto, um interrogar e responder religioso secularizado. Mesmo que Heidegger não tenha dado continuidade aos projetos anunciados na introdução e na conclusão de sua tese de habilitação sobre “Duns Scoto” (publicada em 1916), as notas por ele elaboradas em 1918 comportam importantes indicações do modo como ele desejou tratar fenomenologicamente o mundo medieval quando inicialmente coloca duas questões sobre a “constituição da ob-jetualidade” (*Konstitution der religiösen Gegenständlichkeit*) religiosa”: primeiramente, a constituição do objeto fenomenológico “Deus” através da oração; em segundo lugar, a questão da “pré-doação” (*Vorgegebenheit*) religiosa na fé. A eventual relação entre Fenomenologia e Idade Média depara com aporias que provocam o pensamento: tratar-se-ia de uma prática contraditória ou, ao menos, deslocada, tanto para fenomenólogos como para medievalistas: no primeiro caso, tem-se um *ateísmo* como princípio metodológico para a filosofia: a radicalidade da *epochē* fenomenológica supõe que Deus mesmo seja colocado fora de circuito para dar lugar unicamente ao sujeito (o “eu puro”, “*espécie própria* de transcendência”, segundo Husserl).

No segundo caso, os teólogos, bastante arraigados em Deus, não podem produzir uma *epochē*, isto é, colocar a transcendência de Deus fora de circuito. Em suma: discutirei aqui a suposta contradição na prática fenomenológica da Idade Média a partir dos seguintes questionamentos: somos capazes de compreender a *Gegebenheit* (de) Deus nos limites ou no quadro da fenomenologia clássica? Ou o fenômeno de Deus (a revelação) ultrapassa as fronteiras da fenomenologia? Como ir “zu den Sachen Selbst” quando de trata de “theologischen Sachen”? Como remontar à origem das coisas mesmas quando essas coisas – levando em conta a própria confissão da teologia e das pessoas religiosas, – permanecem insondáveis e definitivamente escondidas do homem? Há, sim ou não, um ou mais segredos que a fenomenologia não pode absolutamente ultrapassar? É possível atestar hoje uma *fusão* entre um percurso místico e um caminho de pensamento fenomenológico em se tratando de uma prática fenomenológica da Idade Média?

Fenomenologia do Cristianismo das origens e Idade Média: entre “ateísmo” metodológico e impossibilidade de uma epochē teológica

À luz dos primórdios da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, em plena fase de gestação nos cursos universitários de Freiburg, deparamos com sua fenomenologia religiosa no início de sua carreira docente e com as dificuldades decorrentes da apropriação do mundo medieval ou das temáticas cristãs tendo como ponto de partida a total ausência de pressupostos e, conseqüentemente, a consideração da objetividade radical na facticidade. Portanto, as reflexões abaixo evidenciam os limites e a fecundidade de uma releitura fenomenológica da Idade Média na impossibilidade desta última realizar uma *epochē* de Deus.

Os limites da apropriação: do “afastamento de Deus” à experiência autêntica de Deus na mundanidade

De um lado, os limites de uma apropriação fenomenológica dos medievais podem ser exemplificados com base na relação entre *facticidade* e a *ateísmo metodológico*, que pode caracterizar perfeitamente o itinerário de Heidegger seja na totalidade ativa de falar, seja na influência de sua atividade docente fora da Alemanha, como relatou seu ex-aluno, crítico e amigo Karl Löwith exilado no Japão em 1939:

“educado como jesuíta, transformou-se em protestante por indignação, em dogmático escolástico e pragmatista existencial por experiência, teólogo por tradição e ateu como investigador [...]. Existencialista como Kierkegaard com a vontade de sistema de um Hegel, tão dialético no método como monotemático no conteúdo [...]. Seus alunos permaneciam fascinados por ele, pois superava largamente em intensidade e radicalismo do poder e do querer filosóficos a todos os demais filósofos universitários”³.

A julgar pela célebre carta de 09 de janeiro 1919 endereçada ao sacerdote católico Engelbert Krebs, na qual Heidegger rejeita o "sistema do catolicismo" enquanto forma de religiosidade dogmaticamente desvitalizada, o ateísmo metodológico assumido não significava a negação velada da existência de Deus, isto é, a tese de que Deus não existe, porque não o encontramos jamais em nossa vida

³ K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, 362.

fática. Em sua separação da Igreja católica, Heidegger assinala aí que o cristianismo como tal não é rejeitado. Portanto, o pensador continua crendo em Deus e na revelação cristã. No final da carta, ele afirma: “Creio ter a vocação interna para a filosofia, e pela sua realização na pesquisa e ensino sobre a eterna destinação do homem interior – e só para isso devo empregar minhas forças e justificar até diante de Deus minha existência e minha atuação”⁴. Além disso, o próprio Heidegger explicitou o “ateísmo de princípio da filosofia” em uma conhecida passagem do curso *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica* de 1921/1922:

“Questionalidade não é algo religioso, mas pode, em geral, levar primordialmente à situação da decisão religiosa. No filosofar não me comporto religiosamente, mesmo que, como filósofo, eu possa ser um homem religioso. 'Mas a arte reside nisso': filosofar e ser autenticamente religioso, ou seja, assumir faticamente sua tarefa mundana, histórico-factual-histórica no filosofar, num fazer e num mundo do fazer concreto, não numa ideologia e fantasia religiosa.

Em sua questionalidade radical, que se coloca sobre si mesma, a filosofia tem de ser principalmente *ateísta*. Justamente por causa de sua propensão fundamental, não pode arrogar-se o direito de ter e de definir a Deus. Quanto mais radical for, tanto mais determinadamente ela é um afastar-se dele, portanto, precisamente na execução radical desse 'afastar-se', é um junto 'a ele' próprio e difícil. No mais, não pode ficar especulando a respeito, mas tem sua própria coisa a fazer”⁵.

Para cumprir a vocação filosófica em toda sua radicalidade sem qualquer cerceamento da liberdade de pensar por parte de seu vínculo extrafilosófico, Heidegger julga que a *epochē* teológica é condição necessária para compreender a pura mundanidade do mundo, onde nada justifica uma fé religiosa administrada pela igreja tradicional nem a construção metafísica de qualquer valor de verdade. Rüdiger Safranski compara o ateísmo filosófico de Heidegger ao de seu mestre Husserl sobre a *epochē* fenomenológica da orientação natural, no sentido de que é preciso “perder o mundo, para reconquistá-lo em uma autoconsciência universal”. Heidegger teria

⁴ R. Safranski, *Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, São Paulo, Geração Editorial, 2000, 143.

⁵ M. Heidegger, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica*, Petrópolis, Vozes, 2011, 218-219.

realizado uma inversão semelhante? “Pretende perder Deus pela autotransparência da vida fática, para depois O reconquistar como acontecimento indisponível que irrompe na vida fática ‘como um ladrão’?”⁶. Seja como for, a noção mesma de facticidade implica um ateísmo constitutivo, uma vez que assumir a problematicidade da vida e explicitá-la fenomenologicamente corresponde, em termos religiosos, a um modo de declarar-se contra Deus. A dinâmica interna do pensamento Heidegger com base na relação filosofia-teologia mostra as contradições de uma prática fenomenológica da Idade Média, na medida em que a teologia que ele deseja renovar, promover e recomendar é fundamentalmente “pagã” e totalmente livre de toda preocupação de Deus (isto é, da pretensão de *determinar* ou *possuir* a Deus) para centrar-se na facticidade humana que não é assegurada nem sustentada por nenhuma instância metafísica. A vida fática se precipita em um nada, sem porquê e sem fundamento. Portanto, o ateísmo em ato em sua hermenêutica da facticidade é fundamentalmente metodológico e não é absolutamente incompatível com a fenomenologia da religião (cristã), nem tampouco com a teologia. A operação de “afastamento de Deus” enquanto *objeto* de especulação teórica, longe de ser uma recusa da fé em Deus, permite na verdade o “retorno a Deus”. O caminho *ateu* no pensamento de Heidegger significa “afastar-se” do “Deus dos filósofos”, do Deus da especulação metafísica, do “Deus ídolo”, para voltar-se ao “Deus vivo”, ao “Deus fático”⁷, ao “Deus crucificado”⁸.

Considerando a sua vivência espiritual no início do século XX de um “sistema do catolicismo problemático e inaceitável”, compreende-se então a preferência de Heidegger pela *theologia crucis* de Lutero: a fé enquanto *fenômeno* [*Phänomen*] da religiosidade e não como *objeto* [*Gegenstand*] aplicável à teologia escolástica não indicaria para o fenomenólogo a realidade de que a fé mesma experimenta (não é somente a experiência que “conhece” a fé) a dúvida, a tribulação, a cólera de Deus, a miséria, mas também e especialmente a verdade da Palavra de Deus? Nisso consistiria o caminho de aproximação ou revelação de Deus *escondido* na experiência: a fé como lugar de nascimento e de constituição do sentido de Deus

⁶ R. Safranski, *Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, 146.

⁷ Cf. P. Stagi, *Der faktische Gott. Selbstwelt und religiöse Erfahrung beim jungen Heidegger*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.

⁸ Cf. J. Brejda, *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1996.

para e na consciência religiosa⁹. Esta fé não é simplesmente um “raciocinar” sobre uma “quaestio”, nem tampouco um “discurso rigoroso”. Uma *ciência* concebida como conhecimento teórico ou especulativo sobre Deus deve ser colocada entre parêntesis (*epoché* teológica) para não sufocar ou desvitalizar a imediaticidade da doação do fenômeno da fé, essencial na vida religiosa.

A fecundidade: “condições” fenomenológicas da aproximação do Deus divino

De outro lado, a fecundidade da releitura fenomenológica do Cristianismo com base nas intuições do jovem Heidegger em sua fenomenologia da religiosidade cristã das origens reside na descoberta do próprio Cristianismo como paradigma mais profundo do processo de descoberta do mundo de si-mesmo (*Selbstwelt*), de uma ipseidade que não pode ser confundida com uma pura interioridade: falando do “Reino de Deus em nós”, o cristianismo das origens criou o paradigma histórico mais influente para pensar o “mundo de si-mesmo”¹⁰, mas é também por esta razão que Heidegger julga que a fenomenologia deve libertar-se radicalmente deste paradigma¹¹. Heidegger destaca da direcionalidade do *mundo* - este concebido nesta fase de pensamento segundo a tríade de *mundo circundante* (*Umwelt*), *mundo compartilhado* (*Mitwelt*) e *mundo próprio* (*Selbstwelt*) - para o chamado *mundo de si-mesmo*, *mundo próprio* ou *ipseidade mundana*. Este “eu-mesmo” (*Ich-Selbst*) é um universo de significação, no qual meu si-mesmo (*mein Selbst*) faz experiência dele mesmo.

Longe de serem compreendidos separadamente de forma hierárquica, esses três mundos da vida se dão cooriginariamente à medida que exibem de forma integrada o âmbito, o contexto e o horizonte onde se desdobra a vida do ser humano. O ternário sugere, portanto, que o “mundo da vida” (*Lebenswelt*), uma vez compreendido fenomenologicamente e não de forma empírica, nada tem de monolítico, pois ele apresenta-se através de uma multiplicidade de mundos vividos genuínos. Assim, por

⁹ Cf. S. Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, Dordrecht, Springer, 2008, 219-222.

¹⁰ C. Strube, *Nachwort zur Vorlesung Sommersemester 1921...*, in M. Heidegger, *Die Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995 (2011), 349 (trad. bras.: *Pós-fácio do editor à prelação do semestre de verão de 1921...*, in *Fenomenologia da Vida Religiosa*, Petrópolis, Vozes, 2010, 329).

¹¹ Cf. J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, 2000, 63.

exemplo, a arte e a ciência que são experimentadas ao modo do “mundo circundante”, apresentam-se como “mundos da vida”, na medida em que “eu” posso, até onde seja possível, *entrar* nelas, de tal sorte que eu “viva” plenamente nelas. O que é fundamental dessa experiência fática da vida é o “como eu me coloco diante das coisas”, e tudo isso traz o caráter de “significância” e de “autonomia” da consciência (religiosa). É o que depreendemos das palavras do próprio Heidegger:

“eu experimento a mim mesmo na experiência fática da vida ou como conjunto de vivência, ou como conglomerado de atos, não como qualquer coisa de eu-objeto em sentido determinado, mas *naquilo* que faço, *no que* me compreendo e sucede, *no que* me faz padecer, em meus estados de depressão e elevação, entre outros. Eu mesmo, *em momento algum, experimento meu eu em separado, mas* já sou e estou sempre preso ao mundo circundante”¹².

Trazendo consigo uma revolução radical de direções tendenciais da vida, o Cristianismo descobre a historicidade da vida, não com base em uma reflexão teorética, mas simplesmente vivendo-a. Na anotação *Fenomenologia da vivência religiosa e da religião* de 1917, Heidegger afirma: “O *histórico* (*Geschichtliche*) é um dos elementos de sentido mais significativos, *fundantes*, na vivência religiosa. A doação de sentido especificamente religiosa já se encontra na vivência. O mundo da vivência religiosa em sua originariedade – e não em uma abstração teorética teológica – centra-se numa configuração histórica singular (dotada de uma plenitude de vida que age pessoalmente)”¹³. Portanto, em seu curso não proferido (*Os fundamentos filosóficos da mística medieval*), Heidegger destaca a radicalidade do cristianismo das origens em autores como Bernardo de Claraval, Boaventura, Mestre Eckhart, Tauler e Lutero para justamente evidenciar a identidade entre o ser-histórico e a temporalidade da vivência religiosa:

“As situações são tanto mais puramente imediatas (correspondentemente à objetividade específica), especificamente mais claras, mais seguras, quanto mais a respectiva vivência alcança uma realização originária [...] um ser-

¹² M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, em *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 12-14 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 16-18).

¹³ M. Heidegger, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 323 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 307).

histórico enraizado na vida. A consciência é histórica sempre apenas na *realização* dos momentos e jamais na mera reflexão-pura-do-eu”¹⁴.

Pensar o histórico (*das Historische*) significa pensá-lo tal como o “encontramos na vida; não na ciência histórica”: mais do que o “*fato* histórico subsistente no cérebro de um lógico”, o *ser*-histórico é *compreendido* na experiência fática da vida como “vitalidade imediata”¹⁵. Longe de ser o movimento de algo simplesmente dado, esta “italidade imediata” é justamente a mobilidade da existência, que se encontra no Cristianismo das origens.

As “raízes teológicas da significação histórica”¹⁶ reaparecem na célebre afirmação de Heidegger dos anos da década de 1920 com sua concepção *qualitativa* do tempo, a única que permite captar corretamente o *histórico*: “A religiosidade cristã vive a temporalidade como tal... A religiosidade cristã originária consiste na experiência fática da vida... A experiência cristã vive o tempo mesmo”¹⁷. O que distingue a temporalidade cristã é uma angústia vigilante, carregada de problematicidade, que pressupõe um tempo desprovido de quantidades organizáveis e ordenáveis segundo fluxos regulares. Os três êxtases da temporalidade descritos em *Sein und Zeit* nascem da série de temáticas que definem a relação, autêntica e que se subtrai à possibilidade de objetivação, da comunidade cristã com o Apóstolo Paulo, bem como da leitura fenomenológica do Livro X das *Confissões* de Agostinho¹⁸. De um lado, a temporalidade como constituição ontológica do *Dasein*: nela se fundam unitariamente a existencialidade, a facticidade e a queda. Portanto,

¹⁴ M. Heidegger, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 331. (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 314-315).

¹⁵ M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, em *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 32-33 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 33).

¹⁶ Cf. J. A. Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, New York, Fordham University Press, 2003, 132-157.

¹⁷ M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, em *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 80.82 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 72.74). O verbo “viver” é tomado aqui em sentido transitivo: “viver a vida, viver de seu encargo” e não “estar na vida, alguém vive... ele vive intensamente, ele vive sóbrio e concentrado”: M. Heidegger, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles...*, 94.

¹⁸ Cf. L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo (1916-1927)*, Napoli, Liguori, 2001, 84-93. No mesmo sentido, J.-C. Mbimbi Mbamba, *La phénoménologie de la religion du jeune Heidegger et sa signification pour la théologie*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2012, 95-98.

trata-se do cuidado (*Sorge*), enquanto remete à facticidade do passado, à queda no presente e ao poder-ser do futuro¹⁹. De outro lado, o Apóstolo faz referência a um *ter-se-tornado* (*Gewordensein/genhqnai*) (cf. 1 Ts 1,6)²⁰ que constitui o vínculo originário de pertença entre ele mesmo e os Tessalonicenses (*dimensão do passado*). Na experiência cristã do tempo o *ter-se-tornado* e o saber (*Wissen/oidate*) de tal evento tornam possível a abertura de um futuro, o dar vida a alguma coisa de novo (*dimensão do futuro*). É nesse contexto que Heidegger esboçará sua compreensão originária da teologia: “o saber do *ter-se-tornado* próprio é ponto de partida e a origem da teologia” e não “quando se toma a Deus como objetualidade de especulação”. Heidegger explica assim as duas determinações mediante as quais Paulo experiencia os Tessalonicenses: enquanto na explicação a facticidade e o saber são separados, a facticidade, porém, é “coexperienciada de modo plenamente original”; este saber é totalmente diferente de um saber teórico ou lembrança ordinária, mas se produz no contexto situacional da experiência cristã da vida. No conceito de *ter-se-tornado* não se trata de uma passagem de um simples estado (antes do anúncio [*Verkündigung*] da fé) para outro (depois da aceitação do anúncio), isto é, de uma mudança de condição social, de convicções religiosas: “O *ter-se-tornado* é coexperienciado continuamente de modo que seu ser no agora presente é seu *ter-se-tornado*. Seu *ter-se-tornado* é seu ser no agora presente”. Este *vir-a-ser* não é um processo histórico externo: o *ter-se-tornado* concerne aos Tessalonicenses e a Paulo pessoalmente. Em sua Epístola aos Tessalonicenses, Paulo os vê como aqueles em cuja vida ele entrou e com os quais está estreitamente ligado pelo anúncio, pela afeição, pelo exemplo e pelo testemunho. O “ser” mesmo dos Tessalonicenses é experienciado como “novo *vir-a-ser*”, um “*vir-a-ser* absoluto”, um “voltar-se para Deus e um afastar-se dos ídolos”. Em sua leitura da Segunda Epístola aos Tessalonicenses, Heidegger evidencia o tema da decisão, no instante durante o qual passado e futuro se articulam (*dimensão do presente*). Em relação ao evento da parusia, os homens dividem-se em dois grupos (2 Ts 2,10-14): de um lado, os chamados ou salvos e de outro lado, os rejeitados ou condenados. Heidegger distingue dois modos de realização da vida fática. Os primeiros realizam suas vidas “na fé pela verdade”, ao passo que os segundos “não receberam o amor da verdade”. Heidegger sublinha que a negação (*ouk*) “não é um *non privativum* nem um *non negativum*, mas tem sentido de ‘não realizador’”. Não trata nesse contexto

¹⁹ M. Heidegger, *Ser e Tempo* §§ 65 e 69, 891.989-991 ([SZ = *Sein und Zeit*, 327.365], segundo a edição em alemão e português. Trad., organização, nota prévia, anexos e notas por Fausto Castilho, São Paulo-Petrópolis, Editora Vozes, 2012).

²⁰ Cf. J. Brejidak, *Philosophia crucis...*, 61-67.

da ausência ou de uma ignorância do Anúncio, mas de sua recusa ou de seu esquecimento na realização da vida fática em favor de tendências mundanas. Portanto, a decisão de fugir da angústia, da tribulação, permanece de qualquer modo uma decisão²¹.

Ainda que o reconhecimento de Heidegger da importância do Cristianismo seja para estabelecer um ponto de partida para ciência originária da vida (*Urwissenschaft*), é inegável que, sob certos aspectos, sua abordagem possui um alcance universal e uma validade incondicional. Na medida em que toma a vivência (experiência fática da vida) como único acesso por assim dizer ao fenômeno religioso e faz de uma experiência singular (o Cristianismo ocidental) um paradigma do deslocamento da vida fática do mundo da vida para o mundo de si-mesmo, Heidegger tem como objetivo depreender (isto é, indicar formalmente) algumas estruturas - por exemplo, a temporalidade, a *tentatio*, o fardo ou moléstia, a *cura* ou o cuidado, etc. -, que permitem dar conta da concretude da experiência cristã das origens. Essas estruturas, *enquanto complexos realizadores* (e não em razão de seu sentido de conteúdo ou de seu sentido de referência), podem ser ou são válidas, e válidas para todos os homens, todas as culturas, todas as religiões, todas as épocas, todos os horizontes. Por exemplo, as experiências do "fardo" e da "tentatio" apresentadas em Paulo e em Agostinho, embora vividas pessoalmente e traduzidas à maneira peculiar de cada um, não seriam comuns a todo gênero humano, a todo contexto existencial e a todos os horizontes espaço-temporais?

Se a estrutura fundamental do *Dasein* (*ser-aí*) humano parte da análise do Cristianismo das origens, o Cristianismo como tal não é objeto de consideração, caso o entendamos como a revelação de Deus em Jesus Cristo, que traz a plenitude ao ser humano. Mesmo que tal dimensão careça de importância filosófica para o próprio Heidegger enquanto pensador, nada impede que o fenômeno da fé em Jesus Cristo possa conduzir muitas pessoas à descoberta do mundo próprio e da historicidade da vida. Seja como for, apesar dos limites da leitura heideggeriana do cristianismo ocidental em sua versão protestante, as potencialidades de intuições heideggerianas certamente não deixaram de impactar na teologia contemporânea. O

²¹ M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, em *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 93-110 (trad. bras.: *Introdução à Fenomenologia da Religião*, in *Fenomenologia da Vida Religiosa*, § 25: "O 'ter-se-tornado' dos tessalonicenses"; § 26 "A expectativa da parusia"; § 27: "A expectativa da parusia na Segunda epístola aos Tessalonicenses" [83-98]).

que tornou o pensamento de Heidegger tão “interessante” está justamente no fato de *provocar* a teologia a ser ela mesma *teologia*. No encorajamento lançado para teologia (cristã) ousar ser ela mesma, Heidegger, que se definiu como “teólogo cristão” na célebre carta endereçada a Karl Löwith em 1921, legou à nossa geração o não dito de sua fenomenologia religiosa: a hermenêutica *teológica* guiada pelo cuidado de si e a fenomenologia da religião norteadas pela objetividade radical na facticidade devem caminhar de mãos dadas²². À luz dessa junção paradoxal entre o cuidado de si de inspiração religiosa e a cientificidade da fenomenologia, caberia então ao teólogo dizer como o crente pode e deve “compreender” e “realizar” a escuta acolhedora e meditativa do Deus revelado pela e na fé. Em suma: a tarefa de “deixar Deus ser Deus”²³.

Conclusão

À guisa de conclusão, retorno ao curso não proferido de Heidegger intitulado *Os Fundamentos filosóficos da mística medieval*, no qual ele coloca duas questões sobre “constituição da ob-jetualidade religiosa” (*Konstitution der religiösen Gegenständlichkeit*): primeiramente, a constituição do objeto fenomenológico “Deus” através da oração; em segundo lugar, a questão da “pré-doação” (*Vorgegebenheit*) religiosa na fé. Como prolongar essas questões sem que Deus se torne *objeto* de meu conhecimento? Respondo em duas direções:

1ª) Explicar a questão da objetualidade (*Gegenständlichkeit*) religiosa por meio da fenomenologia significa aceitar que a oração é um ato intencional que constitui a Deus, que o torna presente na consciência religiosa. Significa dizer também que esta objetualidade é uma categoria reflexiva pertencente ao domínio do mero “há” (*es gibt*), um “algo” (*Etwas*) mínimo capaz de ser envolvido pela forma lógica. Desse “algo” só podemos vivenciar o sentido da experiência e não determinar o que *é* do ponto de vista teórico. Segundo a experiência mística da religiosidade cristã, Deus não pode ser considerado como “objeto”, nem tampouco como produto ou criação da subjetividade teórica, embora Ele “apareça” em meio à significância subjetiva

²² Cf. S. Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, 62.

²³ Cf. J.-C. Mbimbi Mbamba, *La phénoménologie de la religion du jeune Heidegger...*, 264-265.

através do “pensável” enquanto comportamento diante do sentido reflexivo²⁴. Heidegger pergunta em seguida: “A oração é um comportamento específico [*Verhalten*] em relação a ele [isto é, Deus]?” Não poderíamos interpretar esta frase como *indício* de uma vontade heideggeriana de avaliar a oração enquanto nova atitude fenomenológica?²⁵ Na hipótese da constituição de Deus (cf. “ob-jetualidade religiosa”) na oração, tudo deixa entrever que Heidegger estaria disposto a considerar o fenômeno da oração como “índice da existência religiosa, não deixando fora dela nenhum dos fenômenos constitutivos da religião” ou mesmo como “o fenômeno religioso por excelência”²⁶.

2ª) Se Heidegger não se contenta com a hipótese da constituição de Deus através da oração (sem, porém, invalidá-la) falando de uma *Vorgegebenheit*²⁷, talvez se deva ao fato de que ele pense a constituição da objetividade religiosa em termos de uma “teoria do *Zusammenhang*” de Husserl. Ora esta teoria da conexão é central no esboço sobre a mística medieval e supõe que a explicação da constituição de Deus como ob-jeto, tal como é vivido na experiência da vida religiosa, necessita de uma

²⁴ Cf. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, Jena, Scheglmann, 2003 (1911) (cf. trad. fr.: *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories. Études sur la forme logique et sa souveraineté*, Paris, Vrin, 2002).

²⁵ Heidegger toca nessa questão ao dedicar uma anotação à abordagem fenomenológica do Absoluto no pensamento de Adolf Reinach, um aluno de Husserl: “Nosso comportamento vivencial frente a Deus - o primordial, visto que brota em nós pela graça - orienta a constituição especificamente *religiosa* de ‘Deus’ como um ‘objeto fenomenológico’” (M. Heidegger, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 324. Cf. a trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 308).

²⁶ Jean-Louis Chrétien, *L’Arche de la parole*, Paris, PUF, 1998, 23-54.

²⁷ O termo *Vorgegebenheit* designa em Heidegger não um (objeto) pré-dado, mas, antes, um *modo de doação* particular, uma pré-doação. Em Husserl, ao contrário, trata-se de “pré-dados” no sentido de *objetos* pré-dados. No § 8 das *Ideen* II, Husserl define os objetos pré-dados como objetos “que tomaram sua fonte originariamente nas espontaneidades de ordem teórica, axiológica, prática, quaisquer elas sejam”. Na compreensão do termo os dois pensadores se separaram. Certamente Deus é sempre considerado como um proto-objeto pré-dado religiosamente na fé, mas o que importa aqui, o que faz verdadeiramente sentido, não é mais o *estado* do pré-dado, mas o *modo* da pré-doação. Heidegger insiste mais na possibilidade de “poder ter” [*haben können*], isto é, *receber* uma autêntica pré-doação absoluta do que no estado de um objeto pré-dado. (trad. bras.: *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Livro Primeiro*, Aparecida [SP], Ideias & Letras, 2006, 43-44).

des-sedimentação das múltiplas camadas de objetividade religiosa, a fim de reencontrar a experiência originária e fundadora que lhe deu nascimento. A própria constituição de Deus na oração se basearia em uma experiência religiosa específica – a fé – que precederia, portanto, toda constituição de Deus através da oração. Esta última nos apresenta a Deus como objeto, ao passo que a primeira seria capaz de apresentá-lo a nós como proto-objeto ou arqui-objeto [*Urgegenstand*]: Deus como proto-objeto seria já “pré-dado” na experiência originária da fé²⁸. Com base nisso, e, tratando-se de uma pura “objetualidade” (“Deus” como objeto fenomenológico), independentemente da subjetividade, o caminho não poderia ser, parafraseando os termos da teoria do objeto de Emil Lask, o da vivência entendida como “abandono” ou “entrega” (*Hingabe*), ou seja, uma imersão imediata na significância da experiência do Absoluto? A vivência original do sentido – no caso, da experiência religiosa cristã, isto é, o ser “afetado” por algo irredutível à consciência (Deus) – não implicaria uma opacidade e impenetrabilidade diante do que chamamos “experiência mística”? Sendo assim, este material irracional presente em toda experiência religiosa, longe de estar fora do *logos* (como se fosse algo irracional por oposição ao não-racional), é intrínseco ao sentido e, portanto, pode ser interpretado como vivência ou experiência imanente ao *logos* mas *sem* que seja possível reduzi-la a uma objetividade derivada (sentido cognitivo) como única via autêntica de compreensão do fenômeno.

Considerando que a leitura heideggeriana da fenomenologia de Husserl sempre está acompanhada de um esforço hermenêutico crítico, não podemos também fazer “inflexões” legítimas que vão *além* do que disseram Husserl e Heidegger? A partir desta formulação, o que poderíamos descortinar do *evento* da pré-doação religiosa de Deus na fé como modo de constituição de Deus na consciência? Eis algumas possibilidades hermenêuticas sob a forma de questões: Se a experiência originária da fé é uma vivência que manifesta a consciência, que é destinada a ser o lugar de constituição da objetividade religiosa (e, portanto, igualmente, do proto-objeto “Deus”), como consciência que “*se encontra consciente de ‘modo passivo’ em um estado de confusão*” (Husserl), a fé em seu *Vollzug* passivo não seria, portanto, o lugar de constituição do proto-objeto – e, portanto, igualmente o da própria pré-doação *religiosa* – da consciência religiosa (Deus)? Recorrendo simplesmente como hipótese útil à fenomenologia da religião de Jean-Luc Marion, a “pré-doação” religiosa de Deus na fé não poderia designar um modo de *revelação*, no sentido

²⁸ Cf. S. Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, 147-158.

estritamente fenomenológico, a saber: “uma aparição puramente de si e a partir de si, que não submete sua possibilidade a nenhuma determinação prévia”?²⁹ Em caso afirmativo, não se compreenderia melhor o fato de Heidegger ter designado a fé como *órgão* da “pré-doação” religiosa de Deus, isto é, ao mesmo tempo como lugar de realização (do modo de pré-doação) e lugar de manifestação ou de revelação (de Deus)? O já “pré-dado” da ideia de Deus na consciência religiosa se assemelharia ao caráter instantâneo do nascimento de Deus na alma em Eckhart?³⁰ Entre a reflexão do jovem Heidegger sobre a pré-doação religiosa de Deus na fé e a mística eckhartiana da alma que reencontra a Deus na “imanência mesma de sua fonte” não teríamos o esboço de uma certa coerência fenomenológica?

²⁹ Jean-Luc Marion, *O fenômeno saturado*, em *O Visível e o Revelado*, São Paulo, Loyola, 2010, 71.

³⁰ Cf. A. De Libera, *La mystique rhénane. D’Albert Le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1984, 308, nota 141.

Continuidad y ruptura: el “ahora” como espejo y enigma

Ruth María Ramasco
UNT, Tucumán

“Porque ahora vemos por medio de espejo en enigma; mas entonces, cara a cara”¹. Tanto en la reflexión patrística como en la reflexión medieval, el texto de I Cor. 13, 12 dio origen a numerosas apreciaciones sobre los tipos de visión y los diferentes niveles del conocimiento. No es sin embargo nuestro propósito desarrollar tales instancias, sino aprovechar el desafío de sentido del enunciado paulino como punto de partida de una reflexión sobre nuestro presente y sobre ciertos tópicos de sus continuidades y rupturas con el pensamiento medieval. Tampoco pretendemos establecer afirmaciones absolutas sino sólo propuestas de sentido, pues no es el carácter descriptivo de las mismas lo que constituye nuestro interés central sino la posibilidad de indagar, a través de ellas, en la interpelación hermenéutica que producen en nuestra área de investigación. .

A. El “ahora”: nuestra experiencia de mundo

Las interpretaciones tardo-antiguas y medievales han puesto de manifiesto la contraposición entre el “ahora” de la condición especular y enigmática de nuestra visión y el “entonces” de nuestra visión “cara a cara”. Permítasenos, no obstante, apartarnos de esta dialéctica de contraposición y establecer una interpretación del texto paulino que consideramos próxima a una gran franja de la conciencia contemporánea: ahora vemos por medio de espejos, en enigmas; pero esta situación no se contrapone a la de ningún “entonces” donde habrá rostros y presencias. Este “ahora” especular es el todo de nuestra situación de conocimiento y su dinámica se lleva a cabo en el interior de la historia. Si algo de la tensión del texto paulino se mantiene, es sólo la pregnancia de una contraposición que ya no es tal, pues se sitúa más allá de todas las contraposiciones: es la tensión entre el “ahora” y la nada. Retomaremos luego esta tensión. Nos detendremos ahora, valgan la redundancia y la

¹ I Cor. 13, 12: “Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem”, en *Nuevo Testamento Trilingüe*, Ed. Crítica de José M. Bover y José O’Callaghan, Madrid, BAC, 1988.

paradoja —magistralmente puesta de manifiesto por Agustín de Hipona—, en la fuerza del adverbio de tiempo: nos detendremos ahora en el “ahora”.

Posteriores al auge del historicismo, a distancias de él, pero afectados por su contundente afirmación de la historia, no nos cabe sino decir que nuestra experiencia de mundo, nuestro común “ahora”, no reduce su identidad a la de un escenario que nuestra mirada recorre y en el cual recoge sus objetos. Nuestra experiencia instituye los objetos y la misma objetividad; desinstala a la mirada de la satisfacción de la presencia y solicita o exige hacerse cargo radicalmente de la constitución epistemológica del conocimiento. Aplicadas estas palabras a nuestra área común de investigación —la reflexión medieval—, nuestra experiencia de mundo es el espejo que desinstala todas nuestras indagaciones e incluso al mismo Medioevo como objeto; es también el enigma entre cuyos contornos indagamos sus autores y sus textos. Es en ella, aquí, donde acontece y se constituye o instituye la reflexión medieval como objeto de indagación. Reclamamos para esta imagen del espejo y el enigma, no la lisa y pulida superficie de nuestros espejos contemporáneos, ni la nitidez de lo que en ella se refleja, sino la superficie ruda de los espejos medievales, en cuyos marcos lo reflejado experimenta el vigor de la superficie que opone resistencia al contorno de la imagen, a la vez que nos permite avizorarla. Subrayamos el carácter temporal de nuestra experiencia de mundo, pues es aquél el que da cuenta de la dinámica permanente que constituye nuestra experiencia, como figura que escapa a todo trazado definitivo de sus contornos. Si el espejo es un ahora, constitutivamente en tránsito; si, lo advirtamos o no, experimenta el vértigo de un transcurrir que no puede detener, entonces los contornos difusos son también ese mismo transcurrir.

En efecto, es nuestra común experiencia de mundo, en la complejidad de sus debates, la legitimación o deslegitimación de sus preguntas, supuestos y problemas; son sus íntimos rechazos o sus silencios irremediables los que se tornan constitutivos del objeto, habida cuenta de los recaudos críticos que toda aproximación metodológica está obligada a diseñar y cumplir. Nos animamos a decir que el carácter especular que posee la experiencia de mundo nos plantea aquello que algunos teóricos² han descripto como una “inmediatez mediada”. En efecto, respecto

² Sin que ello implique adherirnos a sus presupuestos y desarrollos teóricos, consideramos que los análisis de Bernard Lonergan sobre los procesos de significación y la relación entre mediatez e inmediatez en los mismos resultan muy fecundos para la comprensión de la mediación significativa y su constitutiva relación con la inmediatez. Cf. sobre esta noción,

de aquélla (de nuestra experiencia de mundo) el mundo medieval no sólo es lo distante que exige el trato meticulado con las fuentes, las exigencias filológicas de análisis, la determinación de la diversidad de abordajes y su imprescindible complementariedad. Ni tan siquiera sólo el término sin cerrar que pide debatir las hermenéuticas que permitan avizorar su peculiar estilo de interrogación. Es también lo que nos es presente en la facticidad histórica de lo que produjo u obtuvo, de lo que volvió disponible o indisponible a nuestra reflexión y a la vida histórica sin más³. De modo tal que, en tanto toda elucidación metodológica inquiere sobre las mediaciones necesarias para la apropiación crítica o la institución de su objeto, la experiencia de mundo (de ese mundo a cuya institución ha concurrido el mismo objeto), pese a todas las complejidades que implica, nos es inmediata pues es el ahora en el que el mundo nos es dado. En tal sentido, toda exacerbación o depreciación axiológica no alcanza a anular su constitutivo formar parte de nuestro pasado, posibilitando nuestro presente, situación a la que ni tan siquiera las consabidas botas de siete leguas a las que alude Hegel logran impedir, ni los nostálgicos anhelos de una Cristiandad cuyo ciclo parece haberse cerrado pueden retener.

Por otra parte, es esa misma experiencia de mundo quien diseña o difumina el contorno de lo problemático, el alcance posible de sus resoluciones, y el más allá de las mismas. En otras palabras, nuestro mundo nos entrega, no sólo enigmas, no sólo encrucijadas hermenéuticas, sino el mismo estatuto de tales. No podemos sino decir que a esta noción de enigma se halla asociada, no sólo el carácter de lo que necesita ser descifrado (tal vez podríamos recurrir aquí a la noción de “cifra” de Karl Jaspers⁴), sino también un trayecto histórico durante el cual un determinado núcleo se ha hecho presente como lo que se resiste al alcance cognoscitivo y a las estrategias y métodos de intelección. Esta conjunción del fracaso histórico en la resolución, unido a la atracción persistente de un posible sentido que no se entrega a nuestras manos ni se devela en nuestro horizonte, forma parte de la identidad de

Bernard Lonergan, *Method in Theology*, Toronto, University of Toronto Press, 1972: cap. 3, y, para los supuestos generales, *Insight: A study of human understanding*, Toronto, University of Toronto Press, 1992.

³ Cf. Los interesantes y problemáticos análisis de Xavier Zubiri sobre el sentido del pasado en la indagación de la historia de la filosofía en su obra *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1978: 307-331. En el área de la Historia de la Filosofía Medieval, resulta también muy sugerente la comunicación de Kurt Flasch, “Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?”, traducida e incorporada como apéndice en Kurt Flasch, *D’Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la mystique allemande*, Paris, Vrin, 2008.

⁴ Cf. Karl Jaspers, *La fe filosófica ante la Revelación*, Madrid, Gredos, 1968.

nuestros enigmas. En su misma opacidad, el enigma nos hace presente, a la vez, el límite de nuestra experiencia cognoscitiva y el más allá del límite, aunque más no sea vislumbrado como lo que no podemos traspasar con ninguna estrategia de resolución de nuestras oscuridades o como aquello cuya sola luz está dada por nuestras preguntas. El “ahora” que nos constituye, no sólo nos permite encontrarnos con aquellas encrucijadas que nos aúnan o nos develan como hombres, sino que produce inflexiones decisivas sobre el estatuto mismo de enigma, pues puede enunciar cuál es el área de nuestro espectro de conocimiento de la que espera su resolución, aunque aún ésta no haya tenido lugar (por ejemplo, puede afirmar que su expectativa sólo puede satisfacerse con la ciencia); o puede expulsarlos de nuestra posibilidad teórica, o situarlos más allá de ésta y de todo acceso cognoscitivo, o puede identificarlo sin más con nuestra condición antropológica y su trayecto cognoscitivo, irreductiblemente asintótico. Vemos en enigma; vemos según cuál sea el rango de nuestros enigmas.

La investigación en Historia de la Filosofía Medieval no tiene más remedio que llevarse a cabo en el espejo de nuestro mundo y la plasmación de sus enigmas. Es aquél quien nos entrega sus continuidades y sus rupturas, aunque a veces el espejo parezca haber expulsado la imagen del objeto y el contorno de lo enigmático no parezca ya dar cabida a tareas que le eran centrales, tales como el quehacer metafísico, o sitúe en la zona de lo que no puede ser hablado con sentido a lo que se presenta como central en la arquitectura de sentido del Medioevo, ya sea que esta arquitectura lo afirme, lo rechace, lo utilice en construcciones o legitimaciones de poder, sea el fundamento de extraordinarios y magníficos ahondamientos sobre la libertad de los hombres o el justificativo de actos de opresión abominables. Nos referimos al nombre y a la realidad de Dios.

Ahora bien, planteado de esta manera, nos es ineludible afirmar que las continuidades y rupturas no son equivalentes a ausencias o presencias fácticas: son nuevas instituciones del objeto. Se realizan como desafíos hermenéuticos de institución. Es a ellos y en este sentido como vamos a referirnos a lo que consideramos tópicos de continuidades y rupturas: desafíos de institución, dinámicas interpretativas.

B. Ciertos tópicos de continuidades y rupturas

Dos son los tópicos de continuidades y rupturas entre la experiencia medieval y nuestra experiencia de mundo que nuestra mirada logra vislumbrar:

1. Los colectivos identificados como un “nosotros” fiducial.
2. El trato con el límite y la nada.

1. Colectivos y pertenencia de fe

Debido a la fuerza de la continuidad histórica en hechos, decisiones, actuaciones históricas, nuestra experiencia de mundo nos entrega la imagen de las tres religiones monoteístas. Cabe, no obstante, efectuar ciertas variaciones de matices en su constitución de nuestra experiencia de mundo. Es verdad que judaísmo, cristianismo e islam se presentan e identifican bajo la delimitación de lo religioso, pero debido al vigor de los múltiples abordajes sobre dicho fenómeno y los desarrollos de la Sociología de la Religión, quizás quepa decir que la conciencia contemporánea y sus expresiones identifican en ellas la presencia de colectivos, definidos religiosamente, pero sujetos, en tanto colectivos, de decisiones, acciones y consecuencias ético-políticas. Su continuidad histórica efectiva, tanto en el nivel de los enunciados que sostienen, como en el de sus acciones públicas, constituye, en sí misma y en orden a la dinámica viva de nuestra área de investigación, un fenómeno hermenéutico (sin detenernos en lo que podría calificarse como las aristas políticas del mismo).

Este fenómeno posee, a nuestro juicio, tres aspectos muy importantes:

a) Lo colectivo y el conocimiento: se han subrayado de múltiples maneras los rasgos negativos, restrictivos y coercitivos de los colectivos religiosos en orden a la producción del conocimiento. Sus límites y condenas; los mecanismos de temor; los autores e investigaciones que se sitúan en los centros o en las márgenes, no por razón de sus errores, aciertos, profundidad o superficialidad de análisis, sino en razón de la misma dinámica interna de cohesión social. Cuando esta cohesión se realiza, además, en términos de verdad, la posibilidad de incidencia sobre los esfuerzos cognoscitivos es ineludible, tanto en su afirmación como en los mecanismos de negación. Sin embargo, nos interesa destacar que este carácter colectivo exige un modo de interpretación que requiere dejar atrás todos los estrechos modelos individualistas o marcadamente idealistas que a veces atraviesan el quehacer del historiador de la Filosofía. Cuando lo que tenemos entre manos son autores y textos que se interpretan a sí mismos como partes de una totalidad, el quehacer filosófico, el mismo quehacer de pensar, no puede sino poner de manifiesto su íntima relación con las dinámicas de orden social y político que intervienen en el mismo, o su relación con el poder, ya que dichas relaciones son insoslayables en la estructura de un todo social. No se trata sólo de escuelas o

tendencias, que existen en todo momento de la historia: aludimos a obras y tareas diacrónica o sincrónicamente colectivas, a un esfuerzo intelectual que se reconoce e interpreta a sí mismo como parte de un colectivo. De ahí que no sean tan alejadas de todo sentido las teorías avicenianas o averroístas sobre el carácter común del intelecto agente o posible y la generación de la ciencia⁵, ni la vinculación entre la *translatio studii* y la *translatio imperii*, desarrolladas en la trama misma de las legitimaciones del imperio⁶.

b) La movilidad producida por la misma dinámica del colectivo: en la historia concreta de las tres religiones monoteístas encontramos apropiaciones de autores y textos, marginalizaciones y silencios, oficialismos y cánones no científicos de selecciones y jerarquías, vinculación con doctrinas y teorías de incidencia política, apelación a los autores y textos para fundamentaciones éticas, impulso a la investigación de determinados autores y áreas, nuevas visibilizaciones de cada colectivo por la presencia de acciones y hombres concretos, etc. De manera que, aunque a los ojos de todos nosotros, la tarea de fijar los textos críticos de las producciones medievales se presenta como una tarea inagotable y a veces, casi sin fin, la inmovilización de los colectivos en los que surgieron sus autores y obras es una tarea imposible. No podemos paralizarlos, ni dejar de interactuar con sus acciones, ni evitar ser afectados por sus decisiones sociopolíticas, sin importar la distancia con la experiencia de fe que los cohesiona. Cuánto más si la experiencia de fe nos es cercana o vinculante. Pensamos que sería posible afirmar que la misma dinámica histórica de este colectivo, además de las enunciaciones o cuerpos enunciativos delimitados o pertinentes, constituye, de hecho, una interpretación de rango práctico. Es decir, son acciones que interpretan. Y sus interpretaciones coexisten con las nuestras, ya sea para favorecer el análisis y la lucidez, ya sea para originar conflictos.

c) La cohesión fiducial: se trata de colectivos definidos por una afirmación de carácter religioso, aún cuando muchas interpretaciones del mundo contemporáneo resuelvan la realidad o estructura de la fe en un mecanismo sociopolítico de construcción del poder, una gramática de las pulsiones, una repugnancia hacia la vida o la instauración de un significado máximo que contrapese la no significación de la existencia individual. Dicha cohesión establece un vértice que da el oriente a

⁵ Cf. Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza, 1996.

⁶ Cf. Alain de Libera, *La Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Docencia, 2000: 19-26.

sus constituciones de sentido: el Dios en Quien se cree y a Quien se cree. Establece también la definición misma de la coexistencia. Metodológicamente, ello implica que, aunque podamos establecer distancias con la vinculación creyente que los autores medievales poseen respecto a su vértice de sentido, aunque podamos incluso coincidir con alguna de las interpretaciones antedichas, o aceptemos de dichos colectivos su actitud de fe, pero neguemos realidad a su objeto, éste posee la contundencia enunciativa de la Realidad que supera toda Realidad. Tan es así que por ello puede ser apartado de esta misma denominación y ser pensado como Nada. Metodológicamente, también, nos es preciso considerar que estos pensadores poseen vínculos con vastos sectores humanos, totalmente apartados del saber que practican y sin embargo ligados a ellos en este “nosotros” fiducial. Es decir, se encuentran expuestos al desafío de una profundidad que toma decisiones de vinculación y debe asumir responsabilidades morales respecto del saber, pues hay otros que, aunque no puedan obtenerlo desde sí mismos, son también sus destinatarios o, más aún, sus sujetos legítimos. Cabe pensar en el pedido de sencillez que aparece al comienzo de los argumentos del *Monologium* anselmiano, como solicitud de los monjes⁷; o la imagen del idiota en el mercado, tomada por el Cusano⁸, o la decisión de Ibn Tufayl y su sabio solitario de volver a la ciudad⁹; o las razones que da Tomás de Aquino siguiendo a Maimónides sobre las razones de manifestación de la verdad, dada la dificultad de los hombres para obtenerla¹⁰; o las objeciones a Eckhart por haber

⁷ Cf. San Anselmo, *Monologium*, en *Obras Completas de San Anselmo*, T. I, Texto latino de la edición crítica del P. Schmitt, OSB, Madrid, BAC, 2008: Prologus.

⁸ Cf. Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría. Idiota de Sapientia*, Buenos Aires, EUDEBA, 1999.

⁹ Cf. Muhammad ibn' Abd al-Malik Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacto*, Trotta, Madrid, 1995. Puede verse sobre este tema también Andrés Martínez Lorca, *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Madrid, Trotta, 2007: Cap. “Filosofía, religión y mística en la Risala de Ibn Tufayl”.

¹⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, Taurine-Romae, ed. Marietti, 1961: I, 4; Rabbí Mosé Ben Maimon (Maimónides), *Guía de Perplejos*, Madrid, Editora Nacional, 1983: I, 34. En orden a la recepción de Maimónides en Tomás de Aquino, puede consultarse María Manuela Brito Martins, “A recepção de Maimónides no pensamento de São Tomás de Aquino”, en José Luis Cantón Alonso (ed.), *Maimónides y el pensamiento medieval. VIII Centenario de la muerte de Maimónides*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2007: 157-167; también Ruth María Ramasco, “La encrucijada de la Sabiduría: Maimónides y Tomás de Aquino”, *Theoría*, Número extraordinario en homenaje al Profesor Gaspar Risco Fernández, 2006: 98-111; “La alegoría y los límites de la inteligencia en la *Guía de Perplejos* de Maimónides”, en Nilda Flawiá y Silvia Israilev

predicado temas cuya formulación sólo podría confundir a quienes no pertenecían al ámbito universitario¹¹. Por ende, la agudeza metodológica no se esmera sólo en la objetivación de los supuestos y el examen de las argumentaciones, sino en cómo hacer ingresar estos dos polos que de ninguna manera son baladíes en las decisiones teóricas de los pensadores medievales. Subrayamos lo de teórica, porque de ninguna manera es una mera formulación retórica la afirmación de Averroes, al comentar la *República* platónica¹², que el hombre no requiere de los otros para abastecer sus necesidades inmediatas, sino porque la plenitud del hombre requiere de la ciudad.

La continuidad de estos colectivos creyentes es, sin lugar a dudas, una persistencia tangible. En orden a las continuidades y rupturas que perseguimos, son lugares donde acontecen nuevas configuraciones o instituciones de nuestro objeto. Por ende, no consideramos continuidad a su nuda supervivencia histórica, sino a su renovado talante hermenéutico, a su acción de interpretación, la que no se reduce al orden del conocimiento, sino al de la conducta y las decisiones históricas.

2. El trato con el límite y la nada

Nuestra experiencia de mundo, nuestro ahora, ha deconstruido los límites ontológicos y la misma instancia antropológica que legitimaba los límites: la razón. Las críticas a la razón y su alcance óntico, la crítica a su misma posibilidad de fundamentación, ha apartado a la misma de la función de determinación de límites. Estos se establecen ahora desde los juegos del lenguaje, desde las estrategias de poder y la voluntad de dominio, desde la irrupción del acontecer¹³. No obstante, la acción de pensar o la acción de hablar se asemejan a una *poiesis* radical¹⁴, pues, sin ellas, nuestros ojos no podrían encontrar nada ni nuestras manos asir ningún objeto. La racionalidad indaga sus funciones, pues este desplazamiento no la anihilado¹⁵. Es por esto que nos interrogamos sobre la racionalidad instrumental o la racionalidad

(comp.), *Hispanismo: Discursos culturales, identidad y memoria*, VII Congreso Nacional de Hispanistas, Tucumán, Ed. UNT, 2006: 534-538.

¹¹ Cf. Alain de Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Cerf, 2010.

¹² Cf. Averroes, *Exposición de la República de Platón*, Madrid, Ed. Tecnos, 1994.

¹³ Cf. Remedios Ávila, Juan Antonio Estrada, Encarnación Ruiz (edit.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros, 2009.

¹⁴ Cf. George Steiner, *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica-Siruela, 2012.

¹⁵ Cf. Oscar Nudler (comp.), *La racionalidad: su poder y sus límites*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

comunicativa o las estrategias simbólicas o su función escéptica. No como si persiguiéramos una única identidad o función de la misma, sino como itinerarios alternativos, complementarios, co-posibles.

De manera análoga, el principio de no contradicción, que poseía la contundencia de un organizador de los campos y objetos posibles de conocimiento, ha dejado lugar a la simultaneidad de los opuestos, a la presencia de las lógicas difusas o polivalentes y la originación de cálculos diversos que puedan recoger los niveles distintos de análisis del lenguaje. La posibilidad desarrollada por la narrativa de Borges en “El jardín de senderos que se bifurcan”¹⁶, donde ninguna elección realizada cancela para la historia todas las otras posibilidades que podrían llevarse a cabo, es, de alguna manera, de muchas maneras, el vértigo que se hace presente en nuestro ahora y sus imágenes de la razón.

Esta misma crítica realizada sobre la razón se ha llevado a cabo sobre el sujeto. No sólo como prolongación de la crítica a la sustancia, según el modelo de Hume, sino como una perspectiva que resulta demasiado gravosa para la autocomprensión y la decisión moral y política. El paso hacia fenómenos previos y de menor compromiso identitario, tales como la vitalidad y sus impulsos biológicos, la trama pulsional de nuestro psiquismo, o la complejidad y potencia de nuestras estructuras socioeconómicas, pese a la formulación concomitante de estrategias de afirmación y liberación, no puede sino manifestarse frente a nuestros ojos como una crítica al sujeto, tanto o más vigorosa que la crítica metafísica a la sustancia. No equivale sólo al mundo del “se” heideggeriano, puesto que no parece haber posibilidad de ninguna instancia desde donde situarme en un mundo en el que mi enunciación en primera persona pueda delimitar mi estar en mí mismo y serme propio. Tal como magistralmente lo ha puesto de manifiesto Robert Musil en *El hombre sin atributos*¹⁷. Bajo esta perspectiva —que indica la anulación de la noción misma de “perspectiva”—, incluso las pinturas del cubismo resultan demasiado representativas, pues la multiplicidad de perspectivas, superpuestas unas sobre otras, deja aún vislumbrar alguna imagen, entraña aún muchos lugares desde donde se

¹⁶ Jorge Luis Borges, “El jardín de senderos que se bifurcan”, *Ficciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1971. Cf. Silvia Magnavacca, *Filósofos medievales en la obra de Borges*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009, en orden a la relación entre el literato y la filosofía medieval; en orden a la temática específica, Emanuele Leonardi, *Borges. Libro-Mundo y Espacio-Tiempo. Episteme científica y creación literaria*, Buenos Aires, Biblos, 2011: especialmente pp. 55-74.

¹⁷ Robert Musil, *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 2004.

produce la visión. Las negaciones actuales del sujeto no parecen dejar ver ninguna imagen, ni tampoco exigen puntos desde donde se ve. Es por esto que, al referirnos a los procesos de des-subjetivación, no aludimos a instancias de un proceso que busca la subjetivación como meta, sino a negaciones del valor de la misma y a instituciones del ser humano a espaldas de toda personalización. Algo semejante podríamos decir respecto al modo de enfrentar la ausencia de linealidad en el transcurso histórico o el rechazo a la responsabilidad moral.

Si no existe un sujeto, la negación del límite va más allá de la negación de la posibilidad cognoscitiva de encontrar identidades inteligibles, sino que avanza hacia la anulación de la misma posibilidad de límite. Ya no se trata de la negación del límite ontológico y las esencias, como suprema y esforzada constitución del campo de la libertad, al modo de Sartre¹⁸; ya no es el Sísifo de Camus¹⁹, orgulloso del límite y de su suerte, aquel al que el autor propone imaginar, sonriente y orgulloso de sí, al volver a bajar a buscar el peñasco que volverá a elevar y volverá a caer, sin reclamar esperanzas. No hay Sísifos altivos ni existentes que han expulsado los límites dados, para dárselos a sí mismos. El límite es coacción y violencia, incluso si procediera de uno mismo. Pero la ausencia de sujeto hace que esa posibilidad quede excluida.

Una primera mirada sobre estos rasgos pareciera indicar que se ha producido en ellos una obvia ruptura con las propuestas de la reflexión medieval. Sin embargo, consideramos que esto sería sólo un nivel posible de interpretación. Pues, de otra manera, también nos es preciso decir que la interpelación permanente de la razón desde la instancia de la fe ha implicado, a lo largo de la historia del pensamiento medieval, una posibilidad crítica permanente sobre su rango y sentido, ya sea para proponerle problemas que no se propondría por sí misma, o poner la fuerza volitiva como una instancia que la supera, o incluso expulsarla del mismo vínculo que une al hombre con el Absoluto, así como antes Platón expulsara a la poesía de la ciudad. Es verdad que esta crítica se realiza desde las exigencias de la fe, pero no por eso es menos vigorosa. De manera que, aunque veamos a la razón de las propuestas medievales diseñar caminos diferentes para aprehender la inteligibilidad de los objetos, no es por eso menos cierto que las variadas discusiones sobre el universal, sobre el lenguaje y su posibilidad de nombrar, parecen en ocasiones frágiles puentes

¹⁸ Cf. Jean Paul Sartre, *El ser y la nada. Ensayos de ontología y fenomenológica*, Buenos Aires, Losada, 2004.

¹⁹ Cf. Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 1953.

tendidos sobre un abismo²⁰, y al escuchar a Pedro Abelardo describir las aporías del realismo, nos parece inevitable experimentar que no puede haber en los individuos nada más allá de una cierto estado de semejanza con otros. O al oír al Cusano criticar el principio de contradicción y el modelo aristotélico de ciencia²¹, nuestro ahora y su hospitalidad a las contradicciones nos es extrañamente familiar.

Tampoco pueden resultarnos lejanas las negaciones del sujeto, ya sea en los desfondamientos del mismo del pensamiento agustiniano, aquello en lo que la misma intimidad no es lo más próximo ni cercano²², como en las afirmaciones eckhartianas que buscan ir allí donde no se era y desnudar toda imagen²³.

Sin embargo, el pensamiento medieval posee un significante máximo: Dios, ya sea afirmado como realidad o como nombre o como límite del pensamiento o como concepto o como más allá de todas nuestras realidades, nombres, pensamientos y límites. Cualesquiera sean las deconstrucciones medievales de las certezas o de las realidades, el significante “Dios” posee la capacidad hermenéutica de sostener el sentido de los voluntarismos más radicales, o las legitimaciones de la pobreza absoluta, o el nominalismo como afirmación correlativa a la libertad y omnipotencias divinas, o la rectitud de las intenciones que no encuentran en la concreción de los actos nada que pueda ser identificado con la bondad moral. O incluso cuando este significante es negado, produce la identidad de la negación.

Hasta tal punto es Dios el significante máximo que la negación de toda realidad y todo sentido, la nada, ingresa en la misma consideración de la posición en la realidad de las cosas como negación de toda procedencia fuera de Él (*creatio ex nihilo*), o como aquel único término que puede poner de manifiesto la distancia absoluta respecto de todos los entes: Dios como Nada.

²⁰ Cf. *La cuestión de los universales en la Edad Media*. Selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo, Estudio Preliminar, Francisco Bertelloni, Intr., trad. y notas M. F. Marchetto y A. Tursi, Buenos Aires, Ed. Winograd, 2010.

²¹ Cf. Kurt Flasch, *Nicolás de Cusa*, Madrid, Herder, 2003: 143-153; Werner Beierwaltes, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Navarra, EUNSA, 2005: 145-180.

²² Cf. Jean Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, Puf, 2008.

²³ Cf. Wolfgang Wackernagel, *Ymagine Denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991.

Nuestro ahora, cuya dialéctica respecto a los límites encierra ciertos puntos de contacto y continuidades inesperadas, se aleja de Dios, cualquiera sea su sentido, como significado del acto de pensar, aún cuando no pueda sino decir que la posibilidad de este significado ha sido extensamente puesta en obra a lo largo de la historia. Sin embargo, cabe quizás decir que, más que un significado entrañado en el pensamiento medieval, el nombre “Dios” parece presentarse como un significante máximo, o, con mayor precisión, como un meta-significante, un significante que produce significantes. Por ende, no es la negación de su realidad lo que nos compete asumir profesionalmente sino su anulación como meta-significante. En cierto modo, consideramos que gran parte de la atracción que el pensamiento contemporáneo experimenta hacia la mística medieval tiene mucho que ver con la desnudez de la experiencia humana que allí parece llevarse a cabo, sin que pueda ser resuelta en nada más que en esta desnudez. Pero si consideramos, no la mística, sino el ejercicio concreto de la reflexión, sus categorías y sus análisis, entonces quizás el desafío hermenéutico de nuestro ahora consista en dar un lugar metodológico a la expulsión de Dios como significado, no porque no creamos ya en Él, o con independencia de nuestra distancia con la fe, sino como desnudez de los textos medievales y su sentido. Es decir, como Aquel que hace que los textos y autores instauren significados y se vuelvan significantes. Pues tal vez sea ese el camino —un camino que muchas investigaciones ya recorren— para explorar el Medioevo sin preocupaciones de guardianes, sino con expectativas de alegrías para la inteligencia y cooperación con la tarea colectiva de producción de conocimiento. Y tal vez quepa también decir que, en orden a aquellos de nosotros que pertenecemos a alguna de las tres religiones monoteístas o a quienes el vínculo con el Absoluto ha sido y es parte de su identidad y su tarea, tal vez quepa decir que la expectativa requiere tomar distancia, anhelar la presencia. Tal vez nuestro ahora, que no parece contraponerse a ningún “entonces”, haga manifiesto, en la ausencia de figuras y en el hueco de los rostros, que a veces las sandalias deben quitarse frente a la zarza que arde y no se consume, que a veces el fuego sólo requiere arder.

SIMPOSIOS

Simposio

**Continuidades y rupturas
en torno a los *Magistri Artium parisienses***

**Coordinación:
Valeria Buffón
Violeta Cervera Novo (alterna)**

Boecio de Dacia, la eternidad del mundo y la doble verdad. Retorno sobre un viejo problema

Antoine Côté^{*}
University of Ottawa

Muchos historiadores de la filosofía medieval acuerdan que Boecio de Dacia nunca defendió la doctrina de la doble verdad en su célebre *De aeternitate mundi*¹. Lejos de haber profesado esta imposible doctrina, que habría implicado creer en una contradicción, el filósofo danés habría pensado que las tesis del filósofo y del

^{*}Traducción de V. Buffon.

¹ A. Maurer, "Boetius of Dacia and the Double Truth", *Mediaeval Studies* 17, 1955, 239; É. Gilson, "Boèce de Dacie et la double vérité", *AHDLM* 22 (1955), 84; G. Sajó, "Boetius of Dacia und seine philosophische Bedeutung", *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, P. Wilpert (dir.), Berlin, de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 2), 1961, 459; F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain, Publications universitaires, 1966, 405; F. Van Steenberghen, "Une légende tenace: la théorie de la double vérité", *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-la-Neuve, Inst. Sup. de Philosophie, 1974, 561; R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications universitaires, 1977: 126-127; J. Wippel, Boethius of Dacia: *On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams*. Toronto, PIMS, 1987, 17. John Wippel, *Medieval Reactions to the Encounter between Faith and Reason*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, 9; A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, 123, A. de Libera, *Introduction et notes* en Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les Averroïstes*, Paris, GF-Flammarion, 1994, 57; L. Bianchi, E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*. Paris, Éditions du Cerf, 1993, 52; D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, 201-205; L. Bianchi, *Pour une histoire de la «Double vérité»*, Paris, Vrin, 2008, 43. En sens contraire: G. Sajó, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate*, Budapest, Akadémia Kiado, 1954, 71; J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1985, 121; C. Michon (ed), *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*, Paris, GF-Flammarion, 2004: 161-178; S. Landucci, *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Milan, Feltrinelli, 2006, 68. Cito el *De aeternitate mundi* (DAM) según Boèce de dacie, *Opera. Topica, opuscula*. Vol. VI, Pars II: *Opuscula: De aeternitate mundi. De summo bono. De somniis*, ed. N. G. Green-Pedersen, Copenhagen, Gad (Corpus philosophicorum Danicorum Medii Aevi CPDMA 6,1), 1976, indicando página y línea. La trad. francesa del *De aeternitate mundi* por Dupré La Tour, en C. Michon, *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*.

creyente no podían contradecirse porque se desplegaban en el seno de disciplinas distintas. Boecio, quien no cuestiona la verdad del creyente y se limita a reivindicar el derecho del sabio a decir lo verdadero en su propio campo de competencia, “no veía que la [fé] y la [filosofía] pudieran jamás contradecirse en tanto se quedaran en su lugar”². Pero del hecho que Boecio jamás haya profesado la doble verdad, ¿se sigue que la doctrina que él ha realmente enseñado sobre la relación entre la fé y la razón sea doctrinalmente coherente³?

Nada es menos seguro, al menos si uno examina la aplicación de la posición boeciana al problema de la eternidad del mundo. La tesis que intentaré mostrar es que la posición defendida por el maestro danés en el *De aeternitate mundi*, en tanto concierne el problema de la eternidad del mundo, es en el peor de los casos difícilmente sostenible, y en el mejor, coherente pero de poco interés para un filósofo que, como Boecio, emite la pretensión de decir lo verdadero sobre el ser real de las cosas.

Es la aplicación del modelo boeciano a un caso particular lo que es problemático, voy entonces a comenzar por (1) hablar de este modelo en su generalidad para después (2) evidenciar los problemas resultantes de la aplicación al caso de la eternidad del mundo. Mostraré entonces (3) y (4) que si este argumento falla para resolver el problema de la compatibilidad de los discursos filosófico y religioso respecto de la eternidad del mundo, sin embargo representa un modelo útil para armonizar los discursos aparentemente divergentes del filósofo y del creyente acerca de los problemas de la posibilidad del retorno *idem numero* de un ser corrompido y de la felicidad humana. Veremos finalmente (5) que si hay una posibilidad de “salvar” de la incoherencia la solución boeciana, es al precio de vaciarla de casi todo interés filosófico. Concluyo con algunas observaciones generales sobre las consecuencias del fracaso de Boecio para nuestra apreciación de las motivaciones de los promotores de la condena de 1277.

1. La doble verdad

¿Qué quiere decirse cuando se afirma que Boecio no ha defendido la doctrina de la doble verdad? En un sentido, esta afirmación es manifiestamente falsa. Boecio explica en efecto que diciendo que el mundo es nuevo “el cristiano habla con la

² A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, 123.

³ L. Bianchi, *Pour une histoire de la “Double vérité”*, 43.

verdad” (DAM 352, 375) y que el físico, afirmando que eso no es posible “también habla con la verdad” (DAM 353, 430). *Verum et verum*, esto son efectivamente dos verdades. Aún más, estas verdades son contrarias una de la otra, puesto que el físico niega aquello mismo que afirma el creyente: tenemos entonces dos verdades contrarias.

Sin embargo, eso no es suficiente para hacer un problema de la doble verdad. Hay un problema cuando las dos tesis verdaderas son contrarias y lógicamente incompatibles. ¿Dos tesis contrarias no son ellas necesariamente incompatibles? No, eso depende de la manera en que esta verdad es considerada. Boecio distingue dos maneras de enfocar una verdad: en sentido absoluto (*simpliciter*) y en sentido relativo (*secundum quid*). La verdad de la fe cristiana, por ejemplo la tesis de que el mundo es nuevo, es una verdad *simpliciter*; la tesis contraria del físico, tomada en sentido absoluto (*absolute accepta*), es falsa⁴; es entonces una falsedad *simpliciter*. En cuanto a la expresión *secundum quid*, Boecio no la emplea *expressis verbis*, sino que la idea se muestra implícita en la mención, explícita ésta, de sus correlativos *absolute* y *simpliciter*.

Para saber si Boecio ha realmente dicho lo que sus censores de 1277 le reprocharon –notablemente en la prop. 90–, hay que saber de cuál(es) verdad(es) habla cuando nos dice que el creyente y el sabio no se oponen: verdad *simpliciter* o *secundum quid*.

Hay cuatro posibilidades:

- A) La tesis de fe y la tesis contraria del filósofo son las dos verdaderas *simpliciter*.
- B) La tesis de fe y la tesis del filósofo son las dos verdades *secundum quid*.
- C) La tesis de fe es verdadera *simpliciter* y la tesis del filósofo es verdadera *secundum quid*.
- D) La tesis de fe es verdadera *secundum quid* y la tesis del filósofo es verdadera *simpliciter*.

¿Cuál de las cuatro combinaciones corresponde a la posición de Boecio? Podemos ya excluir la cuarta: nada de lo que dice Boecio se asemeja a ella.

Examinemos entonces las otras tres.

⁴ DAM 352, 370.

A) La tesis de fe y la tesis contraria del filósofo son las dos verdaderas *simpliciter*. Si Boecio nos pide creer a estas dos verdades, entonces nos pide suscribir a una contradicción. Cuando los comentadores afirman que Boecio nunca ha sostenido la doble verdad ellos tienen en mente sin duda esta interpretación⁵. Pero Boecio no ha dicho tal cosa sino lo contrario. En efecto, de una parte escribe *cum haec sit veritas christianae fidei et etiam veritas simpliciter*, y enseguida afirma que *conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum <non> esse novum, accepta absolute falsa est*: la conclusión del creyente es absolutamente verdadera, la del físico absolutamente falsa. No podría ser más claro. Queda por ver cuál de las otras dos opciones es la correcta.

B) La tesis de fe y la tesis del filósofo son las dos verdaderas *secundum quid*. Ésta era la interpretación avanzada por Sajó en la introducción de su edición de 1954⁶: no hay verdad absoluta, sino solamente verdades relativas a los principios a partir de los cuales se las deduce: hay una verdad de fe, sacada de los principios de fe, y una verdad filosófica, deducida de los principios de la filosofía. Cada verdad es verdadera en relación con sus propios principios.

Esta lectura tiene la ventaja de salvar a Boecio de la contradicción. El problema es que esta lectura apenas concuerda con el texto de Boecio, que dice *expressis verbis* que la verdad de fe es una verdad *simpliciter*. Esta verdad puede bien ser deducida de los principios de la fe y ser relativa a sus mismos principios, pero no por ello es menos absolutamente verdadera, es decir que describe el estado real del origen del mundo.

El error de Sajó viene de no distinguir entre dos cosas distintas: la *deductibilidad* de una proposición a partir de un conjunto de principios, y el *valor de verdad* de esta misma proposición, su conformidad con la realidad, que puede ser absoluta o relativa. Es capital distinguir bien estas dos “verdades”, porque una proposición puede ser deductible de premisas siendo falsa, mientras que no puede ser verdadera *simpliciter* o *secundum quid* sin corresponder a un estado de la realidad. Cuando Boecio escribe: “pues todo lo que niega o concede el físico en tanto físico, lo niega o

⁵ Es la que atribuye a Boecio la prop. 90 de la condena de 1277. Cfr. D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, 106-107, 201-202.

⁶ G. Sajó, *Un traité récemment découvert*, 73. Para ver un comentario, cfr. D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, 204, n. 2.

lo concede a partir de causas y de principios naturales”⁷, remite a la deductibilidad de las tesis negadas o afirmadas por el físico. Cuando escribe sobre la tesis del físico según la cual el mundo es nuevo y que *accepta absolute falsa est*, tiene en mente el valor de verdad objetivo del enunciado. A veces distingue estos dos sentidos en la misma frase, como cuando explica que la novedad del mundo es: “*veritas christiane fidei et etiam veritas simpliciter*”. Es la verdad según la fe cristiana derivable por un buen teólogo de los principios de la religión cristiana correctamente comprendida; *et etiam veritas simpliciter*: es el valor de verdad del enunciado “el mundo es nuevo”, independientemente del contexto que ha permitido su demostración. Por no comprender esta distinción, Sajó ha cometido un contrasentido sobre la doctrina del filósofo danés.

Resta entonces C) la tesis de fe es verdadera *simpliciter*, y la tesis del filósofo es verdadera *secundum quid*:

“Sabemos que aquél que dice que Sócrates es blanco y aquél que niega que Sócrates sea blanco según algo (*secundum quaedam*) dicen ambos la verdad. Así el cristiano habla con la verdad diciendo que el mundo y el movimiento son nuevos, que ha habido un primer hombre, que el hombre volverá vivo y numéricamente idéntico, que una cosa engendrable puede advenir sin engendramiento, puesto que se concede que esto es posible por una causa cuya potencia es superior a aquélla de una causa natural”⁸.

Si bien Boecio no utiliza la dupla *simpliciter/secundum quid* en este pasaje⁹; en cambio, sí emplea el sintagma *secundum quaedam* que es muy cercano del segundo término (*secundum quid*) y apela entonces al primero (*simpliciter*). La oración completa debe entonces leerse así: “sabemos que aquél que dice que Sócrates es blanco (*simpliciter*) y aquél que niega que Sócrates sea blanco según ciertos respectos (*secundum quid*) dicen ambos verdad”¹⁰. Boecio traslada después este ejemplo al caso de la eternidad del mundo a través de un razonamiento por analogía: así como puede decirse que Sócrates es blanco (*simpliciter*) y que no es blanco según un cierto aspecto (*secundum quid*), así también es lícito afirmar que el mundo es nuevo (*simpliciter*) y que no tiene comienzo en el tiempo (*secundum quid*).

⁷ DAM 352, 468-470.

⁸ Boecio de Dacia, DAM 352, 473-353, 480.

⁹ Cfr. E. Gilson, “Boèce de Dacie et la double vérité”, 90, n. 1.

¹⁰ DAM 352.

Según de Libera, Boecio construiría, “a propósito de la eternidad del mundo (tesis n.5 en la lista de 1270) y de la inexistencia de un primer hombre (tesis nro.6), un argumento puramente lógico destinado a mostrar que las verdades de la fe y las de la filosofía recorren “vías” distintas”¹¹. Su argumento reposaría “sobre un principio fundamental de la lógica aristotélica (*Refutaciones sofísticas*, 25), la imposibilidad de obtener una contradicción oponiendo una proposición tomada en sentido absoluto (*simpliciter*) y la misma proposición tomada en sentido relativo (*secundum quid*)”¹². Ignorar esta distinción (como parece hacerlo Tempier), era, “en buen aristotelismo, volverse culpable del parallogismo conocido en el Medioevo como *fallacia secundum quid et simpliciter*”¹³.

De las cuatro tesis que distinguimos, la tercera parece traducir más fielmente el pensamiento de Boecio: la tesis de fe y la tesis contraria del físico son ambas verdaderas, sin ser mutuamente excluyentes una de otra. Resulta que Boecio no ha profesado la doctrina de la doble verdad. No solamente no la ha defendido, sino que lo que ha sostenido tiene todas las apariencias de una posición perfectamente coherente, puesto que corresponde a admitir la verdad *simpliciter* de la tesis del creyente y a reivindicar para el filósofo el derecho de adherir a su verdad *secundum quid*, en perfecta conformidad con la lógica aristotélica.

Todo el problema es saber cómo entender esta verdad *secundum quid*: ¿verdad como conformidad o verdad como deductibilidad? Boecio no indica siempre cuál de estas dos verdades tiene en mente. No es claro, cuando dice que la tesis del filósofo es verdadera *secundum quid*, si quiere decir que es verdadera porque es conforme a lo real además de ser deducible de los principios del filósofo, o si es verdadera simplemente porque es deducible de estos mismos principios – mientras que diciendo que la tesis contraria, que el mundo es nuevo, es verdadera *simpliciter*, él *debe* querer decir que describe la realidad además de resultar de los principios de la fe. Manifiestamente, debe querer decir lo uno o lo otro. Voy a mostrar ahora que ambas interpretaciones de la verdad suscitan problemas inextricables para Boecio. Comencemos por la verdad *secundum quid*, como conformidad con lo real. Para

¹¹ A. de Libera, en Tomás de Aquino, *L'unité de l'intellect contre les Averroïstes*, Introducción, 57, n. 2.

¹² A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, 370. Cfr. D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, 203.

¹³ A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, 371.

comprender bien las dificultades que suscita esta concepción, debemos volver al sofisma *secundum quid* y *simpliciter*.

2. Retorno sobre el sofisma *secundum quid* y *simpliciter*

En las *Refutaciones sofísticas* (RS) 5 Aristóteles consagra a este sofisma su discusión más larga. Considera que las “sofísticas son refutaciones que no tienen de ellas sino la apariencia, pero que en realidad son paralogismos y no refutaciones”. Pertenecen al arsenal de los sofistas, que “luchan y se preocupan para vencer en las discusiones”. No son argumentos con pretensiones demostrativas, son al contrario argumentos “litigiosos y erísticos”, compuestos de proposiciones con apariencia de validez, que el sofista explota para acorralar a su adversario hacia la contradicción.

En los sofismas *secundum quid et simpliciter* “una expresión empleada particularmente es tomada como empleada absolutamente”, o viceversa. Así es el famoso ejemplo del etíope, introducido en RS5. Habiendo admitido el sofista y su interlocutor que el etíope “es negro” (expresión tomada absolutamente), el sofista pregunta luego si el etíope “es blanco” en relación a sus dientes (expresión tomada absolutamente); como la respuesta es afirmativa, el sofista con el beneficio de la confusión inducida por el hecho de tomar el particular absolutamente, concluirá que el etíope es a la vez blanco y negro.

¿Cómo tal sofisma es posible? El error viene de que “los dos atributos (blanco y negro) pertenecen al sujeto bajo cierto aspecto”, cosa que la forma de los enunciados no permite adivinar. El atributo “negro” pertenece al sujeto según un aspecto: la epidermis, diferente del aspecto bajo el cual el atributo “blanco” le pertenece: los dientes; este fundamento aspectual que autoriza la predicación de “negro” es invisible en el enunciado “el etíope es negro”, de suerte que el predicado “negro” es tomado absolutamente. Decir que un término predicado de un sujeto es tomado en sentido absoluto no significa entonces que este término sea tomado por *todo* el sujeto, como podría dejarlo suponer el término “absoluto” y como podría incitarnos a pensarlo la forma del enunciado “el etíope es negro”, sino que es tomado por una parte de este sujeto, una parte a la cual el uso ha conferido una importancia tal que, en cierta clase de enunciados, la mención del nombre que designa esta parte es elidida: se dice así “el etíope es negro” o “Sócrates es blanco” y no “el etíope es negro de piel” o “Sócrates es blanco de piel”.

En suma, el enunciado “el etíope es negro” es ambiguo porque su forma incita al auditor a pensar que el predicado se aplica al sujeto en su totalidad, mientras que no se aplica sino en virtud de una de sus partes. Este punto ha sido bien aclarado por Charles Hamblin, en su clásico *Fallacies*¹⁴.

Se ve porqué la dupla *simpliciter/secundum quid* es inaplicable al problema de la eternidad del mundo: mientras que en el ejemplo del etíope los aspectos bajo los cuales los predicados contrarios son afirmados del sujeto son distintos, puesto que “cada uno pertenece al sujeto según cierto aspecto”, **en el caso de la eternidad del mundo no podría haber ninguna diversidad de aspecto**. ¿El mundo sería infinito en el pasado según una parte solamente, finito según otra? ¿Habría más de un mundo, de los cuales uno sería finito, el otro infinito? No hay evidentemente más que un universo, que el creyente y el filósofo se afanan en determinar si es o no es infinito en el pasado.

No estamos entonces frente a un sofisma *secundum quid et simpliciter* en el caso de las proposiciones “el mundo es nuevo” y la tesis del *naturalis*, “el mundo no es nuevo” en la interpretación que propone Boecio.

¿Quiere decir que el ejemplo de las *RS* y la estrategia general que ilustran son inadaptadas en todos los casos al uso al que Boecio la destina, a saber, mostrar la compatibilidad de la fe y la razón? No, como veremos examinando dos ejemplos: el retorno a lo numéricamente idéntico de lo mismo, mencionado en *De aeternitate*, y la felicidad para el hombre, que es objeto del *De summo bono*.

a) El retorno *idem numero*

Al final del tratado sobre la *Generación y la corrupción* (338b11-15), Aristóteles establece una distinción entre los seres corruptibles y los incorruptibles en función de la manera que tiene cada uno de “volver a su punto de partida”. En el caso de los seres incorruptibles, se habla de retorno sobre sí o al punto de partida cuando un cuerpo celeste cumple una revolución alrededor de la tierra. En el orden de la generación biológica, hay retorno sobre sí con cada nuevo nacimiento. La diferencia reside en que en el primer caso es el mismo cuerpo numéricamente idéntico que vuelve a su punto de partida, mientras que en el segundo, es un ser numéricamente

¹⁴ C. Hamblin, *Fallacies*, London, Methuen & Co., 1970, 211.

distinto, pero específicamente idéntico que nace, y que entonces, en un sentido derivado, “vuelve al punto de partida”.

Estas distinciones son universalmente admitidas por los filósofos y teólogos latinos del siglo XIII. La cuestión que se les plantearía a ellos sería si esta doctrina no contradiría a otra también admitida universalmente así, la de la resurrección, que implicaba un retorno a la existencia *idem numero* de un ser humano después de su corrupción sustancial.

Para Boecio sin duda no hay ninguna contradicción: porque el físico y el creyente hablan a partir de premisas diferentes: el físico no considera sino lo que es posible en el orden natural; el creyente tiene en cuenta lo que es posible para una potencia superior¹⁵.

Parece que estamos frente al mismo problema que el de la eternidad del mundo: concordar los discursos del creyente y del sabio sobre un punto que realza las “competencias” de cada uno. Así lo interpreta Dragos Calma en su reciente obra sobre el primer siglo del averroísmo latino¹⁶.

El problema con esta interpretación es que el caso de la resurrección y el de la eternidad del mundo no son comparables, y su diferencia no se reduce a que el creyente y el físico parten de premisas diferentes. Para que tenga sentido, el dogma de la resurrección presupone la existencia de dos órdenes: un orden natural, donde nada vuelve a lo idéntico, y un orden sobrenatural, donde el retorno a lo idéntico es posible por la omnipotencia divina. Si el físico muestra que el retorno a lo numéricamente idéntico es imposible en el orden de la naturaleza, esto es verdadero en una parte de la realidad, puesto que todas las sustancias materiales se corrompen. Incluso cuando Dios haya resucitado a los elegidos, seguirá siendo verdadero que en el orden natural las cosas que se corrompen no pueden volver numéricamente idénticas; porque justamente la resurrección es un milagro. Pero en el caso de la eternidad del mundo, no hay distinción equivalente: *no hay más que un universo*, y

¹⁵ Boecio de Dacia, *DAM*, 364, 809 – 365, 825. Trad.francesa N.Dupré La Tour, en *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*, 212-213. Cfr. también Boecio de Dacia, *Quaestiones super libros Physicorum*. Ed. G. Sajó, Hauniae, DSL (CPDMA 5,2), 275, 1974: 191-196.

¹⁶ D. Calma, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin: approches et textes inédits*, Turnhout, Brepols, 2011: 242-243.

este universo es nuevo o no lo es. El físico puede perfectamente pensar que ha probado que el mundo es eterno según la física, su respuesta no puede ser verdadera *secundum quid* como lo piensa Boecio, **porque ella no describe ningún estado real, incluso parcial, del universo**. En consecuencia, es falsa *simpliciter*. La respuesta correcta, que es *ipso facto* verdadera *simpliciter*, es aquella provista por la fe.

b) El caso de la felicidad

Las mismas observaciones valen *mutatis mutandis* para la relación entre la felicidad filosófica y la felicidad sobrenatural prometida a los elegidos en el más-allá. En *De summo bono*, Boecio discute en detalle la cuestión de la felicidad filosófica, el mayor bien accesible al hombre en esta vida. A diferencia del *De aeternitate*, donde evoca de manera explícita la posición del creyente y la del físico sobre la cuestión de la resurrección, Boecio, en el *De summo bono*, no habla sino de la felicidad en el orden natural. Así, su propósito es hablarnos no del “bien supremo absolutamente (*absolute*), sino del bien supremo para el hombre”¹⁷. Ahora bien, si él evoca un bien supremo absoluto, es porque un tal bien existe; y si lo distingue del bien supremo para el hombre, *no son los mismos*. La felicidad, objeto del *De summo bono*, es únicamente la que es accesible aquí (*in hac uita*). La fórmula *bonum quod est homini possibile* vuelve no menos de seis veces en un opúsculo de poco más de mil palabras.

Es posible que Boecio haya pensado que el conocimiento del filósofo vale como el del hombre beatificado, que procura un conocimiento “adecuado” de la esencia divina; es tal vez lo que comprendieron sus censores. Pero desde un punto de vista metodológico, su silencio a propósito de una eventual felicidad sobrenatural es perfectamente coherente con el abordaje esbozado en el *De aeternitate mundi*. En un tratado que tiene por objeto la felicidad del hombre en esta vida, Boecio no tiene por qué hablar de la felicidad que lo espera en la otra.

Las dos verdades son contrarias pero no incompatibles, porque “la felicidad reside en la actividad filosófica” es verdadera aquí y “la felicidad reside en la visión beatífica (que no es la filosofía)” es verdadera en el más-allá, lo que no excluye la comparación entre ellas según el ángulo de su grado de perfección. Otra vez,

¹⁷ Boèce de Dacie, *De summo bono*, ed.Green-Pedersen, 309, 7.

ninguna distinción análoga podría ser efectuada en el plano de la duración pasada del universo: no hay más que un mundo, este mundo es nuevo o no lo es.

3. Una objeción

Podría objetarse que el caso de la eternidad del mundo, el de la resurrección y el de la felicidad son efectivamente comparables, porque Boecio quiere aclarar en los tres casos la diferencia entre lo que es *posible* o no en los órdenes natural y sobrenatural. Entonces, así como, en la duración pasada del universo es imposible que haya un primer movimiento según una causalidad natural, mientras que esto es posible para una causalidad superior, así también, un retorno a la existencia según una unidad numérica y una felicidad perfecta son imposibles por causas naturales, mientras que resultan perfectamente posibles para una causalidad sobrenatural.

Aunque Boecio contraste al cristiano y al físico del punto de vista de lo que cada uno tiene por posible o no¹⁸, la contribución de este contraste al problema de las relaciones entre la filosofía y la fe es poco original, , porque ¿qué autor del siglo XIII habría pensado en negar que ciertas cosas que son imposibles según el orden de la naturaleza, son posibles para Dios?

En realidad, lo que está en juego entre el *christianus* y el *naturalis*, no es lo que es posible para diferentes tipos de causas, sino lo que es o no es. Las prop. 5 y 6 condenadas en 1270 son etiquetadas así: *quod mundus sit eternus* y *quod nunquam fuit primus homo*; asimismo, las proposiciones relativas a la eternidad del mundo de la condena de 1277¹⁹ son proposiciones categóricas, y no modales. La pregunta es entonces “¿es el mundo nuevo?” y no “¿es posible que lo sea?”. Para esta pregunta, parece haber una sola respuesta correcta: el mundo de hecho es nuevo. Para crear un lugar al *naturalis*, hay que mostrar en qué la tesis contraria –el mundo no es nuevo según el físico– es fácticamente y no contra-fácticamente verdadera. No está claro que Boecio haya llegado a esto.

4. La verdad en tanto deductibilidad

He buscado mostrar que Boecio, en el debate sobre la novedad del mundo, no podría conformarse con una verdad *secundum quid*, entendida en el sentido de una

¹⁸ Cfr. DAM 353, 478-488; 354, 506-513; 354, 531-533; 365, 838-840; 365, 841; 366, 845.

¹⁹ Prop. 87, 98, 101, 205 según el Cartulario de la Universidad de París, ed. Piché.

verdad parcial. Pero ¿qué hay del segundo sentido de verdad como deductibilidad? ¿No puede el filósofo legítimamente reivindicar el derecho de enseñar proposiciones que derivan lógicamente de un conjunto de principios reconocidos como primeros en su disciplina? La novedad del mundo sería verdadera absolutamente, la eternidad del mundo falsa absolutamente, pero ella sería verdadera *secundum quid*, en tanto resulta necesariamente de los principios del filósofo.

Sin embargo, tal hipótesis no deja de aparecer problemática desde los principios de Boecio. ¿Se puede suponer que haya querido reclamar el derecho de dedicarse al examen y la deducción de proposiciones, *sin consideración de su conformidad con la realidad*? Así la tesis “hay sólo cinco planetas” es verdadera porque es deductible de los principios de la astronomía del siglo XIII, como también es verdadera la tesis contraria “hay más de cinco planetas”, según los principios del s.XXI. Ciertamente, ha habido filósofos en el siglo XX para sostener tales tesis, pero nuestros escolásticos no estaban en este punto en sus reflexiones. ¿Puede imaginarse algo más anti-relativista que la apreciación por un escolástico del siglo XIII de las doctrinas filosóficas y científicas de los presocráticos, por ejemplo?

En cuanto a Boecio, lejos de ceder a la tentación del relativismo, es al contrario partidario de una concepción fuertemente realista de la misión del filósofo, que consiste en nada menos que en el estudio de las naturalezas de todas las cosas.

Boecio comienza diciendo que “no puede haber ninguna cuestión, que pueda ser objeto de una disputa por argumentos racionales, que el filósofo no deba disputar, y determinar cómo se encuentra allí la verdad”. Esta afirmación es seguida de una subordinada que parece atenuar su alcance: “en la medida en que puede ser comprendido por el intelecto humano”. ¿Qué quiere decir aquí Boecio? ¿Piensa en la verdad como deductibilidad? Evidentemente no: la razón por la cual el filósofo debe buscar la verdad en toda cuestión racional es que “todos los argumentos de la disputa son **sacados de las cosas**”, porque “de otra manera [estos argumentos] no serían sino una ficción del intelecto”; ahora bien, la enseñanza del filósofo trata justamente sobre el ente²⁰.

Lo mismo sucede en el *De summo bono*, donde se explica que el “mayor bien que puede advenir al hombre” es “el conocimiento de la totalidad de los entes que

²⁰ Cfr. *DAM* 347, 318-329.

vienen del primer principio...”²¹, o en el proemio de las *Questiones super librum Topicorum*: “toda ciencia trata sobre el ente, porque no podemos saber qué es aquello que no es absolutamente nada, por ejemplo lo que es el hircocervo o el fligax, como está escrito en el libro de los *Analíticos posteriores*”²².

El filósofo boeciano apunta a instruirnos sobre el estado real de las cosas. Ahora bien, ¿qué sería una conclusión cuya *única* pretensión de verdad consistiera en su deductibilidad a partir de un conjunto de principios, sino una pura ficción del espíritu?

En suma, una de dos: o bien la tesis del filósofo es parcialmente verdadera, y entonces hay una *pars entis* de la cual es la descripción –pero eso no es, ya que hay sólo un mundo–, o bien la tesis de que el mundo es eterno *a parte ante* es “verdadera” en tanto es deductible de los principios del filósofo, pero entonces el filósofo renuncia a hablarnos del ente y de lo real, en lo que a fin de cuentas está su vocación. No se ve que Boecio haya tenido éxito en escapar a este dilema.

Conclusión

Para terminar, evocaré una consecuencia que me parece implicar el fracaso de Boecio. El juicio emitido por los historiadores sobre las razones que motivaron la decisión de las autoridades eclesiásticas para condenar a Boecio y sus colegas *artistae* es a veces severo: si unos se limitan a constatar que la posición atribuida por Tempier a Boecio no corresponde a la que él defendió efectivamente²³, a riesgo de imputar este desliz a un defecto de inteligencia del eclesiástico²⁴, otros en cambio lo acusan de haber *conscientemente* deformado esta posición para incriminar mejor a su autor. Tal reproche es evidentemente inverificable. Pero ya que nos es permitido especular sobre los procesos de pensamiento íntimos de Tempier, ¿por qué no suponer que éste quería efectivamente terminar con los filósofos, y particularmente con Boecio, por los motivos que uno invoca habitualmente –por ejemplo, su rechazo

²¹ Trad. francesa en *Sur le Bonheur*, 149.

²² *Quaestiones super librum Topicorum*, prooemium, 3, 15-17. Cfr. también *Modi significandi significandi sive quaestiones super priscianum maiorem*, en Boethii Daci, *Opera*. ed. J. Pinborg, Hauniae, DSL (CPDMA 4) 12, 1969: 44-45. Cfr. *Quaestiones super libros Physicorum*, 140, 25-28.

²³ F. Van Steenberghe, *La philosophie au XIIIe siècle*, 405.

²⁴ R. Dales, “The Origin of the Doctrine of Double Truth”, *Viator* 17, 1984: 179.

a la “coexistencia pacífica”– pero *también* porque habría comprendido que sus tesis albergaban graves problemas? Más claramente: ¿quién nos dice que Tempier no habría comprendido que no hay verdad *secundum quid*? En este caso, la tesis del *naturalis* no podría sino tomar un sentido completamente otro en su mente: aquél de una tesis *rival* de la tesis de fe. Por consiguiente, se terminaba con la “coexistencia pacífica”: había que condenar.

Monopsiquismo y monosomatismo. Voegelin intérprete de Siger de Brabante

Mariano Pérez Carrasco
UBA / CONICET, Buenos Aires

1. Introducción

En un reciente estudio acerca de la genealogía del monopsiquismo, Alain de Libera llamó la atención sobre la lectura que el politólogo alemán Eric Voegelin hizo de Siger de Brabante¹. Voegelin sostiene que la doctrina de Siger debería ser caracterizada no sólo como “monopsiquismo”, término que refiere de un modo algo ambiguo a la unidad del intelecto para la especie humana, ya que tiende a asimilar la *psyché/anima* al *noûs/intellectus*, sino también como “monosomatismo”, en virtud de que el interés existencial de la doctrina sigeriana consistiría no tanto en la afirmación puramente teórica de la unidad del intelecto cuanto en la afirmación, de vastas consecuencias políticas, de la unidad de la especie humana como cuerpo biológicamente autónomo². La importancia histórica de Siger reside para Voegelin en el hecho de que “*his work is the first concentrated expression of the sentiments which produce an interpretation of man in intramundane categories*”³.

Publicado originalmente en 1944, el artículo, que muestra un buen manejo del estado de la cuestión para la época, tiene obvias limitaciones bibliográficas sobre las que no es necesario insistir. De Libera subraya el hecho de que Voegelin reproduzca el “*récit historiographique Standard*”⁴, lo cual difícilmente podría haber sido de otro modo habida cuenta de que sus principales fuentes son Mandonnet, Van Steenberghen, Renan, Kantorowicz, Grabmann, Dempf, Gorce, es decir, los estudios

¹ Cf. Alain de Libera, “Monopsychite, monopsychia”, en Iñigo Atucha, Dragos Calma, Catherine König-Pralong, Irene Zavattero (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, Textes et Études du Moyen Âge, 57, 2011: 465-472.

² Eric Voegelin, “Siger de Brabant”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 4, No. 4, 1944: 507-526, esp. 524.

³ Eric Voegelin, “Siger...”, 525.

⁴ Alain de Libera, “Monopsychite...”, 467.

más relevantes de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. El artículo muestra una cierta fidelidad a lo que Piaia llamó el mito historiográfico del averroísmo político (si bien no hay referencias a Bruno Nardi)⁵; su caracterización de las consecuencias ético-políticas de las doctrinas de Siger coincide en buena medida con el diagnóstico que en 1270 impulsara a Santo Tomás a escribir el *De unitate intellectus contra averroistas*. Esta coincidencia podría darse por descontada desde el momento en que la narración historiográfica tradicional tiene en buena medida su origen en el diagnóstico que la autoridad eclesiástica y algunos teólogos – entre los cuales notablemente Santo Tomás– hicieron del “peligro averroísta”⁶. Pero el interés de este artículo reside en que al incluir las principales ideas de Siger en el esquema de interpretación de la historia Occidental propuesto, permitiría legitimar dentro un nuevo marco teórico la censura eclesiástica y las críticas de los teólogos al averroísmo.

Este trabajo presenta, en primer lugar, el esquema histórico elaborado por Voegelin y el lugar que Siger ocupa en él (§ 2); en segundo lugar, expone las consecuencias prácticas que Voegelin deriva de las afirmaciones metafísicas de Siger y explicita la coincidencia de la lectura de Voegelin con las críticas desplegadas por Santo Tomás en su opúsculo antiaverroísta (§ 3). Por último, como conclusión, se retoman los puntos centrales del trabajo (§ 4).

2. La emergencia de la razón intramundana

El objeto del artículo de Voegelin consiste en esclarecer el proceso que condujo a la desintegración del Medioevo cristiano. Si en el seno del imperio romano el cristianismo había operado una desdivinización del mundo –coincidente con la negación de la pluralidad de dioses naturales del politeísmo clásico– y, por consiguiente, una desdivinización del poder, mediante la plena atribución de sentido al ámbito de la trascendencia y la correlativa devaluación del plano de la inmanencia, el proceso de desintegración del cristianismo transitará el camino contrario, es decir, una redivinización del ámbito del poder mundano, que encontrará su fundamento en la nueva legitimidad que la filosofía acabará otorgando a la

⁵ Gregorio Piaia, “‘Averroïsme politique’: anatomie d’un mythe historiographique”, A. Zimmermann (ed.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, Miscellanea Mediaevalia, 17, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1985: 328-344.

⁶ Cf. Bruno Nardi, “La fine del averroismo”, en Idem, *Saggi sull’aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni, 1958:443-455, esp. 443.

naturaleza como esfera autónoma⁷. La autoafirmación de la esfera intelectual que Voegelin estudia en Siger de Brabante constituiría el último momento en ese proceso de desintegración del cristianismo medieval⁸. Voegelin lee en Siger la radical afirmación del plano de la inmanencia que caracterizaría a la Edad Moderna. En el movimiento de revalorización de la naturaleza producido en el siglo XIII con la recepción de las obras de Aristóteles, la reflexión y la especulación habrían adquirido el status de autoridades intramundanas, capaces de guiar la vida y la conducta de los hombres⁹ y, por eso mismo, capaces de competir con el rol conductor desempeñado –en un horizonte de trascendencia– por el poder espiritual. Según Voegelin, en resumen, Siger de Brabante debe ser considerado el primer filósofo en el sentido moderno de la palabra, en virtud de que en su obra se produciría la disociación de la filosofía y la teología, esto es, la afirmación del estatuto autónomo de la razón ante la fe¹⁰. Una vez aceptada socialmente la plena autonomía de la razón intramundana, se haría posible la organización del mundo en los términos de esa razón, esto es, en un horizonte de inmanencia¹¹.

Es claro que a Voegelin le interesa menos el análisis de las doctrinas filosóficas de Siger que el estudio de las motivaciones y, sobre todo, los efectos sociales e históricos de esas doctrinas. Su ensayo procura responder dos cuestiones: i) ¿mediante qué procesos espirituales, intelectuales y sociales Occidente llegó a la

⁷ Eric Voegelin, “Siger...”, 508: “The general sentiment of the legitimacy of the ‘world’ is the precondition for the successful irruption of the intramundane forces into the system of the *sacrum imperium*”. Sobre el proceso de desdivinización-redivinización del mundo en la Antigüedad, el Medioevo y la Modernidad, cf. Eric Voegelin, *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, trad. J. Ibarburu, Buenos Aires, Katz, 2006, cap. IV, § 1.

⁸ Eric Voegelin, “Siger...”, 507.

⁹ Eric Voegelin, “Siger...”, 509.

¹⁰ Cf. Eric Voegelin, “Siger...”, 507. Voegelin señala que aunque se ocupará de una figura histórica y, por consiguiente, de problemas históricos, su artículo no es “a historical study in the sense of an inquiry into a system of thought belonging to the past and having little bearing on the philosophical questions occupying our own time”. La perspectiva de Voegelin se centra en el estudio de las experiencias, los sentimientos, tanto sociales cuanto personales, a partir de los cuales surgen las diversas teorías y conceptos que la filosofía universitaria tiende a identificar con la filosofía *tout court*. El foco del análisis está dirigido más al esclarecimiento de las creencias sobre las que se articula una sociedad y a partir de las cuales encuentra un sentido a su existencia que a la reconstrucción historiográfica de las ideas en las que las creencias estructurantes se manifiestan.

¹¹ Eric Voegelin, “Siger...”, 525.

afirmación de la soberanía del intelecto?, y ii) ¿cómo llega a constituirse pre-teóricamente la actitud gracias a la cual la investigación intelectual autónoma se vuelve socialmente posible y personalmente significativa? La primera pregunta obtiene una respuesta de naturaleza historiográfica vinculada a la recepción del aristotelismo arabizado. Aquí no me ocuparé de ella. La respuesta a la segunda pregunta es de naturaleza filosófica –o, si se quiere, metafilosófica–, y ocupará estas páginas. En palabras de Voegelin, aquí interesa la determinación de esa “pre-theoretical constitution of the attitude in which independent intellectual inquiry becomes socially possible and personally meaningful”¹².

La condición de posibilidad para el desarrollo de esa actitud intelectual ha sido la revalorización de la naturaleza como un ámbito de experiencia legítimo. Estamos ante un *locus classicus* de la historiografía medieval¹³. Si es verdad que la cohesión y estabilidad de una sociedad se fundan en una cierta manera compartida en que los individuos que la componen experimentan los vínculos consigo mismos, con el mundo y con otros hombres, entonces será necesario admitir que un cambio en ese modo de experimentar la vida conllevará una transformación revolucionaria de la sociedad; o, lo que es lo mismo, toda transformación revolucionaria de la sociedad supone un cambio en el modo en que los hombres experimentan el sentido de sus vidas¹⁴. Las doctrinas fomentadas por Siger de Brabante –las tesis de la unidad del intelecto y de la eternidad de la especie humana– habrían constituido a la vez una manifestación de esos cambios en las creencias básicas de una sociedad y un estímulo que contribuiría a profundizar esa modificación en el modo de experimentar la vida.

Un elocuente índice que tiende a confirmar la lectura de Voegelin es aquella anécdota referida por Guillermo de Tocco en su *Hystoria Beati Thomae*, donde explica el combate de Santo Tomás contra las herejías y, en especial, contra el “error Averrois, qui dixit unum esse in omnibus hominibus intellectum”. Este error favorecía a los malvados y denigraba a los santos, pues en la medida en que todos los hombres participasen de un único intelecto, no se podría establecer diferencias entre ellos, con lo cual todo criterio de juicio sería vano. Guillermo ilustra la

¹² Eric Voegelin, “Siger...”, 507.

¹³ Cf. Walter Ullmann, “Algunas observaciones sobre la evaluación medieval del ‘*homo naturalis*’ y del ‘*christianus*’”, en Idem, *Escritos de teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 57-64.

¹⁴ Eric Voegelin, “Siger...”, 509.

peligrosidad social de esta posición filosófica señalando que este error se había fortalecido notablemente y expandido entre los hombres de pueblo, lo que significa que la tesis monopsiquista había dejado de ser un mero objeto de discusión académica para convertirse en una creencia popular. La peligrosidad de la tesis de la unidad del intelecto residía justamente en su transformación de idea universitaria en creencia popular. Esta transformación aparece consumada en la anécdota referida, según la cual cuando a un soldado de París le fuera preguntado *in extremis* si deseaba arrepentirse de algo, el confesor habría recibido como respuesta: “Si anima B. Petri est salva, et ergo me salvabor: quia si uno intellectu cognoscimus, uno fine exitii finiemus”. Este error aumentaba su peligrosidad en virtud de que se había expandido entre los estudiantes, quienes tenían una mayor capacidad argumentativa que los hombres simples, de los cuales es ejemplo aquel soldado. Éste es el motivo por el cual, concluye el biógrafo, Santo Tomás dedicó todo un opúsculo a refutar la tesis de la unidad del intelecto¹⁵.

La anécdota muestra que hacia mediados del siglo XIII la filosofía universitaria era lo suficientemente fuerte como para llegar a proponer a la sociedad un modo de vida alternativo¹⁶. La filosofía entraba así en competencia con aquellas instituciones

¹⁵ *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, notis historicis et criticis illustrati, curis et labore D. Prümmer, O.P., Tolosae, apud ed. Privat. Bibliopolam, 1931³, Cap. XVIII, 90-91: “Qui error malorum favebat erroribus, et Sanctorum virtutibus detrahebat: dum uno existente in omnibus intellectu, nulla esset differentia hominum, nec distantia meritorum. Qui tantum invaluit etiam in mentibus simplicium, sique se periculose infudit, ut requisitus quidam miles Parisius, si vellet in suis ultimis de suis criminibus se purgare, responderit: Si anima B. Petri est salva, et ergo me salvabor: quia si uno intellectu cognoscimus, uno fine exitii finiemus. Quem errorem cum essent scholares Golardiae imitantes, qui Averrois sectatores communiter erant; poterat praedictus error plures inficere, quibus potuissent predictum errorem sophisticis rationibus suadere. Unde contra hunc errorem predictus Doctor fecit scriptum mirabile, in quo praeter rationes fidei, quibus praedictus error eliditur, per dicta etiam Aristotelis, quae Averroes male intellexerat, a radice evellitur et nihil rationis habere monstratur: ut nullus, qui possit dicta Aristoteles capere, possit quin sit praedictus error irrationabilis dubitare”.

¹⁶ En la carta prefacio a las tesis condenadas, Tempier refiere a la Facultad de Artes, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle-E. Chatelain, T. I, Ex Typis Fratrum Delalain, Parisiis, 1889, 543: “Magnarum et gravium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuaviunt relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotulo seu cedulis, presentibus hiis annexo seu annexis contentos quasi dubitabiles in scholis tractare et disputare presumunt”. Cf. Luca Bianchi, “1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?”, en Jan A. Aertsen und Andreas Speer (eds.), *Was ist Philosophie im*

en las que la sociedad había cristalizado su tradicional estilo de vida. Esto explicaría la violencia del conflicto entre los *artista* y los *theologi*, que habría expresado menos un conflicto entre Facultades (entre saberes), que un conflicto entre modos de comprender integralmente la existencia¹⁷: ¿qué grupo social determinaría el sentido último de la vida y, *a fortiori*, el criterio con que juzgar las acciones humanas¹⁸?

La posibilidad de los *philosophi* de determinar, de hecho, el sentido de la existencia humana y, consiguientemente, los criterios con los que ordenar la vida – tarea propia de la política –, hay que buscarla menos en la pretensión de discurrir *secundum documenta philosophorum* o *de naturalibus naturaliter*, es decir, en la autoafirmación de la disciplina filosófica como esfera autónoma respecto de la teología, cuanto en el contenido mismo del discurso filosófico. La tesis monopsiquista parece tener claras consecuencias prácticas, ya que tiende a devaluar las potencialidades del individuo en virtud de su subsunción en una entidad única y determinante: el *unus intellectus in omnibus*. El individuo pierde protagonismo en la misma medida en que lo gana la especie¹⁹. Eterno como el mundo, el intelecto sigeriano se une accidentalmente a los hombres singulares y esencialmente a la especie humana, de la cual es motor:

Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, *Miscellanea Mediaevalia*, 26, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998, 90-110. Sobre la influencia de la filosofía universitaria fuera de la universidad, cf. Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991.

¹⁷ Eric Voegelin, “Siger...”, 519.

¹⁸ Esta competencia se manifiesta en las proposiciones 153 y 154 del *Syllabus* de 1277: “Quod nihil plus scitur propter scire theologiam” y “Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum”, *Chartularium*, I, 552.

¹⁹ Siger de Brabante, *In III De anima*, ed. B. C. Bazán, en Siger de Braban, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1972, q. 2, pp. 5-6: “Cum igitur quaeritur utrum intellectus sit novum factum vel aeternum, per Aristotelem patet quid dicendum, scilicet quod intellectus factum est aeternum et non factum novum. Dicit enim Aristoteles quod omne factum immediate a Prima Causa non est novum factum, sed factum aeternum. Propter hoc enim posuit mundum esse eternum, quia erat factus immediate a Prima Causa. Unde, si quaeretur ab Aristotele utrum intellectus sit factum novum vel sit factum aeternum, iudicaret intellectum esse factum aeternum sicut mundum. Et intellectus, quod intellectus est motor humanae speciei, est unum factum aeternum, non multiplicatum multiplicatione individuali”.

“Et intellectus copulatio humanae speciei essentialior est quam copulatio quae est huic individuo, propter hoc quod humana species aeterna est et quia intellectus qui ei copulatur aeternus est. Copulatio autem intellectus huic individuo humanae speciei minus essentialis est”²⁰.

Este pasaje muestra con claridad la correspondencia entre la tesis monopsiquista (unidad y eternidad del intelecto) y la tesis monosomática, que afirma la eternidad y preeminencia de la especie humana sobre el individuo²¹. Esta preeminencia de la especie tendría inmediatas consecuencias ético-políticas. El bien de la especie humana se convertirá en el criterio de juicio de los actos individuales. Un acto será considerado bueno en la misma medida en que fomenta el bienestar de la especie.

Puede hallarse un ejemplo de esta ética colectivista en algunas de las proposiciones condenadas en 1277. La proposición 169 desaconseja la práctica de la abstinencia sobre la base de que perjudica a la especie (“quod perfecta abstinencia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem”). Esta tesis hay que interpretarla dentro de la constelación de afirmaciones acerca de ética sexual incluidas en el *Syllabus*: “quod continentia non est essentialiter virtus” (168), “quod delectatio in actibus venereis non impedit actum seu usum intellectus” (172), “quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta non est peccatum” (183)²². Estas proposiciones de carácter fuertemente naturalista parecen suponer la afirmación “quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia” (176)²³.

En resumen, la tesis de la unidad del intelecto implica necesariamente la afirmación de la preeminencia de la especie sobre el individuo; esta preeminencia lleva a la consecuencia práctica de la afirmación política del colectivismo. Este tránsito hacia la teoría política no parece haber sido efectivamente cumplido por Siger, pero en él se encuentran ya las premisas filosóficas sobre las que podrá legitimarse el tránsito. Por eso Voegelin sostiene que “Siger replaced the Mystical

²⁰ Siger de Brabante, *In III De anima*, q. 14, pp. 52-53.

²¹ Cf. M. Sánchez Sorondo, “La querella antropológica en el siglo XIII (Sigerio y Santo Tomás)”, *Sapientia*, Vol. XXXV, Buenos Aires, 1980: 325-358; B. C. Bazán, “La unión entre el intelecto separado y los individuos, según Sigerio de Brabante”, *Patristica et Mediaevalia*, Vol. I, 1975: 5-35.

²² Eric Voegelin, “Siger...”, 519-522.

²³ *Chartularium*, I, 553.

Body of Christ by an intramundane body of mankind”²⁴. Esta sería el acta de nacimiento del culto moderno a *l’humanité* como cuerpo colectivo de naturaleza puramente biológica.

3. Consecuencias prácticas de la metafísica

La tarea interpretativa llevada a cabo por Voegelin consiste, en primer lugar, en la identificación de los núcleos conceptuales de la filosofía de Siger, y, en segundo lugar, en poner de manifiesto las consecuencias ético-políticas que se derivan de esos núcleos conceptuales. Kurt Flasch ha señalado que los más abstractos conceptos de la filosofía tienen siempre determinadas consecuencias políticas²⁵. La metafísica, por caso, no sería más que el intento de legitimar trascendentalmente experiencias y valoraciones prácticas²⁶. Esta perspectiva metodológica consistente en retrotraer las afirmaciones filosóficas a las experiencias que les han dado lugar y –sobre todo– en explicitar las consecuencias prácticas que se derivan de ellas es seguida por Tomás en su *De unitate intellectus*. Allí sostiene que la tesis monopsiquista conduce a la destrucción de la moral, en la medida en que el intelecto –y por consiguiente la voluntad– son expropiados al individuo y atribuidos a una sustancia separada que, como hemos visto, se une accidentalmente con los individuos y esencialmente con la humanidad. Santo Tomás considera que esta posición –sostenida por Siger en las *Quaestiones in III De anima*– no sólo es absurda, sino que es contraria a la vida humana y va contra lo que nos muestra la experiencia («*contra manifeste apparentia*»)²⁷. En efecto, si, como afirma la

²⁴ Eric voegelin, “Siger...”, 524.

²⁵ Cf. Kurt Flasch, *Introduzione alla filosofia medievale*, Torino, Einaudi, 2002, 173.

²⁶ Eric Voegelin, “Autobiographical Statement at Age Eighty-Two”, en *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 23: *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers*, 1939-1985, with an Introduction of William Petropoulos and Gilbert Weiss, Columbia and London, University of Missouri Press, 2004, 432-443: “I understood that ideas are nonsense: There are not ideas as such, and there is no history of ideas; but there is a history of experiences that can express themselves in various forms, as myths of various types, as philosophical development, theological development, and so on. One has got to get back to the analysis of experience” (442).

²⁷ Thomas d’Aquin, *L’unité de l’intellect contre les averroïstes*, texte latin, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par A. de Libera, Paris, Flammarion, 1994, III, 78: “Adhuc, secundum istorum positionem destruuntur moralis philosophie principia: subtrahitur enim quod est in nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem; unde et hoc ipsum uoluntarium dicitur, quod in nobis est. Voluntas autem in

tradición aristotélica, el intelecto es lo principal en el hombre, y es él quien dispone lo que hace el alma y el cuerpo –quien dicta el fin de la acción a la voluntad–, entonces sostener la existencia de un único intelecto equivale a sostener la existencia de una única voluntad, lo cual “repugnat enim hiis que apparent, et destruit totam scientiam moralem et omnia que pertinent ad conversationem civiles”²⁸.

Frente a estos inconvenientes prácticos, Siger parece haber adoptado una actitud de filósofo profesional, vale decir, de especialista que se limita al análisis y la exposición de los textos del pasado, poniendo entre paréntesis su valor de verdad. Cuando se plantea el problema de si el alma intelectual se multiplica con la multiplicación de los cuerpos, su respuesta es un modelo de la actitud adoptada por los *artista*. Siger dice que va a proceder de un modo filosófico (“*cum philosophice procedamus*”). ¿Qué significa esta afirmación? Proceder filosóficamente significa “buscar más la intención de los filósofos que la verdad” (quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem)²⁹. Pero lo notable en esta posición es

intellectu est [...]. Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit uere unum cum eo, sed unitur ei solum per fantasmata uel sicut motor, non erit in hoc homine uoluntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis uel uituperabilis: quod est diuellere principia moralis philosophier. Quod cum sit absurdum et uite humane contrarium, non enim esset necesse consiliari nec leges ferre, sequitur quod intellectus sec uniatur nobis ut uere ex eo et nobis fiat unum; quod uere non potest esse nisi eo modo quo dictum est, ut sit scilicet potentia anime que unitur nobis ut forma. Relinquitur igitur hoc absque omni dubitatione tenendum, non propter reuelationem fidei, ut dicunt, sed quia hoc subtrahere est niti contra manifeste apparentia”.

²⁸ *Dui* IV, 87: “Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine, et quod utitur omnibus potentiis anime et membris corporis tamquam organis [...]. Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus uolens et unus utens pro sue uoluntatis arbitrio omnibus illis secundum que homines diuersificantur ad inuicem. Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam uoluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et indiuisus in omnibus. Quod est manifeste falsum et impossibile: repugnat enim hiis que apparent, et destruit totam scientiam moralem et omnia que pertinent ad conuersionem ciuilem, que est hominibus naturalis, ut Aristotiles dicit”.

²⁹ Siger de Brabante, *De anima intellectiva*, cap. VII, 101: “Circa septimum prius propositorum, uidelicet utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum, diligenter considerandum, quantum pertinet ad philosophum, et ut ratione humana et experientia comprehendi potest, quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum veritatem

el reconocimiento de que la investigación “filosófica” no es expresión de la verdad ni de la sabiduría: “*Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sint tradita*”. Siger es explícito en cuanto a que, en el ámbito filosófico por él delimitado, sólo interesa la *intentio philosophorum*, en especial la opinión de Aristóteles, aunque esa opinión difiera de la verdad y de la sabiduría transmitidas mediante la revelación³⁰.

Olivier Boulnois ha mostrado que de acuerdo con esta posición «*la théologie devient la vérité de la philosophie*»³¹. Filósofos y teólogos coincidirían en la preeminencia de la verdad de fe, la única que puede ser considerada, en un sentido pleno, verdad. El gesto de los *artistae*, aquí tipificado en el pasaje de Siger, tendería a reivindicar «*le droit à la non-vérité*»³². Según Boulnois, esta actitud es más radical

quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. Tamen aliqui philosophi contrarium senserunt, et per viam philosophiae contrarium videtur”.

³⁰ Siger de Brabante, *De an. int.*, cap. III, 83-84: “Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sint tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus”. Cf. *De an. int.* cap. VI, 99: “Quod si dicat hoc esse erroneum animas a corporibus totaliter non separari et eas poenas et praemia recipere secundum ea quae gesserunt in corpore, quod enim non ita fiat, hoc est praeter rationem iustitiae, dicendum, sicut et a principio dictum est, quod nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio Philosophi de ea». Estas afirmaciones deben ser leídas teniendo en cuenta los matices señalados por John F. Wippel, «Siger of Brabant: What It Means to Proceed Philosophically?», Jan A. Aertsen und Andreas Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, ut supra n. 19, 490-496.

³¹ Olivier Boulnois, «Le chiasme: La philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300», Jan A. Aertsen und Andreas Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, ut supra n. 19, 595-607, cit. 601.

³² Ib., 597-600: Esta actitud es censurada en el estatuto de la facultad de artes del 1 de abril de 1272, donde se dispone que “nullus magister vel bachellarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologicam, utpote de Trinitate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens, cum sicut dicit philosophus non geometram cum geometra sit penitus inconveniens disputare”. Un poco más abajo el documento es explícito en su rechazo de la actitud de los maestros de artes interpretada como “doble verdad”: “Superaddentes iterum quod si magister vel bachellarius aliquis nostre facultatis passus aliquos difficiles vel aliquas

que la del filósofo profesional en sentido moderno. El *artien*, en efecto, no se estaría comportando como un historiador de las ideas, sino que su deseo consistiría en “répéter, au sens dramatique, l’acte philosophique initial”. En ese sentido, el artista “réactualise l’attitude des philosophes, mettant à part ses convictions personnelles, sa foi, pour se créer un espace de jeu où il imite les philosophes”. Creación de un espacio de juego, imitación de los actos de otro, la filosofía así planteada vive una existencia vicaria y parece convertida en una suerte de *divertissement* pascaliano.

De la filosofía como juego independiente de la verdad –“hors de la philosophie s’étend le monde de la foi et le sérieux de la vérité”, dice Boulnois³³– a la filosofía como cura de la *Langeweile der Welt*, expresión suprema de la verdad y camino de salvación; de la reivindicación del derecho al error a la autoafirmación del filósofo como profeta del advenimiento de la verdadera realidad: éste es el arco histórico que, según Voegelin, se cumple de Siger a Hegel, Comte y Marx³⁴. Prueba de que pertenecen al mismo arco histórico es, como hemos visto, la aparición en Siger de tópicos que luego serán profundizados: la afirmación de la humanidad como sujeto que cumple el fin del hombre, es decir, que mantiene un vínculo esencial con el intelecto, y, en consecuencia, la necesidad de una búsqueda colectiva de la verdad³⁵. Sobre esa necesidad de actualizar colectivamente la potencialidades intelectuales de la especie humana encontraría su fundamento –tal es el caso de la monarquía dantesca– el nuevo orden político moderno.

4. Conclusión

La teoría sigieriana de la unidad del intelecto es leída por Voegelin como un giro hacia la interpretación inmanentista del mundo que caracterizaría el arco histórico de la Modernidad. Al “monopsiquismo” inventado a principios del siglo XVIII por Leibniz, Voegelin agregaba una consecuencia práctica: el “monosomatismo”. De

questiones legat vel disputet, que fidem videantur dissolvere, aliquatenus videatur; rationes autem seu textum, si que contra fidem, dissolvat vel etiam falsas simpliciter et erroneas totaliter esse concedat, et aliter hujusmodi difficultates vel in textu vel in auctoritatibus disputare vel legere non presumat, sed hec totaliter tanquam erronea pretermittat”. *Chartularium*, 499-500 y O. Boulnois, “Le chiasme...”, 603.

³³ Ib. 598-599.

³⁴ Cf. Eric Voegelin, “Sobre Hegel: un estudio de brujería”, *Foro Interno*, 10, 2010: 155-197.

³⁵ Cf. Francisco Bertelloni, “La filosofía explica la revelación. Sobre el ‘averoísmo político’ en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua”, *Patristica et Mediaevalia*, Vol. XXXIII, 2012: 17-35.

Libera señala que si bien el “monosomatismo”, como categoría, no tuvo éxito en el discurso historiográfico, la teoría averroísta de la humanidad como cuerpo colectivo único en correspondencia con el único intelecto, habría sido explícitamente defendida por Cesare Cremonini en la segunda mitad del siglo XVI sobre las huellas de la teoría sigeriana del *operans intrinsecum*³⁶. Voegelin había identificado como herederos políticos de la perspectiva intramundana inaugurada por Siger, por un lado, la teoría dantesca de la monarquía universal que encontraría su fundamento ontológico en la afirmación del *genus humanum* como cuerpo colectivo cuyo fin propio sería la actualización del intelecto posible, y, por otro lado, el naturalismo político de Marsilio de Padua.

En estas páginas he expuesto las principales razones que llevaron a Voegelin a defender la sugestiva tesis de que el monopsiquismo no puede comprenderse independientemente del monosomatismo. He tenido ocasión de señalar que la posición de Voegelin es coincidente tanto en lo que hace al contenido cuanto, sobre todo, en la perspectiva metodológica, con las críticas que Santo Tomás dirige a las doctrinas de los *averroistae*: ambos tienden a mostrar las consecuencias ético-políticas que se derivan de la tesis de la unidad del intelecto. Pero, como hemos visto, Voegelin no se limita a reproducir las críticas tomistas al averroísmo, sino que incluye la figura de Siger en un marco historiográfico original –al que De Libera identifica, con cierta inexactitud, como una fantasía pseudo-hegeliana³⁷–, que he resumido en la primera parte de este trabajo. En ese cuadro historiográfico Siger no aparece como un *Aufklärer* en plena Edad Media, sino como epónimo de los inicios de un movimiento de horizontes mucho más amplios que los de la historia de la filosofía y cuya evolución acabaría dando lugar a lo que en otros trabajos Voegelin ha tipificado como religiosidad política moderna.

³⁶ Alain de Libera, “Monopsychite...”, 467.

³⁷ Alain de Libera, “Monopsychite...”, 468.

La *Ética Nicomachea* en París (1270-1300)

Iacopo Costa

CNRS, CESCO, Poitiers—Comisión leonina, París*

Últimamente, los historiadores de la filosofía medieval han eficazmente descrito el impacto del arribo del ‘nuevo Aristóteles’ en el occidente latino medieval. Se ha estudiado en particular el conflicto generado entre una visión del mundo fundada sobre la pura racionalidad (‘aristotélica’), y otra, fundada en cambio sobre la revelación. En lo que concierne al periodo del cual me ocupo, puede decirse que –aunque no todos los textos están aún editados– se ha agregado un conocimiento bastante completo de los principales acontecimientos, textos y autores.

En el estudio de las doctrinas, se han tomado a veces como punto focal las condenas parisienses de 1270 y 1277. Se ha estudiado el modo en el cual una autoridad jurídica y doctrinal (el obispo de París) había buscado suprimir un cierto número de tesis y teorías circulantes en la Facultad de Artes, tesis y teorías que contradecían los datos de la revelación cristiana.

En la condena de 1277, comparece una serie de tesis que son estrictamente ligadas a la enseñanza de la *Ética Nicomachea*:

- prop. 22: “Quod felicitas non potest a Deo immitti immediate”;
- prop. 40: “Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae”;
- prop. 144: “Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus”;
- prop. 154: “Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum”;
- prop. 168: “Quod continentia non est essentialiter virtus”;
- prop. 169: “Quod perfecta abstinencia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem”;
- prop. 170: “Quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus”;
- prop. 171: “Quod humilitas, prout quis non ostendit ea que habet, sed vilipendit et humiliat se, non est virtus. — Error, si intelligatur: nec virtus nec actus virtuosus”;

* Traducción castellana de Valeria Buffon.

prop. 172: “Quod delectatio in actibus venereis non impedit actum seu usum intellectus”;
 prop. 176: “Quod felicitas habetur in ista vita et non in alia”;
 prop. 177: “Quod non sunt posibles aliae virtutes, nisi acquisitae uel innatae”¹.

Sin embargo, estoy convencido del hecho que el método que busca estudiar la recepción de la filosofía aristotélica bajo la forma de un conflicto entre la razón y la revelación no es aplicable al campo de la **filosofía moral**. O bien, el método es aplicable, pero termina por alcanzar resultados parciales, y termina –en mi opinión– por descuidar algunos puntos esenciales. Hoy, me dispondré entonces a seguir un método distinto. No buscaré leer los textos de la Facultad de Artes como textos que están en oposición con la doctrina revelada, sino como expresiones de una dialéctica suscitada por el pensamiento de Tomás de Aquino y por el trabajo que Tomás de Aquino ha cumplido sobre la *Ética* aristotélica.

I. Los comentarios de los maestros de artes y la fuente K

Los comentarios de la *Ética a Nicómaco* –según la versión de Roberto Grosseteste (1246-1247)– originarios de la Facultad de Artes son los siguientes (el asterisco* indica que el texto está aún inédito):

— Anon., *Questiones super Eth. Nic.*, Paris, BnF, lat. 14698².

— Anon., *Questiones super Eth. Nic.*, Erlangen, Universitätsbibl. 213.*

— Petrus de Avernia, *Questiones super Eth. Nic.*, Leipzig, Universitätsbibl. 1386, Paris, BnF lat. 16110³.

(ca. 1280)

— Anon., *Questiones super Eth. Nic.*, Paris, BnF lat. 16110.*

(1285/1290?)

— Anon., *Questiones super Eth. Nic.*, Erfurt, Amplon. F. 13.*

¹ David Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, texte latin, traduction et commentaire par D. Piché, Paris, Vrin, 1999, p. 86, 92, 122, 126, 130-132. Ver también, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, ab anno 1200 usque ad annum 1286, ed. H. Denifle, A. Châtelain, Paris 1889, n. 473 : 543-555.

² I. Costa, *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis* (Paris, BnF, lat. 14698), Brepols, Turnhout, 2010 (Studia Artistarum 23).

³ A. J. Celano, “Peter of Auvergne’s Questions on Books I and II of the *Ethica Nicomachea*. A Study and Critical Edition”, *Medieval Studies*, 48, 1986: 1-110.

- Egidius Aurelianensis, *Questiones super Eth. Nic.*, Paris, BnF, lat.16089.*
(ca.1295/1305)
- Radulfus Brito, *Questiones super Eth. Nic.*, primera redacción: Baltimore, John Hopkins Univ.9; París, BnF lat.15106 ; Vat. lat.832; Vat. lat.2172 ; Vat. lat.2173⁴.
(1295-1300)

* * *

Como se vé en las fechas, estos comentarios se disponen en una treintena de años, entre el 1280 y los primeros años del 1300. Sólo que cuando se analizan los contenidos de estos textos, se encuentran semejanzas muy fuertes. Parece que estos autores se hubieran copiado uno con otro, a veces casi literalmente. Además, todos estos comentarios retoman (modificándolos) los contenidos de la *Secunda pars* de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. En última instancia, contienen todos un cierto número de tesis condenadas en 1277. Este hecho ha permitido a R.A. Gauthier⁵ formular la hipótesis según la cual todos estos textos dependen de un comentario de la *Ética Nicomáquea*, hoy perdido, posterior a la *Secunda Pars* pero anterior a 1277. Indico esta fuente perdida con la sigla *K*⁶, a propósito de la cual se puede establecer, en la medida de lo posible y con una relativa certeza lo siguiente:

1) Existencia de K. Primero, podemos estar seguros de la existencia de *K*, porque sólo así se pueden explicar las fuertes coincidencias textuales y doctrinales que tiene en común nuestra familia de comentarios de la Facultad de Artes. Si, por ejemplo, todos estos comentarios retoman un argumento de Tomás, y si este argumento ha sufrido una serie de alteraciones que se encuentran idénticas en todos los comentarios, quiere decir que no pueden ser independientes uno respecto del otro. Este género de fenómenos vale como ‘prueba de la existencia de *K*’.

2) Fuente principal de K. Segundo, la confrontación entre los comentarios de los maestros de artes muestra claramente que la fuente principal de *K* era la parte

⁴ Iacopo Costa, *Le questiones di Radulphus Brito sull’ “Ética Nicomachea”*. Introduzione e testo critico, Brepols, Turnhout, 2008 (Studia Artistarum 17).

⁵ R. A. Gauthier, “Trois commentaires ‘avéroïstes’ sur l’*Éthique à Nicomaque*”, *AHDLMA* 16, 1947-48 : 187-336.

⁶ I.Costa, “L’*Éthique à Nicomaque* à la Faculté des Arts de Paris avant et après 1277”, *AHDLMA*, 79, 2011: 71-114.

moral de la *Summa* de Tomás: en efecto, todos los comentarios de los maestros de artes retoman materiales de la *Summa*, modificándolos en mayor o menor medida.

3) Heterodoxia de K. Además, todos los comentarios originarios de la Facultad de Artes sostienen tesis condenadas en el 1277. Dado que todo lo que estos textos tienen en común viene de la fuente *K*, podemos concluir que estas tesis heterodoxas vienen de la fuente *K*, la cual por lo tanto estaba entre los textos censurados en el 1277.

4) Cronología de K. Se puede así establecer fácilmente que *K* fue posterior al 1271/1272 (fecha en la cual Tomás compone la *Secunda pars*) y anterior a 1277 (año de la condena).

5) Origen de K. La reconstrucción de *K*, en la medida en la cual ésta es posible sobre la base de los comentarios de los maestros de Artes, permite situar a *K* en la Facultad de Artes de París.

Uno de los puntos de mayor interés consiste en confrontar esta familia de comentarios con la *Summa* de Tomás, para buscar comprender cuál ‘fisionomía doctrinal’ tenía este comentario ‘arquetipo’ perdido. Podemos con este propósito plantear dos preguntas. 1) ¿Por qué y cómo un maestro de Artes ha utilizado la *Summa* para componer un comentario a la *Ética*? 2) ¿Por qué un maestro de artes con claras tendencias hacia posiciones ‘aristotélicas radicales’ ha elegido inspirarse justamente en un manual de teología? A la primera pregunta se puede responder exclusivamente a través de un análisis textual y documentario. La respuesta a la segunda pregunta es en cambio más compleja.

II. La *Ética Nicomáquea* en la *Secunda pars*

Tomás ha escrito un comentario literal de la *Ética* de Aristóteles, la *Sententia Libri Ethicorum*. Compuesta en los mismos años (1271/1272), la *Secunda pars* de la *Summa* está constituida de dos partes: la primera parte (*Prima secundae*) expone la moral general (definición de conceptos tales como felicidad, pasión, *habitus*); la segunda parte (*Secunda secundae*) está dedicada a la moral especial (las virtudes teologales y cardinales, con sus relativos vicios y los dones del Espíritu Santo correspondientes), y finalmente al estudio de disposiciones particulares, como la profecía o la vida religiosa. En algunas sesiones de esta obra monumental, encontramos cuestiones que parecen extraídas de un comentario de la *Ética*

Nicomáquea; es decir, cuestiones cuya estructura y cuyos contenidos corresponden a la materia expuesta por Aristóteles en su tratado moral. Ejemplo de la liberalidad:

1) Thomas de Aq., *IIaIIae*, 117:

Arist., *Eth. Nic.* IV, 1119b22 sqq.
(interpr. Grosseteste, rec. pura):

<art. 1>: Utrum liberalitas sit virtus.
<art. 2>: Utrum liberalitas sit circa pecunias.
<art. 3>: Utrum uti pecunias sit actus liberalitatis.
<art. 4>: Utrum ad liberalem maxime pertineat dare.
<art. 5>: Utrum liberalitas sit pars iustitiae.
<art. 6>: Utrum liberalitas sit maxima uirtutum.

“Dicamus deinceps **de liberalitate**. Videtur autem esse **circa pecunias**, medietas. Laudatur enim liberalis [...] **circa dacionem pecuniarum, et sumpcionem** [...] Liberalis autem est vehementer, et **superhabundare in dacione** [...]”.

Según R.A.Gauthier: “[...] au fait, la *Seconde Partie* constitue elle aussi un commentaire de l’*Éthique*, le commentaire par *questiones* qui devait normalement compléter l’*expositio litterae*, et les commentateurs de la fin du XIII^e siècle ne s’y sont pas trompés: c’est de la *Seconde partie*, plutôt que de la *Sententia* sur l’*Éthique*, qu’ils s’inspirent”⁷.

La diferencia entre la *Sentencia* y las cuestiones contenidas en la *Summa* es esencial: mientras en la *Sentencia* Tomás ha querido únicamente explicar el texto de Aristóteles poniendo en evidencia sus contenidos principales, en las cuestiones de la *Summa* ha en cambio desarrollado, con un punto de vista original e innovativo, los problemas teóricos más importantes impuestos por la tradición de la moral.

En los numerosos casos en los cuales Tomás ha integrado el pensamiento de Aristóteles en su propia teología, es necesario suponer que lo ha hecho en virtud de la **verdad** que a sus ojos este pensamiento contenía. Esta base aristotélica es después completada por Tomás por medio de los elementos y tradiciones extrañas a la

⁷ Aristóteles, *L’Éthique à Nicomaque*, ed. R.A.Gauthier y J.Y.Jolif, Louvain-la-Neuve–Paris–Sterling, Virginia 2002³, Introduction, t.I.1, p. 131.

tradición aristotélica misma. Ejemplo: disposiciones adquiridas y disposiciones infusas.

La metodología puesta en práctica por los maestros de artes, y que provenía entonces de la fuente *K* es extremadamente simple: estos textos retoman todos los artículos (o casi) de la *Summa* que tienen una relación evidente con la *Ética Nicomáquea*, los ‘purifican’ de todas las *auctoritates* teológicas que Tomás había insertado, y recomponen así un comentario a la *Ética* construido sobre materiales tomasianos, pero que Tomás nunca había concebido como tal.

Estos elementos son ya suficientes para mostrar que la etiqueta de ‘aristotélicos radicales’ referida a estos autores es bastante problemática, porque su aristotelismo es el aristotelismo de Tomás, al cual sin embargo imponen un camino inverso: Tomás había incluido en su teología las verdades que había descubierto en Aristóteles; los maestros de artes le extraen esta enseñanza teológica restituyéndolo a su ámbito de origen: la exégesis del pensamiento de Aristóteles. En el caso de la *Ética Nicomáquea*, el aristotelismo de los maestros de artes es ciertamente un aristotelismo que se querría **puro**, pero de hecho es el aristotelismo de Tomás, que busca recuperar la pureza que, en Tomás se había fatalmente perdido.

Podemos agregar aquí dos consideraciones. Primero, el caso de los comentarios a la *Ética* es único: este proceso de ‘extracción’ de materiales aristotélicos de Tomás no se encuentra, al menos con esta sistematicidad, ni en los comentarios al *De anima*, ni en los comentarios a la *Metafísica*, etc. Segundo, no creo que el hecho de que estos comentarios dependan estrictamente de una fuente teológica los vuelva menos subversivos, menos peligrosos; por dos razones: 1º) porque manipulando el texto de Tomás, se han insertado tesis extrañas a Tomás (por ejemplo, las tesis sobre la perfección de la vida filosófica); 2º) por el hecho de que estos autores no se limitan a la búsqueda de un aristotelismo puro o radical, sino justamente porque lo hacen a través de un uso medroso de un texto teológico. En las partes restantes de mi intervención, intentaré desarrollar este punto de un modo más analítico.

III. Los maestros de artes (1270-1300)

La cuestión de la heterodoxia de los maestros de Artes debe ser afrontada – en mi opinión – desde dos puntos de vista diferentes. Antes que nada, cuáles son las tesis heterodoxas que se encuentran en estos textos. En segundo lugar, qué uso han hecho estos maestros de la *Summa* de Tomás. Creo que justamente este segundo

punto es el más relevante. En lo que concierne a la presencia de tesis heterodoxas en los comentarios de los maestros de artes, estas tesis – que estaban verosímilmente contenidas en la fuente *K* – han atraído la atención tanto del obispo Tempier, que las ha censurado, cuanto de la historiografía contemporánea, que se ha ejercitado en la investigación de estas tesis en los textos que han llegado hasta nosotros.

En lo que respecta en cambio al punto que quiero profundizar –el del uso de la *Summa* por parte de los maestros de Artes–, se trata de un aspecto que ha sido tomado en consideración con escasa frecuencia. No se trata, evidentemente, de una heterodoxia ‘doctrinal’, como aquella que afirma tesis peligrosas o heréticas (como por ejemplo, la unidad del intelecto o la eternidad del mundo). Estos textos se encuentran ciertamente entre los textos ‘desviados’, pero lo son por razones diversas que aquellas que habían llevado a Tempier a emitir el sílabo: Tempier había señalado los **errores** (*errores*), yo quiero poner en evidencia un **método**.

Tomemos –por ejemplo– el anónimo de París, BnF lat.14698 (ca.1280). En el prólogo, cuyos motivos de interés son numerosos, afirma entre otras cosas que los estudios filosóficos completados en la Facultad de Artes son **útiles** en vistas de los estudios teológicos; la filosofía aparece entonces como un instrumento del cual los teólogos se sirven para hacer sus propias argumentaciones más sólidas y más eficaces:

“[...] creditur a multis quod uiri philosophici dantes se studio et contemplationi philosophice sint prauī uiri increduli et non obediētes legī, propter quod merito expellendi sunt a communitate, ut dicunt, et sub hoc omnes dantes se studio et contemplationi philosophice sunt defamati et suspecti. Et ex hac defamatione potest contingere quod multi nobiles et ignobiles qui adhuc non inceperunt, uel inceperunt et proficerunt, tam doctores quam auditores, retrahent se a philosophia et studio et speculatione siue contemplatione philosophica. **Et hoc erit magnum impedimentum in cognitione multe ueritatis, et precipue ueritatis theologicæ.** Dico quod erit impedimentum in cognitione multe ueritatis, quia certum est quod philosophia tradit cognitionem ueritatis de multis entibus secundum uiam rationis. **Quod autem sit impedimentum in cognitione ueritatis theologicæ, hoc apparet quia, sicut dicunt multi, homines informati in philosophia magis possunt proficere in theologica facultate quam alii, et ideo si retrahantur homines a philosophia et studio contemplationis philosophice, magnum erit impedimentum in cognitione ueritatis theologicæ**”⁸.

⁸ I.Costa, *Anonymi Artium Magistri...*, <prohemium>, p. 127, lignes 5-20.

Este texto aparece entonces casi como un pedido de legitimación, avanzado por un maestro de artes, respecto de la enseñanza dispensada en la Facultad de Teología. Con todo, cuando se pasa a la lectura de las cuestiones, se puede fácilmente constatar que este texto no hace sino retomar (siguiendo, muy probablemente, el método de la fuente K) las cuestiones de la *Summa* de Tomás para comentar la *Ética* aristotélica. Por lo tanto, su comentario está constituido con una reutilización de materiales teológicos en función de explicar el texto de Aristóteles. No se puede entonces no notar la paradoja en la cual llega a encontrarse un autor que declara que la actividad de los maestros de artes debe facilitar el estudio de la teología y que, al mismo tiempo, utiliza un texto teológico para explicar el texto aristotélico, poniendo así la teología (de Tomás) al servicio de la filosofía.

Como puede verse, el problema suscitado por este método de trabajo no tiene nada que ver con el aristotelismo radical, ni con el averroísmo, ni con la condena. Se trata ciertamente de un método extremadamente audaz, que sin embargo no puede ser identificado con estas corrientes; y que con todo no excluye que puedan encontrarse en estos textos algunas de las derivas radicalizantes del aristotelismo; dado que estos autores insertan en los materiales tomasianos tesis extrañas a Tomás.

En efecto, por ‘aristotelismo radical’ se entiende aquella actitud típica de los maestros de artes (de este período), que consiste en la exégesis puramente filosófica del texto aristotélico: Aristóteles es explicado por medio de Aristóteles, sin tener en cuenta la enseñanza de la Revelación cristiana. Los comentarios a la *Ética Nicomáquea* escritos por los maestros de artes, al contrario, presentan ciertamente una superficie puramente filosófica (puesto que sus autores ‘censuran’ todas las autoridades teológicas), pero la raíz más profunda de su contenido es teológica. Los maestros de artes trabajan sobre un texto teológico para reapropiarse de un texto filosófico. Pero, si bien han intentado ‘liberar’ Aristóteles de la teología de Tomás, la deuda de ellos hacia esta última sigue siendo enorme: tanto desde el punto de vista formal (orden de los argumentos, estructura de las *solutiones*, etc.), cuanto del punto de vista doctrinal (por ejemplo, teoría psicológica del acto humano). Podemos así reconocer la relativa marginalidad de la condena de 1277 respecto al proceso que he descrito. El objetivo de la condena es efectivamente otro.

Sin embargo, me parece importante aclarar un aspecto ulterior, esto es la especificidad propia de la moral, ya que la filosofía moral justamente en cuanto tal representa un caso único. El carácter subversivo de estos textos no reside en una **teoría**, sino en una **práctica**. Y es justamente aquí que logramos, según mi opinión,

tocar el meollo del problema. Este carácter subversivo puede de hecho realizarse plenamente justamente en el campo práctico (es decir: tanto en el campo de una **filosofía práctica**, cuanto en el campo de una **práctica intelectual**).

La *Secunda pars* de la *Summa* de Tomás es una doctrina práctica, en tanto para Tomás la teología es *secundum quid* una ciencia práctica. La teología en cuanto ciencia práctica es preminente respecto de todas las otras ciencias (las ordena y manda), ya que su fin –la visión beatífica *in patria*– es preminente respecto a cualquier otro fin.

“Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quae ad ulteriorem finem ordinatur, sicut civilis militari: nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinae [scil. sacrae doctrinae] inquantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum⁹.

Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit”¹⁰.

La visión beatífica que se realiza en la *beatitudo aeterna* es el fin de la teología en cuanto ciencia práctica, ya que en cuanto ciencia práctica la teología enseña a cumplir actos meritorios, y los actos meritorios son aquellos que permiten al hombre acceder a la *beatitudo aeterna* (si bien hay otros medios que permiten al hombre acceder a tal beatitud a parte de la teología como ciencia práctica).

Los maestros de artes, que probablemente no hacen sino seguir su fuente común (*K*), intervienen justamente sobre esta estructura, en tanto transforman la teología moral de Tomás en un medio de exégesis del texto aristotélico. En consecuencia, no podemos limitarnos a afirmar la peligrosidad de estos textos sólo cuando afirman una doctrina más o menos heterodoxa; debemos reconocer que su carácter es esencialmente, íntimamente subversivo.

Sobre la base de cuanto he dicho, es tal vez posible matizar el juicio de Gauthier, según el cual estos comentadores de la *Ética Nicomáquea* serían “plagiaires sans

⁹ Thomas de Aq., *S.Th.*, *I^a pars*, 1, 5 (ed. Leon., t.IV, p. 16).

¹⁰ Thomas de Aq., *S.Th.*, *I^a pars*, 1, 4 (ed. Leon., t.IV, p. 14).

personnalité”¹¹ (Gauthier se refiere, evidentemente, a la manipulación obrada por parte de estos maestros sobre la *Summa* de Tomás y, en medida ciertamente menor, sobre los comentarios a la *Ética* de Alberto Magno); porque es ciertamente verdadero que los contenidos de estos textos no son originales, pero la reorganización y el uso de estos materiales son definitivamente originales. La intención de los autores es absolutamente otra respecto a la intención de Tomás: la finalidad de la síntesis tomasiana es tergiversada por ellos, y en filosofía moral, destruir el fin equivale a destruir el fundamento.

Me parece sin embargo importante observar que esta distorsión que el pensamiento de Tomás sufre es posible justamente porque Tomás había a su vez impuesto a la doctrina de Aristóteles una evolución que ésta no podía recibir. El Aristóteles de Tomás es, en efecto, un Aristóteles desnaturalizado de su real tenor histórico.

IV. El siglo XIV

La recepción de la *Ética Nicomáquea* en el siglo XIV resentirá esta difícil dialéctica que los maestros de artes habían instaurado con el pensamiento de Tomás. De hecho, en los comentarios a la *Ética* del siglo XIV me parece posible aislar dos tendencias principales:

1) Algunos comentadores excluyen el tratamiento explícito de temáticas teológicas: entre estos Walter Burley y Juan Buridan.

2) Otros autores en cambio utilizan la *Ética* aristotélica justamente como un texto que permite esclarecer y estudiar temáticas teológicas: Radulfo Brito (segunda redacción), Guido Terrena O.Carm. y Gerardo Odón OFM. Este segundo grupo de autores presenta un mayor interés histórico y doctrinal respecto de los primeros. Algunos ejemplos pueden ayudar a comprender la naturaleza de estos textos.

Radulfo Brito, el primero en orden cronológico, representa un caso particularmente interesante. Pues se trata de uno de los maestros de artes que habían escrito un comentario inspirado en la fuente *K*, que, cuando deja la Facultad de Artes para pasar a la Facultad de Teología, reescribe algunas secciones de su comentario a la *Ética*, pero las reescribe desde una óptica teológica. En este segundo comentario

¹¹ *Bulletin thomiste*, X.3, 1959, pp. 875-876.

encontramos, por ejemplo, la discusión de algunos aspectos de la *visio beatifica*, argumentos que los maestros de artes se había abstenido de tratar (qu.29, *utrum felicitas consistat in actu uoluntatis uel intellectus*):

“De ista questione sunt due opiniones principales quia quidam dicunt quod felicitas humana consistit in actu intellectus, set quidam ponunt quod consistit in actu intellectus speculatiui, et quidam ponunt quod consistit in actu uoluntatis; et ista opinio est bipartita, quia quidam ponunt quod felicitas humana consistat in actu uoluntatis qui est diligere Deum in amore honesti et propter se, alii ponunt quod consistit in actu isto qui est amare Deum amore commodi. Opinio alia etiam est bipartita, quia quidam ponunt quod felicitas consistat in actu recto ipsius intellectus, qui est intelligere Deum et substantias separatas, alii ponunt quod consistit in actu reflexo intellectus qui est intelligere se Deum et substantias separatas intelligere. Verum est quod frater Egidius distinguit quadruplicem beatitudinem siue felicitatem quia quedam est beatitudo obiectiua, et hec est duplex, quia quedam est extrinseca, et sic dicimus quod in Deo consistit nostra felicitas et beatitudo tamquam in aliquo a nobis extrinseco, ad quem tamquam ad finem ultimum omnes actiones humane debent ordinari; alia est beatitudo siue felicitas obiectiua magis intrinseca, que consistit in aliqua operatione humana; alia est beatitudo formalis, et hec est duplex, quia quedam est que consistit in actu isto qui est amare Deum; alia est que consistit in actu isto qui est amare se amare Deum, et quantum ad hoc uerum est quod dicit. Tamen ex hoc nichil ad propositum nostrum. Et ideo obmissis aliis opinionibus dico tria. Vnum est quod felicitas humana non consistit in actu reflexu intellectus set in actu recto. Alia duo sunt in questione. Quod declaratur sic quia in illo actu non consistit felicitas humana que non est actus perfectissimus; set actus reflexus intellectus non est perfectissimus; ideo etc. Maior patet quia sicut apparet ex precedentibus, felicitas humana est bonum optimum et perfectum ab homine possessum, et Philosophusmet uult illud idem; ideo etc. Minor declaratur quia actus primus intellectus est perfectior quam actus reflexus, quia in actu reflexo intellectus suus primus actus qui est intelligere sumitur ut obiectum ipsius intellectus; ideo etc.” (Vat. lat.2173, 8ra marg. inf.).

El comentario del teólogo carmelitano Guido Terrena presenta la misma tendencia a utilizar la *Ética Nicomáquea* como un instrumento de investigación teológica. Por ejemplo, en la cuestión 5 sobre el libro II (*utrum uirtus sit habitus*

principium boni operis), Guido expone algunas consideraciones acerca de la relación existente entre la caridad y la gracia:

“Dicendum quod licet aliqui consimilibus rationibus ponant distinctos habitus gratiam et caritatem, et gratiam in essentia anime, caritatem uero in uoluntate, non uidetur rationale. Nam per idem principium aliquid habet actum primum immediatum et actum secundum: non enim ignis per aliud habet esse calidum et per aliud calefacit, immo per eandem formam numero, quia unumquodque agit per illud per quod est actu [...]. Ergo per eandem uirtutem erit uirtuosus et operabitur uirtuose, ita quod sicut aliquis per eandem uirtutem moralem esse moralem habet et potest operari moraliter, sic per eandem uirtutem supernaturalem habet esse supernaturaliter et operari supernaturaliter. Vnde non oportet dare unam que det esse et aliam que det operari”. (Bologna, Univ.1625, fol. 17rb; Paris, BnF lat.3228, fol. 22rb; Vat. Borghes.328, fol. 33vb-34ra)

Este texto pertenece de derecho a una *querelle* entre teólogos: Tomás de Aquino había sostenido la distinción según la cual la caridad y la gracia no estaban en el mismo *subiectum*: la primera en la esencia del alma, la segunda en la voluntad (*I^a II^{ae}*, 110, 3-4). Contra Tomás, Enrique de Gandé (*Quodl.*IV, qu.10) y Juan Duns Scoto (*Ord.*II, d.27) habían en cambio sostenido la identidad formal de la gracia y de la caridad. Vemos claramente entonces cómo Guido Terrena utiliza una problemática ligada a la *Ética* de Aristóteles (la causalidad del *habitus*), para tomar posición sobre una disputa teológica de su época.

Me parece que el comentario a la *Ética* de Gerardo Odón, que constituye uno de los vértices de la exégesis medieval de la *Ética*, continúa esta línea exegética. En efecto, Gerardo dedica una cuestión (lib.I, qu.31: *utrum intentio Philosophi de felicitate repugnet fidei*) a la compatibilidad de la teoría aristotélica de la felicidad con la posición de la doctrina cristiana, y concluye que las dos teorías son **perfectamente compatibles**.

La teoría de Aristóteles concierne la **felicidad meritoria** (*felicitas meritoria*), y no entendida como **premio** en la vida eterna (*felicitas premiatoria*). Esta segunda felicidad –absolutamente perfecta, de la cual Aristóteles no ha podido hablar– es la visión beatífica; la primera (la felicidad meritoria) coincide con la vida virtuosa del *viator*, gracias a la cual el *viator* merecerá la visión beatífica. Según Gerardo, la felicidad aristotélica puede ser identificada con la *felicitas meritoria* de la fe

cristiana, ya que todos los aspectos esenciales de ésta están contenidos en la felicidad ‘aristotélica’. Ante todo, las dos formas de la felicidad (la *felicitas meritoria* y la felicidad ‘aristotélica’) no excluyen la presencia del mal sufrido involuntariamente (*mala penalia*); excluyen en cambio el mal llevado a cabo deliberadamente (*mala culpabilia*); además, ni una ni la otra incluyen necesariamente los bienes de los cuales el hombre virtuoso es digno: puede de hecho suceder que a un hombre virtuoso no le sean reconocidos los honores que le cabría esperar; las dos felicidades además vuelven al hombre feliz digno de recompensas; ninguna puede satisfacer todos los deseos: un hombre feliz no puede, por ejemplo, pretender que todos sus amigos sean felices como él o bien que no se enfermará nunca; finalmente, ni una ni la otra felicidad puede excluir ser oscurecida por la desventura¹².

La felicidad aristotélica es por lo tanto un modelo teórico y ético perfectamente aplicable a los fieles y a su vida moral. Además, el modelo aristotélico corresponde a una forma de vida meritoria; es decir que si es seguida por hombres que reciben la gracia, la práctica de la felicidad aristotélica (actividad de una vida perfectamente virtuosa) es un medio para obtener la vida eterna; es el *meritum* al cual corresponderá, en el futuro, el *premium*.

Si bien Tomás no había afirmado nunca estos conceptos en modo tan explícito, me parece que es justamente el modelo tomasiano que Gerardo impulsa a sus consecuencias extremas: si de hecho la *Secunda pars* intenta construir una doctrina del hombre iluminado por la fe, informado por la gracia y por las otras disposiciones supernaturales, que apunta a la consecución de la beatitud eterna, es sin embargo justamente sobre el modelo de la *Ética* aristotélica que Tomás construye su concepción de la vida moral: Tomás concibe la vida virtuosa del cristiano (de la cual deriva la *felicitas meritoria*) justamente sobre la base del modelo antropológico y moral de la *Ética Nicomáquea*.

Espero, en esta breve comunicación, haber mostrado hasta qué punto la recepción de la moral aristotélica en el occidente latino ha seguido un recorrido dialéctico complejo, conflictivo y traumático. Si Tomás había podido utilizar la *Ética Nicomáquea* como un instrumento que contribuyera a iluminar el camino del hombre hacia su patria ultraterrena, eso le había sido posible sólo sacrificando

¹² Geraldus de Odo, *In Eth. Nic.* I, qu. 31, resp. Venetiis 1500, fol. 20vb.

aquello que el aristotelismo había sido en sí mismo. En su tentativa, quizás vana, de recuperar este aristotelismo, los maestros de artes nos recuerdan este sacrificio¹³.

¹³ Cfr. Gauthier, “Trois commentaires...”, p. 335-336.

Naturaleza y Escritura. Ley de la naturaleza y ética cristiana en la cultura universitaria a mediados del siglo XIII

Riccardo Saccenti*
SCIRE -Bologna

Uno de los ejes importantes de la reflexión moral y jurídica entre los siglos XII y XIII está representado por el tema de la ley natural, en torno al cual se concentra la atención de los canonistas, civilistas y teólogos. Al momento del nacimiento de la Universidad de París y de las primeras enseñanzas ofrecidas por los *magistri* de la Facultad de Artes, ya eran ampliamente difundidos los frutos de más de un siglo de reflexión jurídica y teológica sobre este argumento que había llevado a la definición de un grupo de conceptos y nociones, vinculados por un lado a la exégesis de pasos específicos de las colecciones normativas mayores, tales como el *Corpus iuris ciuilis* y la *Concordantia discordantium canonum* de Graciano, y por otro lado a la Escritura, en particular los primeros capítulos de la *Epístola a los Romanos* de Pablo¹. La rica producción ligada al tema de la *lex naturae*, originada de la obra de las grandes escuelas del siglo XII representó el patrimonio del cual partieron los maestros universitarios. Los canonistas y los civilistas prosiguieron sus indagaciones, atesorando las novedades epistemológicas y metodológicas, particularmente sobre el plano lógico-dialéctico, que habían emergido desde los

* Traducción de V. Buffon.

¹ Cfr. R.W.Calyle y A. J.Carlyle, *A History of the Medieval Political Theory in the West*, 6 voll., Edinburgh, 1903-1936, vol.V, pp. 4-44; M.Grabmann, "Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin", en *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 16 (1922): 12-53; O. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, Bruges 1931; Id., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 6 voll., Gembloux 1948-1960, vol. II: 11-100; M.Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, 1957; E.Cortese, *La norma giuridica*, 2 voll., Milano, 1962-1964; R.Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, München, 1967; M.Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, 1975; M.B.Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law*, Martinus Nijhoff, 1977; K. Pennington, *The Prince and the Law, 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Oxford, 1993: 119-164; P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, 1995; B.Tierney, *The Idea of Natural Rights*, Cambridge, 1997: 43-77; A.Padovani, *Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel XII secolo*, Torino, 1997.

primeros decenios de vida de la universidad². Lo mismo hicieron los teólogos, desarrollando y afinando los instrumentos de exégesis del texto sagrado y al mismo tiempo encaminando una reflexión más profunda de carácter epistemológico sobre la naturaleza de su *scientia*. En este contexto, los *magistri artium*, cuya enseñanza se institucionalizó rápidamente y se legó al corpus filosófico en uso en las aulas universitarias, comenzaron a examinar también el tema de la *lex naturae*, insertándolo en su programa de estudio y enseñanza.

La primera mitad del siglo XIII vio entonces agregarse a la reflexión sobre la ley natural una perspectiva ulterior. Junto a la jurídica y teológica se hace lugar una posible perspectiva filosófica, que parte ciertamente de una consideración de las posiciones expresadas en las otras tradiciones culturales, pero investiga y define un conjunto propio y específico de textos de referencia y *auctoritates*. La presente contribución intenta examinar la constitución de esta perspectiva cultural sobre la ley natural de carácter puramente “filosófico” y aclarar sus características respecto de las otras orientaciones disciplinarias presentes en los primeros decenios de vida universitaria. Una vez resumidas las características del tratamiento relativo a la *lex naturae* en el siglo XII, se pretende examinar, a título de ejemplo, ocho capítulos del séptimo libro de un anónimo *Compendium philosophiae* que data de alrededor de 1245³. Este texto, redactado verosímilmente en el ambiente universitario parisino, es un testimonio privilegiado del desarrollo de la enseñanza “filosófica” en París en torno a la mitad del siglo XIII y de las principales problemáticas ligadas a la recepción del *corpus aristotelicum*, que tendrán efectos relevantes incluso en los desarrollos sucesivos de la reflexión sobre la ley natural. Justamente hacia estos desarrollos se intentará volver en las conclusiones.

² Cfr. A. Errera, *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale. Storia di una rivoluzione scientifica*, Torino 2006.

³ Cfr. M. de Boüard, *Une nouvelle encyclopédie médiévale. Le ‘Compendium philosophiae’*, Paris, 1936; A. Dondaine, Michel de Boüard. “Une nouvelle Encyclopédie médiévale: Le Compendium Philosophiae”, Paris, E. De Boccard, 1936”, *Le Moyen Age* 47, 1937: 208-210; R.A. Gauthier, “Introduction”, en Aristote, *L’Éthique à Nicomaque*, 4voll., eds. R.A. Gauthier, J. Y. Jolif, Louvain-Paris, 1970, vol. I, p. 119; I. Draelants, “La question ou le débat scolastique comme formes du discours scientifique dans les encyclopédies naturelles du XIIIe siècle: Thomas de Cantimpré et Vincent de Beauvais”, en *Scientiarum Historia* 31, 2005: 1-29; E. Kuhry, “Les diverses versions du ‘Compendium philosophiae’ ou ‘Compilatio de libris naturalibus Aristotelis’, une encyclopédie du XIIIe siècle”, en *Spicae. Cahiers de l’Atelier Vincent de Beauvais*, 1, 2011: 51-71.

1. La pluralidad de un concepto

El complejo cuadro de la producción teológica y jurídica, que en el siglo XII ha gravitado en torno a conceptos como *lex naturae* y *ius naturae*, ha sido objeto de innumerables estudios que han permitido aclarar progresivamente las características esenciales de este aspecto de la historia cultural europea. La influencia de las corrientes de reforma en la Iglesia de un lado y las repetidas tentativas de definir los caracteres y los límites de la autoridad imperial del otro representan los extremos de una polaridad que influencia y orienta las disposiciones culturales y a su vez es por éstas orientada e influenciada. En esta dialéctica entre política, religión y cultura se determina un creciente interés por la definición de un criterio que sea fundamento moral y jurídico al tiempo que un nuevo ordenamiento jurídico que sobre todo los canonistas vienen construyendo en relación dialéctica con aquél redescubierto por los civilistas en el *Corpus iuris ciuilis* Justiniano⁴. Junto a las exigencias jurídicas están aquéllas más estrictamente morales que emergen de una obra de exégesis de la Escritura renovada hacia el fin del siglo XI, ligada a la determinación de la especificidad de la ética cristiana. Ambas perspectivas postulan la necesidad de fijar una distinción entre aquello que es el plano universal, natural, común a todos los hombres, y aquélla que en cambio es la especificidad consiguiente a la revelación cristiana. Esta distinción sin embargo es pensada y desarrollada en un cuadro unitario, en el cual los dos planos no se ponen en contradicción sino más bien en continuidad.

Ivo de Chartres (1040-1115) entre los canonistas y maestros de la Escuela de Laón entre los *magistri in sacra pagina* signan las primeras etapas de un recorrido que progresivamente pone la noción de *lex* o *ius naturae* en el centro de la esfera ético-jurídica. En los escritos de estos autores se fija una polaridad entre dos diversos géneros de leyes. Preceptos y prohibiciones, según Ivo de Chartres, pueden ser distintas en razón de dos diversos planos: uno inmutable y eterno, el otro mudable y contingente⁵. Hay entonces una *lex aeterna* y una *utilitas* respecto a la cual con prudencia se fijan preceptos e interdicciones en razón de la necesidad. Siguiendo a Agustín, Ivo separa después un *ius divinum* de un *ius humanum*, allí

⁴ Cfr. H. J. Bermann, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard, 1983; P. Prodi, *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000.

⁵ Cfr. Ivo Carnotensis, *Decretum*, Prologus, in B.C. Brasington, *Ways of Mercy. The Prologue of Ivo of Chartres*, Münster, 2004, 120-121.

donde el primero está contenido y explicitado en las Escrituras, el segundo en cambio es accesible a través de las leyes de reyes y emperadores, mediante los cuales Dios distribuye beneficios al género humano⁶. Persuadidos por la letra de la epístola a los Romanos, *magistri* como Anselmo de Laón (†1117) fijan de manera más específica la noción de *lex naturae* y establecen el tema de su relación con el contenido de la Escritura⁷. Sobre la base del contenido del texto paulino se define una especificidad de la *lex naturalis*, que coincide con la razón, la cual con todo es, por contenido, idéntica a la ley que Dios ha dado a su pueblo⁸. Para subvenir a la incapacidad del hombre de seguir con sus propias fuerzas la *lex naturalis*, Dios interviene mediante la gracia con una función “pedagógica” para explicitar los contenidos de la ley natural.

Esta afinidad e identidad substancial, sobre el plano del contenido entre *lex naturalis* y *lex divina* explicitada por los maestros de la escuela de Laón y de sus alumnos es retomada y profundizada por Abelardo (1079-1142)⁹. Él separa con claridad *ius naturale* y *ius positivum*, indicando, con lo primero, la norma que la razón naturalmente siente la obligación de respetar, y con el segundo, cuanto está fijado con las leyes de los hombres y confirma que las prescripciones de la ley de la naturaleza se encuentran explicitadas en las *leges divinae*, es decir en el Antiguo y en el Nuevo Testamento¹⁰.

La orientación que tendía a definir los contenidos de la *lex* o *ius naturalis* en relación con las prescripciones morales de la Escritura caracterizaba la ley natural como el fundamento de un orden jurídico y ético de valor universal. De tal manera la *lex naturalis* venía asumiendo una centralidad que no tenía en el cuadro de la tradición civilística ejemplificada en algunos pasajes del *Corpus iuris civilis*, donde

⁶ Cfr. Ivo Carnotensis, *Decretum*, III, 194, edición digital disponible en el sitio web: <http://project.knowledgeforge.net/ivo/>; cfr. Augustinus, *Super Iohannem*, I, tr.6. Véase también Ivo Carnotensis, *Panormia*, II, 63, edición digital disponible en: <http://project.knowledgeforge.net/ivo/>.

⁷ Cfr. Lottin, *Psychologie et morale*, vol.V, *ad indicem*.

⁸ Cfr. Anselmus Laudunensis, *Sententiae super epistolam ad Romanos*, §112, en Lottin, *Psychologie et morale*, vol.V, p. 88.

⁹ Cfr. D. E. Luscombe, “Natural Morality and Natural Law”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, eds. N. Kretzmann, A.Kenny, J. Pinborg, E. Stump, Cambridge 1982, 705-719; J.Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997, 265-281; Peter Abelard, *Collationes*, eds. J. Marenbon, G.Orlandi, Oxford, 2001, lxxvi-lxxix.

¹⁰ Petrus Abaelardus, *Collationes*, II, 133, p. 144. Cfr. *Ibidem*, p. 146.

era definida en cambio como la norma a la cual todos los animales están sujetos y que concierne la reproducción de la especie y el cuidado de la prole. La noción de *lex* o *ius naturalis*, progresivamente definida por los compiladores de colecciones de cánones y por los teólogos de la primera mitad del siglo XII, encuentra una definitiva formalización en la fórmula que abre la *Concordantia discordantium canonum* de Graciano (primera mitad del siglo XII) según la cual: “El género humano es regido mediante dos cosas, a saber la ley natural y las costumbres. La ley de la naturaleza es aquello que está contenido en el Decálogo y en el Evangelio, con las cuales se ordena de hacer al otro lo que uno quiere que le hagan a uno, y prohíbe de hacer a los otros aquello que no quiere que le hagan a él. Por esto, Cristo ha dicho en el Evangelio [Mt 7, 12]: Todo aquello que queréis que los hombres os hagan hacédlo también a ellos. Esta es pues la ley también del profeta”¹¹.

Los decenios sucesivos al 1140, fecha en torno a la cual aumenta la redacción definitiva de la obra graciana, se caracterizaron por una constante profundización de la temática de la ley natural de parte de los comentadores del texto graciano y más en general de todos aquellos *magistri* que se sirven del *Decretum* en su actividad de estudio y enseñanza. En este proceso, diversificado y articulado, se entrelazan el progresivo definirse de la especificidad epistemológica de la canonística y la aclaración del nexo entre ley natural y dimensión ética individual caracterizada por el libre albedrío¹². Este articulado proceso cultural lleva a la construcción de un cuadro bastante amplio de significados y acepciones de la noción de *lex* o *ius naturalis*. En particular, se afirma ya sea una identidad entre *lex* y *ius*, entendidos como términos sinónimos, ya sea una distinción, en razón de la cual *ius* indica más bien una *potestas* o una *vis mentis*. La posibilidad de un uso de *ius* en términos “subjetivos” se liga a la definición, sobre el plano de la “psicología”, de aquella específica facultad del alma que es la *synderesis*¹³. Con tal término, sacado del comentario de Jerónimo a Ezequiel, los autores de la segunda mitad del siglo XII comienzan a indicar la capacidad de la razón humana (*scintilla conscientiae* o

¹¹ Gratianus, *Concordantia Discordantium Canonum*, pars I, D. I, c. 1, en *Corpus Iuris Canonici*, 2voll., ed. E.Friedberg, Leipzig, 1879, reimpresión Graz 1959, vol.I, col.1. Un cuadro general relativo al *Decretum* de Graciano se encuentra en A.Winroth, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge, 2004.

¹² Cfr. Tierney, *The Idea of Natural Rights*.

¹³ Cfr. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., vol. III, 103-350 y más recientemente Ch.Trottmann, “Synderesis”, en *Mots Médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, eds. I.Atucha, C.König-Pralong, I.Zavattero, Porto 2011.

rationis scintilla) de tomar los contenidos de la ley natural, de intuir el concepto de bien en general (*bonum in summa*).

2. El cuadro universitario y el anónimo *Compendium philosophiae*

El abanico de las definiciones y acepciones de la *ley* o *ius naturalis*, constituyéndose todo a lo largo del siglo XII, es transmitido de las escuelas a las universidades nacies, donde es adaptado al cuadro de una distinción entre ámbitos disciplinarios que se hace pronto cada vez más precisa. Juristas y teólogos continúan afrontando el tema sobre la base del *Decretum* de Graciano o de la exégesis de la Escritura, alcanzando, en tanto *auctoritates*, a los cánones y a los escritos de los Padres de la Iglesia. La constitución de una Facultad de Artes, cuyo *corpus* textual de referencia es representado por las obras filosóficas antiguas, señala el nacimiento de una tercera “tradición” cultural que se ampara en las otras dos y con ellas dialoga. Junto a los *legistae* y a los *sancti*, los maestros universitarios toman en consideración también cuanto ha sido sostenido por los *philosophi*, en la medida en que, justamente como el saber jurídico y el teológico, también el filosófico es pensado y visto como un complejo de doctrinas completo y coherente en sí mismo, del cual es posible recabar un conocimiento específico de la naturaleza en sus varios aspectos.

El tema de la *lex naturalis*, si bien no central, como veremos, es tomado en consideración también en una perspectiva filosófica y se encuentra entonces inserto al interior de un marco cultural en el cual es menester en primer lugar individuar su colocación. La *philosophia* es por lo demás entendida como un conjunto de saberes y nociones articulados en su interior en diversas disciplinas, como es bien ejemplificado por numerosas introducciones a la filosofía compuestas *ad usum* de los estudiantes para introducirlos al *corpus* de textos en los cuales se articulaba el plan de estudios y para hacer explícitas las diversas articulaciones y partes de este saber. El eje conductor de esta “biblioteca” filosófica, desde los primeros años del siglo XIII, estaba constituido por textos aristotélicos, de los cuales se tomaba una más completa y orgánica exposición de los contenidos doctrinales de la filosofía. Metafísica (*philosophia prima*), física (*philosophia naturalis*), moral (*philosophia moralis*) y dialéctica (*philosophia rationalis*) son las articulaciones de este saber

según Arnulfo de Provenza (ca. 1250), quien sigue una división de las partes de la filosofía ejemplificando las particiones difundidas entre los *magistri artium*¹⁴.

En el esquema de las diversas distinciones disciplinarias, el tema de la *lex naturalis* parece encontrar una difícil colocación. Esto de hecho representa el fundamento de una visión ético-jurídica ligada principalmente a la tradición patrística, que encuentra espacio sólo en una parte del *corpus* filosófico a disposición de los maestros de artes. La *Ética Nicomáquea*, en la versión parcial conocida en la primera mitad del siglo XIII, no menciona el tema de la *lex* o *ius naturalis*, ofreciendo en cambio una ética de las virtudes y del bien que pone en el centro, junto con la *voluntas*, el *intellectus practicus* y el proceso deliberativo¹⁵. Según Arnulfo de Provenza “leyes y decretos” son el objeto de la *politica* y de ellas se encuentran vestigios en otros textos, sobre todo ciceronianos¹⁶.

Las características que el tema de la ley natural asume en la perspectiva “filosófica” están bien ejemplificadas en el anónimo *Compendium philosophiae* en ocho libros, compuesto en torno al 1245 en el marco de la afirmación de una “cultura filosófica” característica de la Facultad de Artes. El texto –cuya significativa tradición manuscrita lo liga al ambiente cisterciense que propiamente en torno a los mediados del siglo XIII ve la fundación del colegio de S. Bernardo ligado a la Universidad de París– se ofrece como una exposición de los contenidos del saber filosófico articulados en una partición disciplinar y fijado sobre la centralidad del *corpus aristotelicum*. Este último es representado de hecho por el anónimo autor como un conjunto de textos que permiten considerar las realidades naturales, ya sea desde el punto de vista de su ser y de su definición, ya sea en cuanto sujetas al movimiento y compuestas de materia. Al examen de las cuestiones que se refieren a la filosofía natural, que ocupa los seis primeros libros, sigue

¹⁴ Cfr. Arnulfus Provincialis, *Divisio Scientiarum*, en Cl.Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, Montréal-Paris, 1988: 295-355, en particular, 314-317.

¹⁵ La versión de la *Ética Nicomáquea* conocida hasta la mitad del siglo XIII se dividía en dos obras distintas: la *Ethica Vetus*, que contiene los libros II y III, concerniendo la noción de virtud y la descripción del proceso psicológico del actuar moral; con el nombre de *Ethica Nova* se indicaba en cambio el primer libro del tratado del Estagirita, cuyo objeto era el bien supremo y la felicidad humana. Esta versión latina había sido realizada por Burgundio de Pisa a mediados del siglo XII. Sobre esto véase G.Vuillemmin-Diem-M.Rashed, “Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote: Laur. 87.7 et Laur 81.18”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 64 (1997): 136-198.

¹⁶ Cfr. Arnulfus Provincialis, *Divisio Scientiarum*, 333-334.

después el estudio de las cuestiones de filosofía “racional” y “moral” respectivamente en los libros siete y ocho. El octavo libro se articula en una ilustración analítica del contenido de la *Ethica Vetus* y *Ethica Nova*, seguida de un florilegio de *autoridades* filosóficas que cierra el *Compendium*¹⁷. El séptimo libro en cambio concierne aquellas realidades que están comprendidas mediante la capacidad racional (*vis rationalis*); el libro se abre con el estudio de nociones como filosofía, ciencia, sabiduría, para pasar después a los conceptos fundamentales de la dialéctica y de la retórica, o sea a la así llamada *scientia sermocinalis*¹⁸. Es aquí en esta sección dedicada al “discurso jurídico”, que se encuentran una serie de capítulos concernientes al tema de la ley, en los cuales cabe una definición del concepto de ley de la naturaleza.

3. *De legibus uel de iure*: la ley de la naturaleza como tema “retórico”

El tratado *de legibus* del anónimo compendio filosófico se articula a través de una selección de citas ciceronianas extraídas de la *Rhetorica de inventione* y de la *Rhetorica ad C. Herennium*¹⁹. Ambos textos eran considerados entonces como los principales tratados de retórica disponibles y como tales estaban insertos como parte integrante de la “biblioteca” filosófica de los maestros de artes. En ellos, junto a la exposición de las características de los varios géneros de discurso público y de sus diversas partes, se encuentran expuestas también una serie de nociones filosóficas de diversa ascendencia, coherentemente con el abordaje ecléctico de Cicerón. Las *auctoritates* extraídas de los dos tratados están organizadas por el anónimo autor del *Compendium* según una estructuración temática que procede desde la noción general de *lex* o *ius*, examina sus características generales (causa de la instauración de las leyes, su correcta interpretación y resolución de las incoherencias entre leyes) y pasa entonces a considerar los diversos géneros de *leges* o *iura*, a saber, *ius naturale*, *ius consuetudinarium* y *ius legitimum*.

El uso de las fuentes ciceronianas está preventivamente enmarcado dentro de una definición de “ley” como norma escrita de un pueblo puesta para la utilidad pública y dirigida a ordenar un comportamiento honesto y a prohibir lo contrario. Esto es todo lo que el anónimo autor deja emerger a través de la combinación de un pasaje

¹⁷ Cfr. Anonymus, *Compendium philosophiae*, VIII, Prologus, f.168ra.

¹⁸ Anonymus, *Compendium philosophiae*, VII, Prologus, f.162rb.

¹⁹ Cfr. Anonymus, *Compenium philosophiae*, VII, 65-72, ff.167ra-b.

de los *Ethimologiarum libri XX* de Isidoro de Sevilla y de uno del comentario de Calcidio al *Timeo*²⁰. Se lee en el *Compendium*:

“Cierto sabio observa: la ley es el orden de un pueblo, mediante el cual los nobles de nacimiento junto con la plebe decretaron algo. El término viene de ‘leyendo’ por el hecho de que está escrita. La ley está escrita no para la ventaja privada sino para la utilidad común de los ciudadanos. Asimismo, Calcidio en el comentario al *Timeo* de Platón: ‘La ley es un cierto orden que persuade a cumplir acciones honestas y prohíbe las contrarias’”²¹.

Isidoro, citando a su vez el *De Republica* de Cicerón, define la ley así: “La ley es el orden de un pueblo, mediante el cual los nobles de nacimiento junto con la plebe decretaron algo”²². Como explica siempre Isidoro, el término *lex* viene del verbo latino *legere* porque se extrae de una prescripción escrita, y entonces “legible”, y es característica de la ley aquella de estar puesta no para la ventaja privada sino para la utilidad común²³. Isidoro explicita además que un carácter propio de la ley es el de ser *honesta*, un punto que le permite al anónimo autor integrar la posición del padre de la Iglesia con la del comentario de Calcidio al *Timeo*, allí donde se lee que “la ley es un cierto orden que persuade a cumplir acciones honestas y prohíbe las contrarias”²⁴.

Fijada la definición de *lex* o *ius*, términos que el anónimo autor considera sinónimos, él procede y aclara que las leyes son establecidas para la común utilidad

²⁰ La aproximación de Platón a las fuentes patrísticas sobre el tema de la ley de naturaleza formaba parte de la tradición inaugurada ya desde los primeros decretistas a mediados del siglo XII. Véase S.Kuttner, “Gratian and Plato”, en *Church and Government in the Middle Ages*, ed. C.N.L.Brooke, Cambridge, 1976: 93-118.

²¹ “Quidam sapiens: lex est constitutio populi qua maiores natu similis cum plebibus sanxerunt. Dicit a legendo eo quod scripta sit. Lex pro nullo privato commodo sed pro communi civium utilitate conscripta est. Item, Calchidius super *Thymaeum* Platonis: lex est quoddam iussum suadens honesta et prohibens contraria”, Anonymus, *Compendium philosophiae*, VII, 65, f.167ra.

²² Cfr. Isidorus Hispalensis Episcopus, *Etymologiarum sive originum libri XX*, V, 10, 1; Cicero, *De Republica*, I, 26, 39.

²³ Cfr. Isidorus Hispalensis Episcopus, *Etymologiarum*, V, 3, 3.

²⁴ Cfr. Isidorus Hispalensis Episcopus, *Etymologiarum*, V, 21, 1; Calcidius, *Commentarius super Timaeum*, 157, in *Timaeus a Calcidius translatus commentarioque instructus*, ed. J.H.Waszink, London-Leiden 1967, p. 191, l.14.

y que son puestas por escrito, justamente en consideración de un bien público, esto es para evitar que sean conocidas superficialmente y de manera confusa²⁵. Pues las leyes, como sugiere Cicerón, consisten esencialmente en la intención del autor más allá de la utilidad común y no son entonces reducibles a la sola letra. Esto hace necesario un proceso interpretativo para su aplicación, de manera de poder captar mejor la voluntad del legislador que ha fijado la norma²⁶. El proceso interpretativo es un aspecto necesario para poder disolver las contradicciones entre leyes diversas y decidir, en el caso de una incompatibilidad entre dos normas, cuál conservar y cuál omitir²⁷.

A la definición de la noción general de *lex* sigue después la tripartición ciceroniana presentada en el segundo libro del *De inventione* entre *ius naturale*, *ius consuetudinarium* y *ius gentium*²⁸. El contenido del tratado del *ius naturale* es el del texto del rétor latino que precisa:

“Tulio, en el segundo libro sobre la retórica: la ley natural es la que nos es conocida no mediante la opinión, sino que nos la presenta una capacidad innata como la religión, la piedad, la gracia, la observancia y la verdad²⁹.”

El contenido de la ley natural no es entonces conocido a través de la opinión, cuanto más bien mediante una facultad innata y el contenido del *ius naturale* es entonces repartido en: *religio, pietas, gratia, vindicatio, observantia* e *veritas*³⁰.

²⁵ Cfr. Anonymus, *Compendium philosophiae*, VII, 66, f.167ra; Cicero, *De Inventione*, II, 47, 140.

²⁶ Cfr. Ibidem, 67, f.167ra; Cicero, *De Inventione*, II, 48, 143; Id., *Ad Herennium*, II, 10, 14.

²⁷ Cfr. Ibidem, 68, f.167ra; Cicero, *De Inventione*, II, 49, 145.

²⁸ “Tullius in secundo de rethorica: lex uel ius triplex est, scilicet ius naturale, consuetudinarium, legitimum”, Anonymus, *Compendium philosophiae*, VII, 69, f.167ra.

²⁹ “Tullius in secundo de rethorica: ius naturale est quod nobis non opinio, sed quedam innata uis affert ut religionem, pietatem, gratiam, obseruantia, ueritatem”: Ibidem, 70, f.167ra. Cfr. Cicero, *De inventione*, II, 22, 65. El anónimo autor del *Compendium* cita también la repetición de la definición de *ius naturale* que se encuentra en *De inventione*, II, 54, 161: “Vel aliter: ius, inquit, naturale est quod nobis non opinio genuit sed quedam uis innata inseruit ut religionem, etc.”, Anonymus, *Compendium philosophiae*, VII, 70, f.167ra.

³⁰ Anonymus, *Compendium philosophiae*, VII, 70, f.167ra-b. Cfr. Cicero, *De Inventione*, II, 22, 66 y 53, 161-162.

Esta presentación de la *lex naturalis* o *ius naturale* se desarrolla haciendo amplio recurso del tratado ciceroniano que refiere principalmente a la tradición estoica. Cicerón representa, por lo demás, en esta primera mitad del siglo XIII, la fuente privilegiada que pueden alcanzar los maestros de artes para este argumento.

Justamente, sobre la base de la tradición ciceroniana, la ley es comprendida como objeto de comprensión racional y es entonces tomada en consideración dentro de la sección del séptimo libro dedicada a las artes del trívium, en particular a la *rhetorica*. Esta disciplina, como sugiere Arnulfo de Provenza, es: “la ciencia del hablar ordenadamente y de manera elegante para persuadir al juez”³¹. Ella está expresamente ligada a la esfera del derecho, a la cual el anónimo autor del *Compendium* reconduce el tema de la ley de naturaleza. La asunción del término *ius* como equivalente a *lex* hace claro que el empleo de una noción “objetiva” de ley natural, entendida como código normativo universal que todo hombre, en cuanto dotado de razón, es capaz de conocer y seguir. En cuanto ley, la ley de naturaleza concierne la esfera pública y además, puesto que la ley tiene, como característica propia, la de ser escrita, ésta es palabra, es *sermo* y entonces es objeto de la *scientia sermocinalis* de la cual la retórica es una parte.

4. La novedad de Aristóteles: los desarrollos de la segunda mitad del siglo XIII.

El texto del *Compendium philosophiae* presenta una tentativa de considerar el tema de la ley de la naturaleza en el marco de la tradición filosófica que está destinado a tener bien pronto una continuidad con desarrollos significativos. En particular, la recepción completa de la *Ética Nicomaquea* jugará un rol de primer plano, más precisamente el quinto libro, dedicado a la justicia, en el cual los lectores medievales encontraron las bases para una discusión “aristotélica” de la idea de *ius naturale*. El tema será pues afrontado aún más profundamente cuando estén disponibles otros dos textos aristotélicos: la *Política* y la *Retórica*. Será sobre la base de estos textos que los teólogos y los maestros de artes comenzarán a interrogarse sobre la compatibilidad entre la ética aristotélica, centrada sobre la noción de virtud como disposición adquirida, y ética de la ley natural, fundada sobre la idea de que subsiste una norma universal naturalmente conocida por todo ser racional.

³¹ “Rethorica est scientia loquendi disposite et ornate ad persuadendum iudici”, Arnulfus Provincialis, *Divisio scientiarum*, p. 345.

El *Compendium philosophiae* se coloca inmediatamente antes de esta fase que se activa en torno a la mitad del siglo XIII. Su autor enfrenta el tema demostrando una sensibilidad completamente diversa, en la cual la noción de *lex naturalis* concierne la *rhetorica* y no la *philosophia moralis*. Esto porque ella contempla la esfera de la vida pública, de la utilidad común y no, como en cambio es el caso de la ética, la esfera del actuar individual de todo hombre. Con todo, hay en el tratamiento del *Compendium* algunos elementos que prefiguran la que después será la investigación de una fusión entre las instancias de la ética de las virtudes y la noción de ley natural. El anónimo autor, en efecto, mientras que introduce la noción aristotélica de virtud al inicio del libro octavo, precisa que, si bien la virtud no es naturalmente propia del hombre, no es tampoco contraria a la naturaleza: pues subsiste en el hombre la capacidad innata de adquirir tales disposiciones. Entonces, en la medida en que la virtud implica la perfección moral del hombre, ella puede ser considerada *secundum naturam*, circunstancia que la hace plenamente compatible con lo que será después el establecimiento ético-jurídico de la *lex naturalis*.

Esta preocupación por salvaguardar la propensión “natural” del hombre a la vida moral representa un punto ciertamente heredado del largo debate en torno a la idea de *lex naturalis* y *ius naturale* no sólo como norma objetiva sino también como capacidad innata de elegir el bien y perseguirlo.

Junto a esto cabe subrayar que la presencia de una reflexión sobre la *lex naturalis* dentro de un texto ligado a la enseñanza de la filosofía en la universidad, indica la afirmación progresiva de una cultura filosófica que, así como la teológica y la jurídica, intenta ofrecer un punto de vista sobre las temáticas más importantes que comprometieron la reflexión intelectual de la Europa del siglo XIII. La de los *philosophi* es una tradición, una doctrina que tiene su autoría específica y que puede ser tomada en consideración en aquél proceso cognitivo de retorno a Dios que representa la culminación y la perfección de la creatura racional.

Siger de Brabant y Dietrich von Freiberg en torno al debate sobre la ‘distinción real’ entre esencia y acto de ser

Fernanda Ocampo
UNCuyo – Sorbona (París IV)

1. Introducción

Las preguntas en torno a las relaciones entre el ser (*esse*) y la esencia (*essentia*) corresponden a las cuestiones más discutidas de los últimos 30 años del siglo XIII y de los primeros 20 años del siglo XIV. Se trata de una compleja disputa, cuya evolución total, no ha sido hasta ahora satisfactoriamente determinada por la investigación histórico-filosófica. Tal como ha señalado R. Imbach¹ hace algunos años, una gran parte del material a analizar todavía ni siquiera se encuentra absolutamente identificado o editado, y por otro lado, dado que el debate parisino ha encontrado eco en autores menos conocidos, y en otros centros intelectuales europeos, como Inglaterra, la tarea de reconstrucción de esta disputa se ha visto altamente complejizada.

Ahora bien, nuestro objetivo en este trabajo es realizar algún modesto aporte a la comprensión de este debate y su evolución. Siguiendo los pasos de una reciente revisión historiográfica que ha puesto de relieve la importancia y originalidad filosóficas del pensamiento del dominico alemán, Dietrich von Freiberg, nos proponemos aquí trazar la posición que este autor habría tenido en relación a esta temática. Su solución nos resulta particularmente interesante, puesto que se trata de un autor que habría abordado esta cuestión de manera explícita y contundente, revalorizando la posición averroísta frente a la supuesta doctrina aviceniana acerca del ser y la esencia (según la cual el *esse* se vería reducido al *status* de un accidente de la esencia), sobre la base de una lectura cuidadosa y “auténtica” de la *Metafísica* de Aristóteles.

¹ R. Imbach, “Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift ‘De ente et essentia’ Dietrichs von Freiberg O.P. ”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26, 1979, p. 369-425; in R. Imbach, *Quodlibeta. Articles choisis*, Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1996 : 153-208.

Por otro lado, el interés se incrementa, en la medida en que el dominico se habría nutrido de las enseñanzas del notable averroísta latino del siglo XIII, Siger de Brabant. Si, como ha señalado R. Imbach, es poco probable que Dietrich hubiera recibido directamente de Siger, la comunicación de su doctrina, (siendo probable la interpretación según la cual el alemán la habría recibido de Godofredo de Fontaines, alumno comprobado de Siger), la posición de ambos autores es de tal manera en lo esencial idéntica, y se encuentra de tal forma emparentada con la respuesta averroísta a este objeto de controversia, que no puede negarse que ha habido, en este sentido, una fuerte influencia del maestro de Brabant sobre el dominico alemán.²

Con vistas a trazar las grandes líneas de esta concordancia, y poner de relieve algunos de los presupuestos comunes que animan las posiciones de ambos autores, nos avocaremos a dos textos, que a nuestro parecer, reúnen lo esencial del pensamiento de cada autor sobre esta cuestión: la quaestio ‘Utrum esse in causatis pertineat ad essentiam causatorum’ en *Quaestiones in Metaphysicam*³, de Siger de Brabant, y el opúsculo *De ente et essentia*⁴, de Dietrich von Freiberg. La elección de estos escritos permite, por otro lado, afinar nuestro análisis, puesto que en los dos se evidencia la oposición de ambos filósofos a la doctrina tomasiana de la “distinción real”.

Si hacia el año 1273 Siger, se constituye en el adversario inmediato de Tomás de Aquino, una nueva oposición virulenta, surge, esta vez desde el seno de la orden de los dominicos, hacia el año 1297 en París, cuando el tratado del Maestro de Freiberg, titulado *De ente et essentia*, es redactado. La real identidad de *essentia* y *esse*, es proclamada por nuestros dos autores, como una verdad que, como intentaremos mostrar, se apoya en los principios de una metafísica aristotélica de cuño averroísta, considerada como la única metafísica posible y verdadera.

² “Es ist allerdings wahrscheinlich, dass Dietrich die Interpretation der Beziehung von Sein und Wesen von Siger von Brabant nicht direkt von Siger übernommen hat, sondern von einem der Schüler des Meisters von Brabant. Ich habe bereits oben S. 407 auf eine mögliche Beziehung zwischen Dietrich und Gottfried von Fontaines hingewiesen. Dieser war bezugterweise Schüler des Siger und hat dessen Metaphysikvorlesung gehört”, R. Imbach, ob. cit., p. 202.

³ Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, Introductio, q. 7, Reportations de Cambridge et de Paris, ed. A. Maurer, Louvain-Paris (Philosophes médiévaux, 25), 1983.

⁴ Dietrich von Freiberg, *De ente et essentia*, ed. Ruedi Imbach, in *Opera Omnia*, ed. coor. K. Flasch, Hamburg, F. Meiner, t. 2, 1980. En lo siguiente, *DEE*.

2. La “distinción real” entre *essentia* y *esse*, y la doctrina de los *modus significandi*

2.1. El abordaje semántico en Dietrich von Freiberg

Dos son los aspectos de la ontología del dominico que debemos destacar, si deseamos dar cuenta de su concepción de la esencia y el ser, y de su íntima vinculación al pensamiento de Siger: el marco filosófico-lingüístico en el que la crítica de la distinción real entre esencia y acto de ser, es llevada a cabo en su *De ente et essentia*, y la tesis de la forma o *quididad* como principio intrínseco a la cosa misma en cuanto acto formal. Nos concentraremos ahora en el primer aspecto.

Habiendo establecido en el Prólogo de su *DEE*, la necesidad de poseer un conocimiento cierto de los términos comunes (*communia*), con el fin de que la ciencia de los términos propios ‘no falte’, Dietrich se propone fijar el significado de la noción de “ente” (*ens*), y de aquellas nociones que le están unidas (*entitas, esse, essentia, quid, quiditas*): pues, como dijera el Filósofo, aquello que es máximamente común es el ‘ente’, y todo lo que le corresponde de suyo (*per se*)⁵. Es en este contexto entonces, en el que se llevará a cabo la crítica a la mencionada distinción.

Comienza afirmando entonces que la noción de “ente” (*ens*) pertenece al número de los “nombres comunes”, pues nada hay más general y común que dicha noción⁶. Como sucede también en el caso de “algo” (*quid*), “ente” abarca la universalidad de las cosas, significando a cualquiera de entre ellas (pues no hay nada que no esté contenido en él). La única diferencia radica en la razón o ‘propiedad de la significación’ que le es peculiar, pues “ente” significa las cosas bajo la primera y la más simple de todas las intenciones formales, a saber, aquella en virtud de cual la cosa primeramente dista de la nada⁷: “ens significat unamquamque rerum, sed sub prima omnium intentionum, qua res primo distat a nihilo”. También en otras dos de

⁵ *DEE*, Prooemium, 1.

⁶ “Ens igitur, quod est generalissimum et suo ambitu omnia in se comprehendens et re et significatione [...]”, *DEE*, I, 1 (1).

⁷ “Ipsium enim quid, quamvis sit de numero generalium nominum, quae sua significatione ambiunt totam universitatem entium secundum subiecta seu quantum ad rem significatam, circa eadem tamen diversas significationes important, ut verbi gratia: Ens significat unamquamque rerum, sed sub prima omnium intentionum, qua res primo distat a nihilo [...]”. *DEE*, I, 2 (2).

sus obras, (el *De quiditatibus entium* y en el *De accidentibus*), el dominico utiliza la misma fórmula: es, en tanto que son *distantes* respecto de la nada, que las cosas son llamadas “entes”⁸.

Sin embargo, agrega Dietrich que la noción de “ente” incluye en su significación toda la esencia (*essentia*) de aquello de lo que es predicada⁹, (substancia o accidente), en la medida en que cada ‘cosa’ es dicha “ente” en virtud de su esencia¹⁰. Efectivamente, tal como lo confirma en su DQE, es por su esencia *en tanto que* esencia, esto es, esencialmente (*essentialiter*) o por un modo esencial, que la cosa dista primeramente de la nada, y no por alguna cosa exterior a la esencia y accidental (*et non per aliquid extraneum essentiae vel accidentale*)¹¹. Así, sostiene el dominico:

“[...] ‘ente’ incluye en su significación toda la esencia (*essentia*) de aquello de lo que es predicado, ya se trate de una substancia o de un accidente, aunque sea predicado de éstos, bajo diversas nociones (*rationes*), así como el ser (*esse*) les conviene también [a la substancia y al accidente] bajo diversas nociones, y esto esencialmente (*essentialiter*), según los (dos) modos esenciales que les son propios”¹².

⁸ “Ens enim in eo, quod ens, prima et simplicissima omnium formalium intentionum est, qua res primo per essentiam, secundum quod essentia, distat a nihilo”, Dietrich Von Freiberg, *De quiditatibus entium*, Ruedi Imbach (ed.), J.-D. Caviglioli, en *Opera Omnia*, ed. coor. K. Flasch, Hamburg, F. Meiner, t. 3, 1983, 1 (3). Y: “ens [...] est prima et simplicissima omnium formalium intentionum repertarum in rebus, qua res primo distat a nihilo”, Dietrich Von Freiberg, *De accidentibus*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese, en *Opera Omnia*, ed. coor. K. Flasch, Hamburg, F. Meiner, t. 3, 1983, 8 (4).

⁹ “Ens igitur, [...] de quocumque praedicatum significat essentiam eius, de quo praedicatur, sive sit substantia sive accidens, de quo praedicatur, secundum Philosophum in principio IV Metaphysicae”, *DEE*, I, 1 (1).

¹⁰ “Utrumque enim illorum dicitur ens, inquantum habet essentiam aliquam”, *DEE*, I, 1 (2).

¹¹ “Ens enim in eo, quod ens, prima et simplicissima omnium formalium intentionum est, qua res primo per essentiam, secundum quod essentia, distat a nihilo. [...] Essentia igitur in eo, quod essentia, et non per aliquid extraneum essentiae vel accidentale distat a nihilo. Haec est igitur propria ratio essentiae et entis inquantum huiusmodi”, *DQE*, 1 (3).

¹² “[...] ‘ens’, importat enim in sua significatione totam essentiam eius, de quo praedicatur, sive sit substantia sive accidens, quamvis sub diversa ratione de ipsis praedicetur, Sicut et diversa ratione convenit eis esse, et hoc essentialiter, utrique modo sibi proprio essentiali”, *DEE*, I, 1 (8).

A este respecto, el dominico rechaza ya desde el comienzo que el “ser” (por el cual la cosa dista de la nada) pudiera constituir un “accidente” (*aliquid extraneum essentiae vel accidentale*), y propone inmediatamente la identidad entre el ser (*esse*) y la esencia (*essentia*). Para esto, el autor se atendrá en la primera parte del *DEE* a un análisis semántico de los términos comunes, (a través del cual se intentará mostrar el carácter *cuestionable* de la “distinción real” entre esencia y acto de ser) para luego, en la segunda parte del tratado, presentar un buen repertorio de argumentos (por la razón y por la autoridad) en favor de su “indistinción real” (*indifferentia*).

Así pues, sirviéndose de la teoría de los modos de significación (*modus significandi*) comienza Dietrich por mostrar que no hay entre las nociones de *ens*, *esse*, *entitas* y *essentia*, más que una distinción en el *modo* de *significar*, pues las cuatro significan lo mismo y remiten a la misma realidad:

“Ahora, en lo referido a ‘esencia’ y ‘ser’, se debe considerar y reparar acerca de ellos, que implican lo mismo en su significación, y significan lo mismo que ‘ente’ y ‘entidad’, a saber, toda la esencia de la cosa, ya sea en las substancias o en los accidentes, como ha sido dicho más arriba respecto de ‘entidad’ y ‘ente’, aunque difieran en los modos de significar [...]”¹³.

Hemos visto que en el caso de *ens*, esta noción significa cualquiera de las cosas existentes, pero bajo la primera de todas las intenciones, a saber, aquella que separa la cosa de la nada. Dado que la cosa es alejada de la nada según toda su esencia, la noción de “ente” incluye en su significación toda la esencia de la cosa, significándola de manera *concreta*. *Entitas*, en cambio, la significa de manera *abstracta*¹⁴. Por otro lado, el término de *essentia*, significa lo mismo que “ente”, a saber, la esencia completa de la cosa, sólo que “bajo el modo de la substancia tomada con una cualidad”¹⁵, esto es, con una forma o quiddidad. De esta manera, la esencia es significada aquí de manera *abstracta*, bajo el modo de “estado” o

¹³ “Nunc de essentia et esse considerandum, et circa ea notandum, quod idem important in sua significatione et idem significant, quod ens et entitas, videlicet totam rei essentiam sive in substantiis sive in accidentibus, sicut dictum est supra de entitate et ente, quamvis differant in modis significandi [...]”, *DEE*, I, 5 (1).

¹⁴ “[...] Totam enim essentiam rei, quam importat ens in concreto in sua significatione, sicut dictum est, eandem importat in sua significatione entitas in abstracto”, *DEE*, I, 2 (1).

¹⁵ “Per modum substantiae cum qualitate”, *DEE*, I, 5 (2).

“reposo”, que es el modo que caracteriza la parte del discurso que llamamos “sustantivo”. Finalmente, el *esse* mismo significa toda la esencia de la cosa, sólo que lo hace bajo otro modo de significar: el modo de “acto” que caracteriza la clase de los “verbos”. De esta manera, el “ser” significa *abstractamente* y de manera generalizada, bajo la forma del verbo impersonal infinitivo, aquello mismo que el verbo personal significa concretamente: “Yo soy”, “tú eres”, “él es”¹⁶.

En conclusión, podemos afirmar que ‘ser’ y ‘esencia’ sólo difieren según el modo de significación. Pues bien, es justamente en este punto en el que advertimos una notable sintonía con la doctrina de Siger: efectivamente, también el brabantino se introduce en la discusión metafísica desde una perspectiva semántica, rechazando la sustentabilidad de la doctrina de la distinción real, desde supuestos lingüístico-filosóficos.

2.2. Los antecedentes en Siger de Brabant

El texto en el que Siger se avoca a la consideración de este problema, la *Quaestio* 7 de las *Quaestiones in Metaphysicam*, corresponde a un curso sobre la *Metafísica* de Aristóteles, que Siger habría dictado hacia el año 1273 en la Facultad de artes de la Universidad de París. Éste pertenecería al segundo período de enseñanza del maestro brabantino (años 1272-1275), caracterizado a la vez por la filiación y el confrontamiento con el pensamiento de Tomás de Aquino.¹⁷ En efecto, Siger lee la *Metafísica* teniendo como claro marco de referencia para sus reflexiones, la *Expositio in duodecim libros Metaphysicorum* que el Aquinate habría redactado hacia el año 1271¹⁸.

Ahora bien, cuatro son las redacciones del curso de Siger conocidas hoy en día. Todas éstas constituyen *reportationes*, es decir, notas de estudiantes, que aunque no parecen haber sido corregidas por el maestro, manifiestan un tan notable paralelismo en los títulos, órdenes y contenidos de las cuestiones, que no caben ya dudas acerca de su autenticidad, y de su fidelidad al pensamiento del brabantino¹⁹. De las cuatro exposiciones, la de Munich (M) se considera la más antigua, viniendo después la de

¹⁶ DEE, 5, p. 32.

¹⁷ Catherine König-Pralong, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne: l'essence et la matière: entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Vrin, Paris, 2005, p. 37.

¹⁸ *Ib.*, p. 38.

¹⁹ Siger de Brabant, *ob. cit.*, Introduction (Maurer), p. 12.

Cambridge (C), (la más larga y desarrollada): ambas combinan las *quaestiones* con comentarios (*commenta*) literales a la obra de Aristóteles. Les sucede, la *reportatio* de París (P), y finalmente, la de Viena (V)²⁰.

Dado que la discusión acerca del ser y la esencia, no está presente en el texto de Viena, nos concentraremos en las exposiciones de Munich y Cambridge (*quaestio* 7), y la de París, que constituye una versión condensada de la doctrina de Siger redactada por Godofredo de Fontaines, en su época de estudiante en París (año 1270 y siguientes)²¹. La existencia de este texto es de gran importancia, pues, como hemos adelantado en la introducción, si Dietrich no ha recibido directamente de Siger su doctrina acerca de la relación entre el ser y la esencia, es probable que la haya recogido de Godofredo de Fontaines, alumno comprobado del maestro de Brabante.

En el texto de Munich, la *quaestio* se inicia entonces con el planteo del problema al que se intenta responder: “Utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum, vel sit aliquid additum essentiae illorum?”²², esto es, la pregunta de si el ente o el ser en las cosas causadas pertenece a la esencia de éstas, o si es algo añadido a ella. La formulación en la *reportatio* de Cambridge indaga más sintéticamente: “utrum esse sit additum essentiae entium causatorum”²³.

La estructura de ambos textos es, aunque con algunas variaciones, en lo esencial similar: una vez establecida la dificultad a resolver, diez son los argumentos dispuestos en favor de la tesis de que el ser difiere de la esencia (*differt esse ab essentia*), y es añadido a ella (*est additum essentiae*). A continuación, cuatro argumentos respaldados por la autoridad de Aristóteles y Averroes, son presentados *sed contra*. Luego, Siger demarca su propia posición, no sin antes reparar particularmente en las opiniones de Alberto Magno y Avicena, por un lado, y en aquella calificada de “intermedia”, que en el manuscrito de Cambridge es explícitamente identificada con la de Tomás de Aquino. Finalmente, responde a las diez objeciones planteadas en primer lugar.

²⁰ Ib., p. 14-15.

²¹ Ib., p. 10-11.

²² Armand Maurer, “‘Esse’ and ‘essentia’ in the Metaphysics of Siger of Brabant”, in: *Mediaeval Studies* 8, 1946, pp. 68-86., p. 69. Las citas de la *reportatio* de Munich corresponden a esta edición del texto latino.

²³ Siger de Brabant, op. cit., C., p. 30.

Pues bien, es en el cuerpo del texto (la *solutio*), el lugar en el que Siger hace referencia a su doctrina de los modos de significación. Allí, el maestro de artes avanza en la exposición de lo que sería su propia doctrina, y establece, en oposición a las opiniones antes citadas, que en lo causado, el ser pertenece a la esencia de lo causado y no es algo añadido a su propia esencia, y de esta manera, ‘cosa’ y ‘ente’ no significan dos intenciones diversas.²⁴ Para sustentar estas afirmaciones, distingue entre tres tipos de términos que se convierten en el mismo supuesto, aunque de diversos modos.

El primer grupo estaría constituido por aquellos términos que significan la misma esencia en el mismo modo, como son los términos sinónimos: Marcus y Tullius, por ejemplo.²⁵ Aquí, señala Ruedi Imbach, sólo el signo lingüístico es diferente, pues tanto la significación, como el objeto designado (Cicero), son idénticos.²⁶ De este grupo deben ser diferenciados aquellos términos en los que, uno significa la esencia, y el otro, una cierta disposición añadida a aquella esencia²⁷, como por ejemplo, ‘hombre’ y ‘risible’: aquí se trata de términos que, aunque se refieren al mismo objeto (el hombre), poseen una significación diferente, pues mientras ‘hombre’ mienta la esencia del hombre, ‘risible’ mienta algo que le sobreviene²⁸. Finalmente, existe un tercer género de términos en los que la misma esencia es aprehendida según un modo diverso por el alma, como por ejemplo,

²⁴ “Primo pono quod in causatis ipsum esse pertinet ad essentiam causatorum, et non est aliquid additum essentiae causatorum; ita quod res et ens non significant duas intentiones”, Armand Maurer, op. cit., M., p. 72.

²⁵ “Quaedam enim significant eandem essentiam et eodem modo, ut Marcus Tullius, et universaliter nomina synonyma”, Siger de Brabant, op. cit., C.18, p. 33.

²⁶ “Bei synonymen Wörtern ist nur das sprachliche Zeichen verschieden (Marcus, Tullius). Sowohl ihre Bedeutung als auch der bezeichnete Gegenstand (Cicero) sind identisch”, R. Imbach, “Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia. Von Siger von Brabant zu Thaddäus von Parma”, in R. Imbach, *Quodlibeta. Articles choisis*, Freiburg, (Schweiz), Universitätsverlag, 1996 [1981], p. 221.

²⁷ “Alia sunt quorum unum significat essentiam et aliud dispositionem aliquam additam illi essentiae; convertuntur tamen in suppositis eo quod illa dispositio addita non contrahit essentiam ad aliquod suppositum determinatum, sicut est de homine et risibili. Et ista non sunt nomina synonyma”, Siger de Brabant, op. cit., C. 20, p. 33

²⁸ “Davon sind Ausdrücke zu unterscheiden, die sich zwar auf denselben Gegenstand beziehen, deren Bedeutung aber verschieden ist, z. B., beziehen sich sowohl homo als auch risibile auf den Menschen, aber in der Weise, das der erste Ausdruck das Wesen, der zweite etwas dazu hinzukommendes meint”, Ruedi Imbach, “Averroistische...”, p. 221.

‘corro’ y ‘corrida’²⁹: en este caso el objeto y la significación son en verdad idénticos, y sólo es diferente, junto con la forma lingüística, el modo de significación³⁰.

Esta tercera variedad de términos, es, como señala Imbach, decisiva para el problema aquí discutido, pues ‘res’ y ‘ens’, ‘essentia’ y ‘esse’, a los ojos de Siger, designan el mismo objeto y poseen la misma significación, siendo diferente sólo su modo de significación (*modus significandi*)³¹. Así, sostiene el brabantino:

“De este modo digo que ‘cosa’ y ‘ente’ significan la misma esencia; no son, sin embargo, términos sinónimos, ni significan dos intenciones, como ‘hombre’ y ‘risible’, sino que significan la misma intención, uno, sin embargo como es por modo del acto, como ‘ente’, otro, por modo del hábito, como ‘cosa’”³².

En esta cuestión, de vital importancia, Siger moviliza la crítica que Averroes había realizado a Avicena en su *Comentario a la Metafísica*. De hecho, sostiene, Avicena cayó en el error al no distinguir entre los términos que significan intenciones diversas por un lado, y los términos que significan la misma esencia, aunque de modo diverso: y así creyó que el ser significa algo añadido a la esencia, de donde creyó que al modo de significación diverso, seguía una esencia diversa.³³

²⁹ “Alia autem sunt nomina quibus essentia comprehensa utroque nomine eadem est, modo tamen animae diverso, ut curro, cursus”, Siger de Brabant, op. cit., C. 24, p. 33

³⁰ “Schliesslich muss man noch eine dritte Möglichkeit in Betracht ziehen, bei der Gegenstand und Bedeutung zwar identisch sind; verschieden ist neben der sprachlichen Form allein der Bedeutungsmodus, d.h. die Auffassungsweise [...]”, Ruedi Imbach, “Averroistische...”, p. 221.

³¹ “Für das diskutierte Problem ist diese dritte Gattung von Ausdrücken ausschlaggebend: res und ens, essential und esse bezeichnen denselben Gegenstand und haben dieselbe Bedeutung, allein ihr modus significandi ist verschieden (...)”, *Ib.*, p. 221.

³² “Modo dico quod res et ens significant eandem essentiam; non tamen sunt nomina synonyma, nec significant duas intentiones, sicut homo et risibile, sed significant eandem intentionem, unum tamen ut est per modum actus, ut hoc quod dico ens, aliud per modum habitus, et res”, Armand Maurer, op. cit., M., p. 72.

³³ “Unde duo deceperunt Avicennam, sicut invenitur a Commentatore 4 *Metaphysicorum*. Non enim distinxit inter nomina quae significant intentiones diversas, et inter nomina quae significant eandem essentiam, modis tamen diversis; et ideo credidit quod esse significat aliquid additum essentiae. Unde ad modum significandi diversum credidit diversam essentiam consequi”, Armand Maurer, ob. cit., M., p. 72.

Sobre este punto, Imbach señala que en los escritos de Averroes traducidos al latín en la época de Siger, el cordobés no combatía explícitamente las tesis de Avicena en relación a la distinción entre el ser y la esencia³⁴: sí lo hizo en *Epitome*, como en la *Destructio destructionum*, pero ambas obras eran desconocidas para el mundo latino del siglo XIII³⁵.

El texto al que Siger hace aquí referencia, corresponde a un pasaje del *Comentario a la Metafísica*, en el que Averroes critica la enseñanza de Avicena acerca de ‘ente’ y ‘uno’ respecto a la esencia, por estimar que éstos significan dos disposiciones añadidas a la esencia de la cosa³⁶: entre la relación de ‘uno’ a la esencia y la de ‘ente’ a la esencia, existe pues, un paralelismo. Aunque, como advierte Imbach, Averroes sólo censura en el texto mencionado, la interpretación de la relación de ‘uno’ a la esencia (esto es, el que ‘uno’ sea una disposición accidental sobreviniente a la esencia), Siger aprovecha la crítica formulada por Averroes contra Avicena, y la aplica a la temática del ser y la esencia: lo que Averroes invoca contra Avicena, a saber, lo que él no ha comprendido (que dos términos distintos pueden significar lo mismo aunque diversamente), esto, se puede efectivamente también reprochar al defensor de la distinción real entre *esse* y *essentia*.³⁷ Así pues, la

³⁴ “In den zur Zeit Sigers ins Lateinische übersetzten Schriften des Averroes bekämpft dieser an keiner Stelle ausführlich die Thesen Avicennas bezüglich des Unterschiedes von Sein und Wesen” R. Imbach, “Averroistische...”, p. 223.

³⁵ En la nota 95: “Sowohl in der *Epitome* als auch in der *Destructio destructionum* kritisiert Averroes explizit die Lehre Avicennas. Beide Werke aber waren den Lateinern des XIII. Jahrhunderts unbekannt”, R. Imbach, “Averroistische...”, p. 223.

³⁶ “Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei [...] Et iste homo ratiocinatur ad suam opinionem dicendo quod si unum et ens significant idem, tunc dicere ens est unum esset nugatio, quasi dicere unum est unum aut ens est ens, et hoc non sequeretur nisi diceremus quod dicere de aliquo quod est ens et unum quod significant eandem intentionem et eodem modo. Nos autem diximus quod significant eandem essentiam sed modis diversis, non dispositiones diversas essentiae additas, et secundum hoc non est differentia apud istum hominem inter significationes quae significant eandem naturam modis diversis absque eo quod significant intentiones additas illi scilicet diversas ab ea in actu. Et fecerunt errare istum hominem res, quarum quaedam est, quia innuit hoc nomen unum de genere nominum denominativorum, et ista nomina significant accidens et substantias, et etiam quia existimabit quod hoc nomen unum significat intentionem in re carente divisibilitate, et quia illa intentio est alia ab intentione quae est natura illius rei”, Averroes, “In IV Metaph.”, cap. 2, comm. 3, fol. 67 CD.

³⁷ “[...] Averroes tadelt im erwähnten Text nur die Auffassung des Verhältnisses des Einen zum Wesen. [...] Wenn man sich nun vergewissert, in welcher Weise Siger die Frage nach

convertibilidad de ‘ente’ y ‘uno’, queda también aquí aplicada a ‘esse’ y ‘essentia’³⁸.

No es difícil constatar, a partir de lo dicho hasta ahora, la clara sintonía entre las posturas de Siger y de Dietrich: si, por motivos de índole metafísica aun no explicitados, para ninguno de estos dos autores es concebible que el ser, por el cual la cosa “es” (o “dista de la nada”) constituya una “disposición accidental” respecto de la esencia de la cosa, ya el análisis semántico muestra que la tesis de la distinción real está sustentada en falsos supuestos lingüístico-filosóficos. Efectivamente, tal como señala Ruedi Imbach, Siger reprocha a los que sostienen que el ser y la esencia significan algo distinto, un realismo ingenuo del lenguaje, según el cual a cada término debería corresponder un único verdadero ente.³⁹ Para Siger, Avicena es ante todo el responsable de esta confusión, pues para el filósofo persa, ‘ente’ y ‘uno’ significaban distintas intenciones respecto de la ‘esencia’, y por lo tanto, debían referir a distintas disposiciones reales añadidas a la esencia.

De todas maneras, se debe destacar que aunque con la ayuda de los análisis semánticos pueda mostrarse que no existe ningún fundamento para inferir, a partir de las diferencias lingüísticas de los términos, diferencias a nivel de lo significado y de lo “cósico”, esto no deja de tener sino un valor *negativo*: el de poner en duda la credibilidad de la tesis contraria. Así pues, Imbach se permite afirmar respecto del caso de Dietrich que, “ni el sentido literal de la tesis de identidad teodoriciana es positivo, ni refuta el fundamento metafísico de la doctrina opositora, sino que sólo

dem Verhältnis von Sein und Wesen stellt – ob Sein eine zum Wesen hinzukommende Disposition sei – und sich zugleich an die oben skizzierte Lösung der gestellten Frage erinnert, so zeigt sich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, dass Siger die von Averroes gegen die These des Avicenna, das Eine sei eine zur Wesenheit hinzukommende *dispositio accidentalis*, vorgebrachte Kritik und Gegenthese auf die Thematik von Sein und Wesen angewendet hat. Was Averroes gegen Avicenna geltend macht, nämlich er habe nicht begriffen, dass zwei Ausdrücke dasselbe verschieden bedeuten können, kann man in der Tat auch den Verfechtern der Realdistinktion vorwerfen”, R. Imbach, «Averroistische...», p. 223.

³⁸ “Es besteht nach Siger zwischen dem Verhältnis der Transzendentalien zur Wesenheit und demjenigen von Sein und Wesen eine Parallelität. So wie jedes Seiende, sofern es ist, eins ist, ebenso sind Sein und Wesen vertauschbar”, R. Imbach, «Averroistische...», p. 224.

³⁹ “Siger wirft denjenigen, die behaupten, Sein und Wesen bezeichneten oder bedeuteten etwas Verschiedenes, einen naiven Realismus der Sprache vor, einen ‘primitiven Aberglauben’, der wie A. J. Ayer sagt, glaubt, ‘dass jedem Namen ein einziges wirkliches Seiendes entsprechen müsse’”, R. Imbach, «Averroistische...», p. 221.

deja ver su carácter dudoso”⁴⁰. Pero esto entonces, nos conduce al siguiente punto, en donde los elementos de índole metafísica que constituyen el trasfondo de pensamiento de ambos autores, comienzan a manifestarse.

3. Análisis de los argumentos presentados a favor de la “distinción real” y su crítica: el trasfondo averroísta

Pero pasemos ahora entonces a la consideración de la segunda parte del *DEE*. De entre los argumentos que defienden la “distinción real” y que Dietrich refuta, ocupa un lugar especial aquel propuesto por Tomás de Aquino en su *De ente et essentia*, que se ha convenido en llamar argumento del “intellectus essentiae”. El mismo, tal como el friburgués lo recoge, dice así:

“Todo lo que no pertenece al concepto de la esencia o de la quiddidad, (esto) adviene de fuera de la esencia y entra en composición con la esencia, ya que ninguna esencia o quiddidad puede ser pensada sin lo que constituye las partes de la esencia. Ahora bien, toda esencia puede ser pensada sin que nada sea pensado de su ser *actual*. Puedo, en efecto, pensar lo que es el hombre o el fénix, y sin embargo ignorar si tiene un ser en la naturaleza”⁴¹.

A partir de esto se haría evidente que en las realidades de este tipo, el ser es otra cosa que la esencia. Pues bien, Dietrich rechaza este razonamiento, asegurando que éste “peca en su fundamento”⁴². Efectivamente, frente a la tesis según la cual “es posible pensar la esencia del hombre sin pensar su ser actual”⁴³, el dominico responde que esto es falso, pues como dijera Agustín: “la única razón que hace de una esencia una esencia, es que ella es”⁴⁴. La hipótesis siguiente complementaria, a saber, que puedo, en efecto, ignorar “si el hombre tiene un ser en la naturaleza”, y aun así pensar la esencia del hombre, no constituye un especial inconveniente para el

⁴⁰ “Damit wird weder der eigentliche Sinn der Dietrichschen Identitätsthese positiv belegt noch die *metaphysische* Grundlage der gegnerischen Lehre widerlegt, aber deren Fragwürdigkeit wird sichtbar”, R. Imbach, “Gravis...”, p. 205.

⁴¹ *DEE*, II, 1 (2).

⁴² “Sed ista ratio deficit in suo fundamento, quod assumit, scilicet quod ‘omnis essentia potest intelligi sine hoc, quod intelligatur aliquod de suo esse actuali. Possum enim intelligere, quid est homo’ et cetera. Istud assumptum est causa deceptionis in dicta ratione”, *DEE*, II, 1 (3).

⁴³ *DEE*, II, 1 (2).

⁴⁴ *DEE*, II, 1 (3).

modo de ver del friburgués. De hecho, para el filósofo, no es lo mismo considerar *si* el hombre tiene un ser en la naturaleza (*utrum homo esse habeat in rerum natura*), que *concebir* su esencia, lo cual no puede ser hecho sin pensar al hombre según su acto de ser (*nisi intelligam esse actuale eius*).

En efecto, cuando se concibe una esencia, puede hacerse tanto por el modo de un *incomplexum* (los conceptos ‘hombre’, ‘Dios’), como por el modo de un *complexum* (las proposiciones ‘el hombre es’, ‘Dios es’): en ambos modos, es la misma esencia según su ser actual (*secundum actum suum essendi*), lo que es pensado, no viniendo al caso el conocimiento de *si* dichos entes tienen un ser en la naturaleza o no. En verdad, Dietrich distingue entre dos usos de la cópula verbal ‘est’ en una proposición: primero, con posición explícita intermedia entre sujeto y predicado, y luego, como incorporándose al predicado. Pues bien, sólo en el segundo caso, en el que la proposición es considerada no ya *nominalmente* sino *verbalmente*, se plantea la cuestión de la existencia y de la verdad.⁴⁵

En realidad, como advierte R. Imbach⁴⁶, el dominico entiende a la esencia misma como *verbal*, tal como se indica en el ejemplo ‘homo hominat’: la diferencia entonces entre la comprensión nominal de la esencia (en el concepto) y el juicio en este (segundo) sentido verbal en el que la cópula *est* se incorpora al predicado, reside en una *peculiar* acentuación del *dinamismo* de la misma esencia. Pues sólo entendida verbalmente la proposición revela un acto-de-‘esencificación’ efectivo, en la realidad. No hay contradicción entonces en pensar la esencia de alguna cosa e ignorar *si* ésta tiene un ser en la naturaleza, pues el ser actual, según el cual la esencia es (siempre) concebida, no es algo que le ‘advenga’ a la esencia por causa de encontrarse ésta expresada en la proposición. En este sentido, sostiene Alain de Libera en la hermenéutica que hace de este texto, que en la proposición ‘algo es’ no se ‘agrega’ a la esencia el ser actual, y por lo tanto, ésta no sirve para concebir la actualidad de una esencia, sino para afirmar o negar alguna cosa de una esencia (ya) concebida según su acto de ser.⁴⁷

⁴⁵ Ver DEE, II, 1 (3-10).

⁴⁶ Ver Ruedi Imbach, “Gravis...”, p. 180 y ss. El punto “4. Weitere Beobachtungen zum zweiten Teil des Traktats, 4.1 (ratio 1)”.

⁴⁷ “Dans le premier cas, je ne saisis pas une essence sans son être actuel, je saisis une essence selon son acte d’être au moyen d’un terme qui n’est ni vrai ni faux ; dans le second, je ne la saisis pas en lui ajoutant l’être actuel, je la saisis selon son acte d’être dans une proposition qui peut être vrai ou faux. Une proposition ne se sert pas à concevoir l’actualité d’une

Y este acto, no puede ser sino el acto de la forma substancial o “quididad”, como Dietrich lo señala con total claridad en su *De Accidentibus*: “[...] la quididad es aquello por lo cual una cosa es un ‘algo’ (*lo que*) en razón de un acto formal *que esencia* (*essentiantis*) formalmente la realidad, aquello por lo que la cosa es *por sí* ‘ente’ y ‘una’”⁴⁸.

Ahora bien, es importante señalar respecto de este argumento presentado por Tomás en su escrito de juventud (*DEE*), que, aunque por su lejanía en el tiempo, no se verá directamente concernido por el debate parisino en torno a la distinción real de los años 1270 y siguientes, éste entrará en la escena de disputa, a través de Egidio Romano y Tomás de Sutton. Así, si la autora Catherine König-Pralong sostiene que en la historia del debate acerca del ser y la esencia puede hacerse economía de este “preámbulo”, cuando considera los argumentos a favor de la distinción real que Siger analiza y rechaza, no duda en asimilar aquel de Alberto Magno y Avicena al argumento de Tomás de Aquino propuesto en el *DEE*.⁴⁹ Sin embargo, se ha de notar, que mientras Dietrich parece asumir dicho argumento como la expresión adecuada y auténtica del pensamiento tomasiano relativo al ser y la esencia, Siger separa ese argumento (de raigambre aviceniana) de aquel otro que establece Tomás en su *Comentario a la Metafísica*, y que lo coloca (a los ojos de Siger) en una posición intermedia.

Efectivamente, en la *Quaestio* 7 que aquí analizamos, al momento de establecer su propia posición, Siger analiza y critica dos opiniones contrarias. La primera, corresponde a quienes sostienen que la cosa es por una disposición añadida a su propia esencia: según éstos, ‘cosa’ y ‘ente’ constituyen dos conceptos (*intentiones*) diversos⁵⁰. La segunda, a la posición de Tomás.⁵¹ Ahora bien, el texto de Alberto en

essence, mais à confirmer où à nier quelque chose d’une essence conçue selon son acte d’être”, Dietrich de Freiberg, *Deux traités ‘De ente et essentia’ de Thomas d’Aquin et Dietrich de Freiberg*, traduction et commentaires par Alain de Libera et Cyrille Michon, Paris, Editions du Seuil, 1996, p. 157.

⁴⁸ “[...] quiditas est id, quo res est quid secundum rationem alicuius actus formalis formaliter essentiantis rem, quo res per se sit ens et unum, remota omni accidentalitate inter quiditatem et id, cuius est quiditas, et inter partes ipsius quiditatis, quae sunt partes formae, ex quibus constat definitio; quae omnia sunt unum et idem et totum quoddam essentialiter”, *DA*, 12 (4).

⁴⁹ Ver Catherine König-Pralong, ob. cit., p. 37 (nota 2), y p. 45 (nota 8).

⁵⁰ “[...] Aliqui dicunt quod res est per dispositionem additam essentiae suae [...] secundum ipsos res et ens non sunt eiusdem intentionis [...]”, Armand Maurer, ob. cit., M., p. 70.

el que Siger habría encontrado formulada la primera doctrina, pertenece al libro primero del *De causis et processu universitatis*. Allí, el Doctor común argumenta:

“Todo lo que es por otro, tiene el ser (*esse*) diferente de eso que es (*hoc quod est*): que el animal sea pues animal, o que el hombre sea hombre, ciertamente, no lo tiene de otro: pues es igualmente esto [animal u hombre], ya sea que exista o no exista en acto (*secundum actum*). Sin embargo, que tenga el ser efectivamente (*in effectu*), no lo tiene de sí mismo, sino más bien del primer ser, del cual fluye (*fluit*) todo ser que es en acto. Por lo tanto, esto que es, tiene el ser (*esse*) y aquello que es (*illud quod est*) de fuentes distintas, y así de este modo le acontece (*accidit*) a él el ser (*esse*)”⁵¹.

En su análisis de este texto, König-Pralong considera que este argumento, de inspiración aviceniana, y “ya avanzado por Tomás de Aquino” en su *DEE*, procede de un punto de vista noético: formular mentalmente la definición del caballo no implica necesariamente la consideración de su existencia real. Según el adagio de Avicena, la *equinitas* no es más que la *equinitas*, y su existencia puede ser real o

⁵¹ Una vez que Siger ha analizado y rechazado los dos argumentos correspondientes a la primera posición, el maestro de artes pasa al examen de aquella opinión considerada “intermedia”. Según ésta, el ser sería algo añadido a la esencia de la cosa, aunque no a la manera de un “accidente”. La doctrina a la que aquí hace referencia es, como queda advertido expresamente en el texto de Cambridge, la de Tomás de Aquino, en la formulación que él hiciera de ella en su *Comentario a la Metafísica*: “Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae”, Averroes, *In Metaph.*, IV, lectio II, éd. Cathala, Taurini-Romae, Marietti, 1964, p. 155 (558). Siger rechaza esta conclusión, manifestando no entender la forma en que ésta es establecida. Efectivamente, “[...] esse quod pertinet ad rem aut est pars essentiae rei, ut materia vel forma, aut res ipsa composita ex his, aut accidens”, Armand Maurer, op. cit., M., p. 71. Pero, sostiene el brabantino, “dicere quod esse sit aliquid additum essentiae rei, ita quod non sit res ipsa neque pars essentiae, ut materia vel forma, et dicere quod non sit accidens, est ponere quartam naturam in entibus”, Armand Maurer, ob. cit., M., p. 71.

⁵² “Omne enim quod ex alio est, aliud habet esse et hoc quod est: quod enim animal sit animal, vel homo sit homo, quod est pro certo, non habet ex alio: hoc enim aequaliter est, hoc existente et non existente secundum actum. Quod autem esse habeat in effectu, ex se non est sibi, sed potius ex primo esse, ex quo fluit omne esse quod est in effectu. Hoc ergo quod est, ab alio habet esse, et illud quod est, et sic esse hoc modo accidit ei [...]”, Alberto Magno, *De causis et processu universitatis*, 1. 1, tr. 1, c. 8 Opera Omnia, Ed. A. Borgnet, (Paris 1890-1899) (t. 10, p. 377 a b).

solamente mental.⁵³ El error de Alberto consistiría en establecer distinciones reales, a partir de constataciones noéticas: puesto que puedo pensar en la esencia del animal o del hombre, sin consideración de su existencia, puedo decir que el ser (*esse*) se distingue realmente de la esencia (*essentia*), y a ella le acontece.

Siger responde en este punto, que como Avicena, Alberto se dejó engañar por un uso *equivoco* de las expresiones “ex” y “per”⁵⁴. Ambas señalan la *causa*, pero allí hay que distinguir entre diversos tipos de causa, pues *causa multipliciter dicitur*:⁵⁵

“Así pues, ‘ex’ y ‘per’ pueden señalar la particularidad de la causa formal o [aquella de] la causa eficiente. Si [lo hace] del primer modo, el hombre es hombre por sí mismo, esto es, formalmente. Si [lo hace] del segundo modo, el hombre es hombre por otro, esto es, efectivamente. Por consiguiente, bien se puede sostener que el hombre es por sí formalmente, y sin embargo es efectivamente por otro”⁵⁶.

Apoyándose en la autoridad de Aristóteles, quien afirma en los *Analíticos Posteriores* que según el primer modo de predicación “per se” algo es lo que es en virtud de su propia forma, el maestro de Brabante distingue entre la causa formal, por la cual el hombre es por sí mismo hombre, y la causa eficiente, por la cual el hombre es hombre eficientemente, aunque por otro (*per aliud*). Por consiguiente,

⁵³ “Dans le *De causis et processu universitatis*, Albert distinguait quiddité et être : la chose est ‘ce qu’elle est’ par soi, alors qu’elle est sous l’effet d’une cause ; l’être reçu est donc distinct de la quiddité, possédée par soi. L’argument procède du point de vue noétique : formuler mentalement la définition du cheval n’implique pas nécessairement la considération de son existence réelle. Selon l’adage d’Avicenne, l’équinité n’est que l’équinité, et son existence peut être réelle ou seulement mentale. [...] L’erreur d’Albert revient à poser des distinctions réelles en procédant des constats noétiques”, Catherine König-Pralong, ob. cit., p. 45.

⁵⁴ “Item, deceptus fuit Avicenna, et etiam Albertus, per aequivocationem huius quod dico ‘ex se’ vel ‘per se’”, Siger de Brabant, op. cit., C.80, p. 32.

⁵⁵ “Dicendum, quod hic est aequivocatio ex eo quod ex importat circumstantiam causae, et causa multipliciter dicitur, ut habetur 5 Metaphysicorum et Avicenna deceptus fuit per aequivocationem de ly ex”, Armand Maurer, op. cit., M., p. 71.

⁵⁶ “‘Ex’ enim et ‘per’ possunt dicere circumstantiam causae formalis vel efficientis. Si primo modo, sic homo ex se est homo, scilicet formaliter. Si secundo modo, sic homo ex alio est homo, scilicet effective. Ita etiam stare potest quod homo sit ex se formaliter, et tamen sit effective ex alio”, Siger de Brabant, ob. cit., C. 81, p. 32.

“algo causado puede ser por sí formalmente, y sin embargo tener otra causa eficiente”⁵⁷.

Pero entonces, la conclusión a la que llega Siger confluye con aquella de Dietrich, a saber, que una cosa es esencialmente (*essentialiter*), por sí misma (*per se*), ‘ente’, en virtud de un acto formal, de manera tal que el ser y la esencia de la cosa no se distinguen realmente, y esto no debe ser confundido con la consideración de su existencia. En efecto, ambos siguen los pasos de Averroes: éste entiende que Avicena habría considerado al ‘ser’ como algo añadido a la quiddidad extramental, y como un accidente de ella. Pero para el cordobés, el ser en sentido primordial, esto es, como algo real, nunca puede ser considerado como accidente, pues designa la realidad misma bajo el aspecto de actualidad: el *esse* pertenece a la sustancia de cada ente. En este sentido, sintetiza García Marqués con gran precisión, aquello que constituye el ser para Averroes y que se encuentra en la base del pensamiento ontológico de nuestros dos autores: “El ser no es algo añadido a la sustancia y que entre en composición con ella, sea extrínseca que intrínsecamente. *Ser* designa la misma sustancia en su aspecto energético, en su actualidad, y no, algo distinto de ella misma. Es, en definitiva, la forma no en cuanto es tal forma, sino en cuanto es acto y perfección.”⁵⁸

⁵⁷ “Unde potest aliquod causatum esse per se formaliter, et tamen causam efficientem habet aliam”, Armand Maurer, op. cit., M., p. 71.

⁵⁸ Alfonso García Marqués, *La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos*, Universidad de Navarra, Navarra, 2007, p. 73-103.

**Roger Bacon y Robert Kilwardby en la facultad de artes de París:
algunos elementos de continuidad doctrinal en los
Communia gramatice (ca. 1260)**

René Létourneau
Université du Québec à Montréal

Introducción

La importancia de Roger Bacon (1214-1294) y de Robert Kilwardby (v. 1215-1279) en la historia de la filosofía en el siglo XIII ya no debe ser demostrada. El primero se ha destacado de diversas maneras y en numerosos campos del saber: se lo asocia habitualmente al nacimiento del método científico, junto con los ingleses Roberto Grosseteste y Adelardo de Bath. Sería demasiado extenso y poco pertinente para nuestro propósito resumir aquí el contenido y el impacto del conjunto de su obra, en la medida en que nos interesaremos solamente a aquellas pertenecientes a su época en la Facultad de artes, especialmente su *Summa grammatica* (v. 1240-1245), única obra gramatical baconiana de la época en la que fue maestro de artes en París. En cuanto a Roberto Kilwardby, los medievalistas lo conocen generalmente por su magistral división de las ciencias, *De ortu scientiarum* (v. 1250), una suerte de compendio de toda la hermenéutica de los *artista* de la época, y por sus condenas de tesis filosóficas, hacia el final de su vida, cuando era arzobispo de Canterbury en Inglaterra. Ahora bien, como lo ha oportunamente señalado el recordado Patrick Osmund Lewry, la obra producida cuando enseñaba en la facultad de artes, además de representar “la colección más completa de un mismo autor que da cuenta de la enseñanza en la facultad de artes en la primera mitad del siglo XIII”¹, ha ejercido una influencia perdurable en los maestros-filósofos universitarios, y ello en varios ámbitos, entre los cuales la gramática. Lewry precisa, en efecto, que la autoridad de Robert Kilwardby en gramática era todavía invocada en el siglo XIV². Pero no nos extenderemos tanto en el tiempo. Cornelius Kneepkens ha ya sugerido

¹ P. O. Lewry, “Robert Kilwardby”, en J. Hackett (dir.), *Dictionary of Literary Biography, Medieval Philosophers*, vol. 115, 1992, p. 258G.

² Ibid.

que la *Summa grammatica* de Roger Bacon, compuesta hacia 1240 en tiempos en los que el Doctor Admirable enseñaba en París, se inspiraba en parte (y algunos pasajes son literalmente idénticos) en el *Commentarium in Priscianum minorem* de Kilwardby, que lo precedería en algunos años³. La historia nos dice, en todo caso, que estos dos autores han aportado mucho al avance de la ciencia del lenguaje en la facultad de artes, ciencia a la que, por otra parte, Kilwardby consideraba como una unidad epistemológica⁴, en sus ramas lógica, gramatical y, si bien en menor medida, retórica.

La ciencia gramatical de entonces no comprendía la enseñanza del latín y de los clásicos de la Antigüedad. Se trataba más de especulaciones lingüísticas en un contexto boeciano y aristotélico, en cierta continuidad con el siglo XII, en las que se intentaba hacer concordar las *Institutiones grammaticae* de Prisciano (siglos V y VI) y el *Ars maior* de Donato (siglo IV) con el Aristóteles lógico y filósofo de la naturaleza. En la facultad de artes de París, se estudiaba ciertamente el *Priscianus maior* (esto es, las partes de la gramática, de la ortografía y de la morfología contenidas en los libros I a XVI de las *Institutiones*)⁵, si bien parece que son las cuestiones de sintaxis, más profundas y estimulantes, las que interesaron fundamentalmente a los maestros de artes⁶. Es normal, en efecto, una vez

³ Cf. C. Kneepkens, "Roger Bacon's Theory of the Double *Intellectus*: A Note on the Development of the Theory of *Congruitas* and *Perfectio* in the First Half of the Thirteenth Century", en P. O. Lewry (éd.), *The Rise of British Logic*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Papers in Mediaeval Studies, 7), 1983, p. 126-127.

⁴ Cf. R. Kilwardby, *De ortu scientiarum*, XLVII, ed. A.G. Judy, Londres, The British Academy; Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Auctores Britannici Medii Aevi, IV), 1976, p. 148, l. 28-29.

⁵ Las prescripciones del legado pontificio Robert de Courçon establecen, en 1215, el contenido de los cursos en la facultad de artes de París. Los textos de Prisciano son obligatorios, y el de Donato es válido para días feriados: Cf. Châtelain y Denifle (éds.), *Chartularium Vniuersitatis Parisiensis (CUP)*, Paris, Delalain, 1889, 1, p. 78, n. 20.

⁶ Salvo algunas excepciones. Es interesante notar, por ejemplo, la poca consideración concedida por el compilador anónimo de la *Guía del estudiante de París* (ca. 1240) al problema de las construcciones figuradas (sólo algunos pocos párrafos): cf. Anonyme, *Le "Guide de l'étudiant" d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle, Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, ff. 134ra-158va*, éd. C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier, Québec, Faculté de philosophie (Cahiers du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de

comprendida la constitución de una palabra, insistir en sus relaciones con otras semejantes, puesto que no es de otro modo que arribamos al verdadero objetivo de la gramática, a su fin, a saber, la producción de un enunciado correcto y completo que, proferido por un emisor, será comprendido por un receptor. La poesía clásica y la exégesis religiosa muestran sin embargo toda la complejidad en potencia de la expresión gramatical que se presenta frecuentemente en “segundo grado”, el lenguaje figurado que escapa a las reglas gramaticales fundamentales sin ser, a pesar de ello, ininteligible. Kilwardby y Bacon funcionan como precursores en el trabajo hermenéutico alrededor de las cuestiones gramaticales ligadas a las construcciones figuradas y otros enunciados “desviados”, el primero en su *Commentarium in Priscianum minorem*, el segundo en su *Summa grammatica*, la cual, a pesar de su título, trata casi exclusivamente el problema de los enunciados figurados. Al respecto, es igualmente interesante señalar la reputación de Kilwardby en este campo, a quien se le atribuye un importante comentario al *Barbarismus* de Donato (*In Donati artem maiorem*), una colección de sofismas gramaticales (*Sophismata grammaticalia*), un comentario al *Priscianus maior*, otro al *De accentu* del Pseudo-Prisciano, etc., aunque, en el estado actual de la investigación, parece que únicamente el *Comentario al Priscianus minor* es sin duda auténtico. Estas numerosas atribuciones, fundadas o no, testimonian en todo caso de manera elocuente sobre la influencia ejercida por nuestro maestro inglés en cuestiones de gramática. Si tal era el caso en los años 1230-1240, lo era aún una generación más tarde, hacia 1260.

En el marco de nuestra tesis doctoral, trabajamos en la edición, traducción y estudio de una colección de preguntas y respuestas, los *Communia gramatice*, un texto anónimo producido en el ecléctico universo didáctico de la facultad de artes de París hacia 1260, que constituye una suerte de lectura universitaria comentada de las *Institutiones grammaticae* de Prisciano y, finalmente, del *Barbarismus* de Donato. El texto, del cual se conoce un único manuscrito (el 16617 del fondo latino de la BnF) concluye abruptamente en plena respuesta a una pregunta acerca del barbarismo. Si bien se está lejos de poder identificar con certeza el autor o el origen exacto de tal o cual teoría que se encuentra en él (a excepción de las autoridades antiguas y de Pierre Hélié, el autor anónimo de los *Communia* no identifica sus fuentes y nos abandona con un mero “*aliqui*” o “*quidam*”), nos proponemos, en esta

philosophie de l'Université Laval, I), révision de 2008, § 459-464. El *Priscianus minor* se impondría con el tiempo.

exposición, identificar y analizar brevemente algunos elementos de continuidad doctrinal que se repiten en las obras mencionadas de Kilwardby y Bacon. Sin gran sorpresa, nos situaremos en el ámbito de los enunciados desviados, en primer lugar con la cuestión de la interjección y, a continuación, con el problema de la división de los enunciados figurados. No pretendemos exhaustividad, sino que proponemos algunas observaciones preliminares que requerirán de ulteriores investigaciones.

I. Interjección y significación de una afección venida del exterior

Irène Rosier-Catach ha escrito mucho acerca de los problemas ligados al status lingüístico de la interjección, una de las ocho partes del discurso según Donato y siete según Prisciano, que respeta en esto la tradición griega⁷. Nosotros hemos también publicado en 2012 un breve artículo que estudia la doble significación modal de la interjección en los *Communia gramatice*, a partir de una edición y de una nueva traducción de la porción de texto anónimo relativo a la interjección⁸. Pero no habíamos tenido la ocasión, en este último artículo, de poner el acento en el origen y la historia de ciertas ideas, a las cuales podemos ahora asociar, sin mayor riesgo de error, el pensamiento de Roger Bacon.

Por lo general, los medievales afirman, siguiendo a Prisciano (en su célebre pasaje acerca del participio⁹), que las partes del discurso significan un concepto en el espíritu. El problema en el caso de la interjección se presenta cuando se confronta esta definición canónica con aquella del gramático Donato, a saber, que ella

⁷ Cf., *inter alia*, “Interjections et signification des affects dans la sémantique du XIII^e siècle”, *Histoire Épistémologie Langage* 14/2 (Actes du Colloque : Opérations mentales et théories linguistiques, Juin 1991), 1992, p. 61-84 y *La parole comme acte – Sur la grammaire et la sémantique au XIII^e siècle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (Sic et non), 1994 : 57-83.

⁸ Cf. R. Létourneau, “Interjection, concept et signification dans les *Communia gramatice*”, *Laval théologique et philosophique*, n. 68, 1, 2012 : 211-236.

⁹ Cf. Prisciano, *Institutiones grammaticae*, XI, 7, § 2, (*Prisciani grammatici Caesariensis Institutionum grammaticarum Libri XVIII*), édition M. Hertz, Leipzig, 1855-1859, en *Grammatici Latini* (reproduction anastatique Hildesheim, 1961), t. II-III, aquí II, p. 552, l. 1-4: “Quid enim est aliud pars orationis nisi uox indicans mentis conceptum, id est cogitationem? Quaecumque igitur uox literata profertur significans aliquid, iure pars orationis est dicenda”.

significa “una afección del espíritu”¹⁰. Desde la primera mitad del siglo XIII, los filósofos exégetas han buscado reconciliar las dos fuentes y explicar el modo de significación particular de esta controversial parte del discurso. Si ella significa una afección del espíritu, se debe llegar a una definición de esta afección, encontrar aquello de lo que se trata. Se llega así, poco a poco, a la distinción entre diferentes tipos de afecciones. ¿En qué, por ejemplo, se distingue la afección significada por la interjección de las afecciones llamadas naturales, que son significadas por los diversos gritos de los animales o aun los gemidos de dolor de un enfermo? Se debe mencionar que estamos aquí en plena edad de oro de la “semanticidad”.

La posición de Roger Bacon en la *Summa* respecto del modo de significación de la interjección consiste en afirmar que si las partes del discurso significan necesariamente conceptos, no ocurre de otro modo con la interjección, siendo la única diferencia que esta última, producto de un intelecto prisionero de la afección inmediata, es proferida espontáneamente, sin deliberación racional previa¹¹. El alma sufre dos tipos de afecciones: en y por ella misma, y en su contacto con el mundo sensible. Según el maestro Roger Bacon, la interjección significa el segundo tipo, esto es, una afección proveniente de las realidades exteriores; ella es una reacción emotiva sujeta a las situaciones de alegría o de dolor:

“La interjección está siembre al comienzo de un enunciado, porque es al ser afectado interiormente por la audición y por la vista de algo agradable o triste en el exterior que se la profiere súbitamente; por eso es que la afección súbita constituye un primer principio del lenguaje desde el punto de vista del emisor” (Roger Bacon, *Suma de gramática*)¹².

¹⁰ Cf. Donato, *Ars minor*, 9, éd. Holtz, en *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical – Étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IV^e-IX^e siècle) et édition critique*, éd. L. Holtz, Paris, Centre national de la recherche scientifique, p. 571-674 pour l'édition critique (Documents, études et répertoires ; Institut de recherche et d'histoire des textes), 1981, p. 602, l. 2: “Interiectio quid est? Pars orationis significans mentis affectum uoce incondita”.

¹¹ Cf. I. Rosier-Catach, “Interjections et signification des affects dans la sémantique du XIII^e siècle”, *Histoire Épistémologie Langage* 14/2 (Actes du Colloque: Opérations mentales et théories linguistiques, Juin 1991), 1992, pp. 63-64.

¹² R. Bacon, *Summa grammatica*, éd. Steele, Oxford, Clarendon Press (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. XV), 1940, p. 99, l. 9-13: “Interiectio est semper principium orationis prolate, cum origo interiectionis est ut audito aut uiso aliquo delectabili uel tristabili

En el mismo orden de ideas, una obra baconiana de lógica, también datada en el periodo de su pasaje por la facultad de artes de París hacia el fin de la década de 1230, la *Summa de Sophismatibus et Distinctionibus*, postula una distinción interesante entre los sincategoremas que, en contexto proposicional, significan un afecto bajo el modo racional (con “deliberación”), como la negación “no”, que ya no significa un concepto sin ser, sin embargo, una interjección¹³, y las interjecciones que significan una afección “venida del exterior”, expresada espontáneamente (sin deliberación). En el espíritu de Bacon, aquello que caracteriza en mayor medida a la interjección es que ella significa ciertamente en un contexto, pero se trata de un contexto espontáneo, sin la etapa de juicio racional requerido para la enunciación de las partes del discurso exigida por Prisciano:

“Ahora bien, existen dos tipos de afecciones: el primero es causado por estímulos exteriores tristes, agradables o sorprendentes que afectan el alma, entre los cuales afectos encontramos la alegría, la admiración, etc., y ellos son significados por la interjección, porque es sin deliberación racional que se concibe aquello que nos ha afectado, y ello es expresado por la interjección [...]; hay otro tipo de afecto del espíritu, a saber las acciones de la razón, como la distinción, la separación, el ordenamiento, la unión ‘violenta’ de dos cosas [...]” (Roger Bacon, *Suma de Sofismas y de Distinciones*)¹⁴.

La posición del autor anónimo de los *Communia gramatice* pertenece a una época en la que la discusión había ciertamente tomado diferente dirección, pero, como se trata de una enseñanza filosófica de la gramática (en una explicación de los libros del curso académico), se busca todavía frecuentemente, hacia 1260,

extrinsecus intus afficiatur, et subito proferatur interiectio ; quare affectus subitus primum principium est sermonis in proferente”.

¹³ Cf. R. Bacon, *Summa de Sophismatibus et Distinctionibus*, éd. Steele, Oxford, Clarendon Press (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. XIV), 1937, p. 153, l. 30-37. Ver también I. Rosier-Catach, *La parole comme acte – Sur la grammaire et la sémantique au XIII^e siècle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (Sic et non), 1994, p. 89-90; p. 170.

¹⁴ Bacon, *Summa de Sophismatibus et Distinctionibus*, éd. Steele, p. 153, l. 24-33: “Set duplex est affectus, unus qui causatur ex tristantibus uel delectantibus uel admirabilibus extrinsecis animam afficientibus, cuiusmodi affectus est gaudium, dolor, admiratio et huiusmodi, et ita singnatur per interiectiones, quia sine deliberatione rationis concipitur illud quod afficiebat, et exprimitur per interiectionem [...]; alius autem affectus animi est, scilicet huiusmodi actiones rationis, distinctio, dissensus, ordo, unio uiolenta duorum, [...]”.

reconciliar a Prisciano y Donato, o, para ser más exactos, a justificar sus posiciones respectivas. La argumentación se funda en gran parte en las relaciones que ligan afecciones y conceptos en el juego de la distinción de las partes del discurso. No pretendemos en absoluto que la *Summa grammaticae* sea la fuente directa de nuestro autor, pero queremos poner el acento en la continuidad “artística” de la idea (de la que Bacon se contó sin duda entre los primeros promotores) según la cual la interjección significa una afección causada por los contactos sensibles con el exterior. En efecto, el autor anónimo de los *Communia grammaticae* emplea una dicotomía entre la afección originada en acontecimientos exteriores significada, como afirma Bacon, por la interjección, y la afección debida a factores internos. El sufrimiento del enfermo y los gemidos “intranscribibles” que profiere son de segundo orden:

“Un afecto es significado por el gemido de los enfermos: uno se pregunta entonces en qué difiere este tipo de afección de la afección significada por la interjección [...] Respecto del otro punto, debe decirse que la interjección significa una afección causada por un cierto acuerdo o desacuerdo percibido exteriormente, mientras que el gemido de los enfermos significa una afección causada por alguna cosa percibida interiormente, como por la enfermedad, y esa es la diferencia (Anonyme, *Puntos comunes de gramática*)”¹⁵.

Si mediante la interjección significamos afecciones en reacción con el mundo exterior, es claro que debe haber, paralelamente, semánticidad de los afectos interiores, como los gemidos de dolor que, si bien son proferidos por el lenguaje, no son sin embargo palabras significativas en tanto tales, y pertenecen en rigor más al ámbito del filósofo de la naturaleza que al del gramático. En un contexto aristotélico, diríamos que esos gemidos de dolor son el producto del alma vegetativa, sobre la cual la razón no tiene ninguna influencia. Tal es la dirección tomada, entre otros, por nuestro autor anónimo.

¹⁵ Anónimo, *Communia grammaticae*, ms. Paris, BnF, lat. 16617, fol. 196va: “Per gemitus infirmorum significatur affectus: queritur ergo in quo differunt huiusmodi affectus ab affectu significato per interiectionem [...] Ad aliud, dicendum quod interiectio significat **affectum causatum ab alico bono uel malo exterius apprehenso**, gemitus uero infirmorum significat **affectum causatum ab alico interius apprehenso**, sicut ab egritudine, et hoc est eorum differentia”.

Sea de ello lo que fuere, no hemos ciertamente llegado, en este punto, al término de la influencia gramatical ejercida por Bacon en la facultad de artes. De hecho, no hemos considerado sino un modesto ejemplo. Modesto, pero sin embargo pertinente y prometedor. Hemos dicho que su *Summa* dependía en parte del Comentario de Roberto Kilwardby al *Priscianus minor*. Tanto en el primero como en el segundo, el tratamiento de los enunciados figurados ocupa un lugar preponderante. Parece, por otra parte, que el autor anónimo de los *Communia gramatice* retoma integralmente la derivación de los tipos de figuras de construcción de Kilwardby a través de las nociones de un “excusante” (*excusans*) y un “excusado” (*excusatum*).

II. La división de las figuras de construcción

El problema de la división de las figuras de construcción es notablemente complejo. De manera general, se afirmaba en esa época que a la figura de locución le correspondía el tropo, esto es, una “anomalía semántica”, una “transferencia de sentido”, del género, por ejemplo, de la metonimia o la metáfora. La figura de construcción, por su parte, se sitúa antes bien en el plan propiamente gramatical de la morfología y de la sintaxis, en la medida en que proviene de la no-concordancia de los accidentes de los términos implicados, como la elipsis o el zeugma¹⁶. El autor anónimo de los *Communia gramatice* distingue así los dos géneros de figuras:

“Hay una **figura de construcción** cuando una falta en el ensamblaje de las partes es excusado solamente a causa de la necesidad, de la métrica y del estilo. En efecto, esos son los tres principios que excusan el lenguaje figurado. Por otra parte, se dice que ha una **figura de locución** cuando no hay falta en el orden de las partes del enunciado, sino solamente en la aprehensión del sentido, como es evidente en todas las especies de tropos [...]” (Anónimo, *Puntos comunes de gramática*)¹⁷.

¹⁶ Cf. I. Rosier-Catach, “Le traitement spéculatif des constructions figurées au XIII^e siècle”, dans I. Rosier-Catach (ed.), *L’héritage des grammairiens latins, de l’Antiquité aux Lumières*, Actes du colloque de Chantilly, 2-4 sept. 1987, Paris-Louvain, BIG-Peeters, 1988, p. 183.

¹⁷ Anónimo, *Communia gramatice*, ms. Paris, BnF, lat. 16617, fol. 199va: “**Figura constructionis** dicitur esse quando est uicium in contextu partium excusatum tantum causa necessitatis, metri et ornatus. Hec enim sunt tria principia excusandi sermones figuratiuas. Dicitur autem **figura locutionis** quando non est uicium in ordine partium orationis, set solum in apprehensione sententie, sicut patet in omnibus speciebus tropi [...]”.

La definición y la distinción de estas figuras, como se comprenderá, son cuestiones íntimamente ligadas a la corrección gramatical. Robert Kilwardby, así como Roger Bacon, hacen referencia en este punto a la teoría, entonces en voga, de la doble intelección que equivale en gramática, *grosso modo*, a distinguir dos niveles de lenguaje¹⁸: un primer nivel que considera el “sentido que producen los atributos gramaticales de las palabras, los consignificados o modos de significar”¹⁹ y un segundo nivel que, ante el oído de un oyente atento o sabio, representa el sentido pretendido por el emisor. Las construcciones figuradas justificadas por una razón pertenecen a la segunda categoría: es el ámbito de la poesía y de las Sagradas Escrituras. Por otra parte, se trata igualmente esta teoría de la doble intelección en los *Communia gramatice*, hacia el final del texto. Un enunciado defectuoso (*uitiosa*) lo es desde el punto de vista de la intelección primaria (*primarius*), pero deviene de alguna manera, si bien justificado, una figura desde el punto de vista de la intelección secundaria (*secundarius*). En la tripartición de la gramática atribuida entonces a Donato, se trata del dominio de la gramática llamado “prohibido permitido” por razones de estilo, de métrica o de necesidad de expresión: “hay otra gramática prohibida no de manera absoluta, sino consecuencia de un lenguaje dado, que es permitida en poesía por la métrica, por el estilo o por la necesidad de la expresión, y esta gramática prohibida es llamada permitida”²⁰. El autor anónimo de los *Communia gramatice* toma en cuenta las intenciones de los autores en el análisis de los enunciados gramaticales, un enfoque propio de su tiempo²¹. Si un verso parece defectuoso en un primer nivel, un oído atento y sabio sabrá, en cambio, detectar el sentido en un segundo nivel, siempre que lo hubiera.

¹⁸ Cf. Kneepkens, “Roger Bacon’s Theory of the Double *Intellectus*: A Note on the Development of the Theory of *Congruitas* and *Perfectio* in the First Half of the Thirteenth Century”, en P.O. Lewry (ed.), *The Rise of British Logic*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Papers in Mediaeval Studies, 7), 1983, p. 115-144.

¹⁹ Rosier-Catach, *La parole comme acte*, p. 47.

²⁰ Anónimo, *Communia gramatice*, ms. Paris, BnF, lat. 16617, fol. 205va: “Alia est gramatica proibita [*sic ms.*] non simpliciter set ex consequenti sermone, in poemate uero permittitur propter metrum uel propter ornatum uel propter necessitatem sententie et hec gramatica proibita [*sic ms.*] est permissa”.

²¹ Al respecto, Irène Rosier-Catach habla de una corriente gramatical internacionalista, iniciada por Kilwardby y Bacon tras su paso por la universidad de París: cf. *La parole comme acte*, p. 239.

La frontera que separa la figura de locución de la figura de construcción es a veces muy delgada y fuente de debates. Se afirma, en general, que el primer tipo de figura es principalmente campo del retórico y el segundo del gramático, en tanto este último se interesa sobre todo en los problemas de compatibilidad de los accidentes morfológicos en la mecánica de ensamblaje de las partes del discurso²². La misión del gramático consiste entonces, en cierto modo, en saber diferenciar el solecismo de la figura.

En las *Institutiones grammaticae*, Prisciano enumera cinco figuras de construcción que postula bajo el término genérico de *allothete*²³, pero evita aportar explicaciones claras acerca de su división, dejando a los intérpretes insatisfechos. A la cuestión de saber por qué hay cinco figuras de construcción en el gramático de Constantinopla, el autor anónimo de los *Communia gramatice* retoma casi integralmente la derivación de figuras de Robert Kilwardby en su *Comentario sobre el Priscianus minor*²⁴, derivación fundada sobre las nociones de “*excusans*” y de “*excusatum*”, “cada figura de construcción [comporta] necesariamente un término que ‘excusa’ la construcción del término impropriamente construido, que es así ‘excusado’”²⁵.

Hay pues cinco figuras de construcción, a saber la antítesis, la prolepsis, la síntesis, la silepsis y el zeugma. Tomemos algunos ejemplos y procedamos por comparación. En el caso de la antítesis, el pasaje canónico es sin duda el de las *Heroidas* de Ovidio: “*turba ruunt*” (una turba corren)²⁶. El término en nominativo plural “*turbae*”, que debería normalmente ser el sujeto de “*ruunt*” funciona como “excusante” de “*turba*”, que sería el término “excusado”. Kilwardby escribe: “Si excusante y excusado son idénticos en un sujeto, pero bajo accidentes diferentes,

²² Cf. Anónimo, *Communia gramatice*, ms. Paris, BnF, lat. 16617, fol. 199va.

²³ Cf. Prisciano, *Institutiones grammaticae*, XVII, 155, § 21, éd. Hertz, *GL*, III, p. 183, l. 20-p. 184, l. 5.

²⁴ Cf. R. Kilwardby, *Commentarium in Priscianum minorem*, ms. Paris, BnF, lat. 16621, fol. 34ra y ms. Cambridge Peterhouse 191, fol. 182rb. De los 15 manuscritos de esta obra hemos utilizado para este trabajo estos dos: Paris, BnF 16221, fol. 1-37v (solamente sobre el libro XVII) y Cambridge, Peterhouse, 191, fol. 112-229.

²⁵ Rosier-Catach, “Le traitement spéculatif des constructions figurées au XIII^e siècle”, 1988, p. 183.

²⁶ Cf. Ovidio, *Heroidas*, I, 88.

tenemos entonces una razón que excusa la **antítesis**²⁷. Excusante y excusado representan entonces sustancial y absolutamente la misma cosa, pero bajo diversos accidentes. El autor de los *Communia gramatice*, unos veinte años más tarde, comparte aún este punto de vista:

“[Excusante y excusado] pueden ser idénticos o bien diferentes. Si son idénticos, lo son en sentido absoluto (*simpliciter*), o bien de un modo relativo (*secundum quid*). Si lo son en un modo absoluto, tenemos la **antítesis**. En efecto, cuando se pone un caso en lugar de otro caso, tenemos una **antítesis**. Una **antítesis** es aquello que se produce cuando uno de los accidentes es puesto en lugar de otro accidente de la misma especie [...]. **Y entonces, excusante y excusado son idénticos en sentido absoluto y realmente (*secundum rem*), aunque se presenten bajo diversos accidentes**” (Anónimo, *Puntos comunes de gramática*)²⁸.

El excusante y el excusado pueden igualmente diferir uno de otro según la “jerarquía” entre los términos, o bien en equidad ontológica: este es el ámbito del zeugma y de la silepsis. Kilwardby describe así esta relación de dualidad que liga términos sustancialmente diferentes a un mismo verbo:

“Por otra parte, si excusante y excusado se presentan de manera tal que uno está completamente separado del otro y difiere de él, es entonces necesario que excusante y excusado estén contruidos con un mismo tercer término a partir de una parte idéntica y bajo una misma disposición, como es manifiesto intuitivamente. [...] En efecto, el excusante se encuentra en relación con el excusado ya de manera tal que este último se relaciona simultáneamente de manera idéntica al primero en una construcción con un tercero [un verbo], ya de manera tal que no se relaciona simultáneamente y de manera idéntica al

²⁷ Kilwardby, *Commentarium in Priscianum minorem*, ms. Paris, BnF, lat. 16621, fol. 34ra y ms. Cambridge Peterhouse 191, fol. 182rb: “Si excusans et excusatum idem sint in subiecto, tamen accidente diuersa, tunc sit ratio excusans antithesis”.

²⁸ Anónimo, *Communia gramatice*, ms. Paris, BnF, lat. 16617, fol. 199va: “[...] Erunt eadem, aut diuersa. Si eadem, aut simpliciter, aut secundum quid. Si simpliciter, sic est **amtitosis**. Cum enim ponatur pro casu, tunc est **amtitosis**. Est autem **amtitosis** que fit quando ponitur unum accidentium pro alio accidente eiusdem speciei [...]. **Et tunc excusans et excusatum secundum eadem simpliciter et secundum rem, licet sint sub diuersis accidentibus**”.

primero, sino **en una relación de posterioridad**. Si es de la primera manera, se trata de la razón que excusa la silepsis, si es de la segunda, se trata de la razón que excusa el **zeugma** [...]" (Robert Kilwardby, *Comentario sobre el Priscianus minor*)²⁹.

Para explicar el zeugma, el autor de los *Communia gramatice* aplicará también esta lectura en la cual excusante y excusado, sustancialmente distintos uno del otro, se construyen con un mismo verbo (o acto) en una relación de prioridad entre un anterior y un posterior:

"Pero si excusante y excusado están relacionados a un acto en una relación de anterioridad y de posterioridad, tenemos entonces el **zeugma**, como cuando se dice "*Hebrei sunt et ego*" (hebreos son, y yo). En efecto, en una relación de anterioridad, el acto es declarado en tercera persona y, en una relación de posterioridad, a la primera persona (Anónimo, *Puntos comunes de gramática*)"³⁰.

Vemos en este enunciado un término, "*Hebrei*", que sirve de excusante a "*ego*", pero en una relación jerárquica en la que el sujeto en nominativo plural de la tercera persona es jerárquicamente superior al pronombre singular de la primera persona en relación al acto significado por el verbo.

²⁹ Kilwardby, *Commentarium in Priscianum minorem*, ms. Paris, BnF, lat. 16621, fol. 34ra y ms. Cambridge Peterhouse 191, fol. 182rb: "Si autem excusans et excusatum sic se habeant quod unum omnino sit extra alterum et diuersum ab eo, tunc est necesse excusans et excusatum cum eodem tertio construi ex eadem parte et sub eadem habitudine, ut patet inductiue. [...] Aut enim excusans se habet ad excusatum ita quod ipsum reducat simul secum et aeque primo ad construendum cum tertio ; aut ita quod reducat ipsum non simul secum et aeque primo, sed **per posterius**. Si primo modo sit ratio excusans sylepsis, si secundo modo, sit ratio excusans **zeuma** [...]"

³⁰ Anónimo, *Communia gramatice*, ms. Paris, BnF, lat. 16617, fol. 199va: "Si uero excusans et excusatum referantur ad actum per prius et posterius, tunc est **zeuma**, ut cum dicitur : 'Ebrey [*sic pro Hebrei*] sunt et ego'. Per prius, enim redditur actus tertie persone et, per posterius, prime persone".

Conclusión

En conclusión, no pretendemos, con este breve estudio, establecer los vínculos directos intergeneracionales entre los textos de Bacon y Kilwardby y el contenido teórico de los *Communia gramatice*, escritos unos veinte años más tarde. Es, en efecto, poco probable que nuestro autor anónimo haya tenido delante de los ojos un texto u otro de los dos ilustres pensadores ingleses. Es verosímil creer en una serie de intermediarios difícilmente cuantificable. La discusión, en todo caso, permite constatar influencias claras o elementos de continuidad doctrinal entre los periodos de los autores estudiados. Teniendo en cuenta nuestras incertezas respecto del conocimiento de esta época, notablemente en lo que respecta a la atribución y datación de los textos, sería efectivamente más cauteloso hablar de una influencia indirecta. La edición completa del *Comentario* de Kilwardby al *Priscianus minor*, anunciada hace tiempo por Cornelius Kneepens, nos aportará ciertamente otras teorías gramaticales que atraviesan las generaciones, sea en la facultad de artes de París, o en otros lugares.

Discusiones metodológicas y epistemológicas en torno al estudio del bien supremo en algunos comentarios a la *Ética Nicomaquea* durante el siglo XIII

Valeria Buffón

Universidad del Litoral – UBA - CONICET

Introducción

Como es sabido, la *Ética Nicomaquea* recibe creciente atención desde los comienzos de la Universidad de París. De ser una lectura optativa de los días festivos en el estatuto de 1215, pasa a doce semanas obligatorias en 1255 cuando los maestros y estudiantes de la Facultad de Artes se dan sus propios estatutos incluyendo en el plan de estudios todo el *Corpus aristotelicum* y algunas obras vinculadas estrechamente con él¹. Un ejemplo elocuente de este tratamiento es el comentario conocido como del *Pseudo-Peckham*, llamado así por su errónea atribución – en uno de los manuscritos – al teólogo franciscano Iohannes Peckham². Este comentario examina exhaustiva y profundamente la versión de la *Ética*

¹ H. Denifle y E. Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis (CUP)*, Paris, Delalain, 1889, para el plan de 1215, cfr. t. I, n. 20, p. 78, para el plan de 1255 cfr. *CUP*, t. I, nro. 246, p. 277-279. Para un estudio comparativo sobre estos planes ver Claude Lafleur, “Transformations et permanences dans le programme des études à la Faculté des arts de l’Université de Paris au XIII^e siècle”, *Laval Théologique et Philosophique* 54: 2 (junio 1998): 387-410. También puede consultarse con provecho, los siguientes volúmenes: C. Lafleur et J. Carrier (éds.), *L’enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du “Guide de l’étudiant” du ms. Ripoll 109*, Actes du colloque international édités, avec un complément d’études et de textes par C. Lafleur et J. Carrier, Index et bibliographie avec l’assistance de L. Gilbert et de D. Piché, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum 5), 1997. O. Weijers et L. Holtz (éds.), *L’enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e et XV^e siècles)*, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum 4), 1997. C. Lafleur, J. Carrier, “L’enseignement philosophique à la Faculté des arts de l’Université de Paris en la première moitié du XIII^e siècle dans le miroir des textes didascaliques”, *Laval théologique et philosophique* 60:3 (octubre 2004): 409-448.

² H. Spettmann, “Der Ethikkommentar des Johannes Pecham”, en *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Festgabe C. Baeumker zum 70. Geburtstag, Münster, Aschendorff (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Supplementband 2), 1923: 221-242.

Nicomáquea disponible en el momento, a saber los tres primeros libros de la *Ética*³, dividiendo el texto en 45 *lectiones*, y desmenuzando cada frase para analizarla y sacar el mayor conocimiento posible de su fuente. El autor parece ser verosíblemente un maestro de Artes de París, escribiendo hacia 1241-1244⁴. Una idea de la exhaustividad del autor la vemos al considerar que dedica dos *lecciones* que ocupan 35 páginas de transcripción para comentar poco más de una columna del texto aristotélico (más exactamente 1094a25 – 1095a1). Un texto que su colega contemporáneo Roberto Kilwardby despacha en seis páginas de transcripción⁵ – cabe aclarar que el comentario de este último tiene más bien las características de una paráfrasis, y por lo tanto otro fin, y su brevedad no empaña en lo más mínimo su valor.

La preocupación por el desarrollo de cuestiones epistemológicas no es casual en los primeros comentarios ya que no sólo la *Ética* – por lo menos en su variante “filosófica” es decir, proveniente del Filósofo – es una nueva ciencia a estudiar, sino que incluso todo el *Corpus filosófico* necesita estructurarse en una armazón epistemológica en principio coherente con el resto de la *sapientiacristiana*⁶. Esto no deja de ser problemático lo cual facilita una profusa producción de bibliografía epistemológica en forma de *Divisiones de la ciencia*, *Introducciones a la filosofía*

³ Cabe señalar que hasta 1248 (*terminus ad quem* de la traducción completa de Roberto Grosseteste) sólo los libros I a III están disponibles en traducción latina, hecha probablemente por Burgundio de Pisa hacia 1150. Esta traducción circula de forma fragmentaria en París. Por un lado, los libros II y III son llamados la *EthicaVetus*, y por otro lado el libro I es la *Ethica Noua*. Fernand Bossier, “L’élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise”, in J. Hamesse (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, Actes du Colloque international organisé à Rome par la F.I.D.E.M., Louvain-la-Neuve, F.I.D.E.M., 1997, p. 102 (Textes et études du Moyen Âge, 8).

⁴ Sobre la autoría y la datación de este comentario así como la edición del prólogo, ver Valeria Buffon, “Anonyme (Pseudo-Peckham) *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* (vers 1240-1244), Prologue”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 78: 2 (2011): 297-382.

⁵ Roberto Kilwardby, *Scriptum in libros Ethicorum*, en mss. Cambridge, Peterhouse, 206 (=C), f. 286rb-286vb; Praga, Národní knihovna České republiky (antes Universitní knihovna), III. F 10 (=P), f. 2rb-3ra.

⁶ C. Lafleur, “*Scientia* et *ars* dans les introductions à la philosophie des maîtres ès arts de l’Université de Paris au XIII^e siècle”, en I. Craemer-Ruegenberg et A. Speer (éd.), “*Scientia*” und “*ars*” im *Hochund Spätmittelalter*, Berlin et New York, De Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 22), 1994: 45-65.

Guías de estudio durante los decenios centrales del siglo XIII⁷, sobre este tipo de bibliografía *didascálica* para utilizar un término acuñado por Lafleur, se detendrán específicamente otros colegas en este simposio. Por mi parte, me limitaré en esta ocasión al género de los comentarios de los *artistae parisienses* de esta etapa.

Por su parte, los comentarios del último cuarto del siglo, por lo menos los dos ejemplos que consultaremos en esta oportunidad, las anónimas *Cuestiones super librum Ethicorum Aristotelis* (ca. 1280⁸) y las *Questiones* de Radulfo Brito sobre la *Ética Nicomáquea*⁹, no se detienen particularmente en asuntos epistemológicos, aunque mencionan las cuestiones de rigor como la de establecer si la *Ética* es una ciencia práctica o especulativa, cuestión que durante los años cuarenta se encuentra en plena discusión¹⁰.

Si bien las cuestiones epistemológicas y metodológicas son múltiples en ambos grupos de comentarios, enfocaremos dos cuestiones que nos parecen ilustrativas de

⁷ Sobre la bibliografía *didascálica* de la Facultad de Artes, cabe consultar Lafleur (2004), ob. cit.

⁸ La datación de esta obra ha sido objeto de controversia entre los especialistas, cf. Iacopo Costa, *Anonymi Artium Magistri Cuestiones super Librum Ethicorum Aristotelis* (Paris, BnF, lat. 14698), Turnhout, Brepols (Studia Artistarum, 23), 2010: 59-71. Seguido de la puesta en cuestión de Luca Bianchi, “Viri philosophici. Nota sui prologhi dei commentia ll’Etica e ai Meteorologica erroneamente attribuiti a Giacomo di Douai (ms. Paris, BnF, lat. 14698)”, in S. Perfetti (ed.), “*Scientia, Fides, Theologia*”. *Studi di filosofiamedievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, Pisa, 2011: 253-287. Con la respuesta de Costa en Iacopo Costa, “L’*Éthique à Nicomaque* à la Faculté des arts de Paris avant et après 1277”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 79 (2012): 71-114. DOI: 10.3917/ahdlm.079.0071.

⁹Cf. Iacopo Costa, *Le “questiones” di Radulfo Brito sull’“Etica Nicomachea”* Introducción e testo critico, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum, 17), 2008.

¹⁰ El hecho de que desde su comienzo la *Ética Nicomáquea* determina que tratará sobre el bien supremo, lleva a nuestros maestros a deducir que este bien supremo es Dios, por lo tanto se suscita el problema no banal de establecer una relación o una jerarquía epistemológica entre la ética y la metafísica, aquí más bien llamada “filosofía primera”. Podemos entonces decir que las cinco primeras *Lectiones* son acompañadas de preguntas concernientes a discusiones epistemológicas, ya sea sobre el objeto de la ética, sobre los que la estudian sobre los que la escuchan, sobre su modo de proceder y su lugar entre las otras ciencias, sin olvidar la discusión sobre los conceptos transcendentales. Sobre la división de las ciencias en el Pseudo-Peckham ver Valeria Buffon, “La división de las ciencias y el tema del hombre-microcosmos según algunos maestros de artes de París hacia 1250”, *Scripta Mediaevalia* 4: 1 (2011): 27-44. Sobre los transcendentales en este comentario ver Buffon, “Anonyme (Pseudo-Peckham)”, ob. cit., 314-347.

cada una de las etapas de desarrollo de la ética filosófica en el siglo XIII: una de ellas es la cuestión del lugar de la Ética entre las ciencias, si es una ciencia superior o no a la Metafísica, y la otra es la cuestión del modo de proceder de la Ética, hasta qué punto debe contemplar los lineamientos del *modus procedendi* que Aristóteles desarrolla en los *Primeros Analíticos* y en los *Segundos Analíticos*.

Sobre la supremacía de la Ética

La primera pregunta epistemológica que es determinante para analizar no ya una “ruptura” pero sí por lo menos una evolución en la cual una discusión va teniendo subsecuentemente la misma respuesta y por lo tanto va sedimentando en la comunidad epistémica, es la pregunta por el lugar de la ética en la división de las ciencias. Pareciera que una pregunta recurrente a mediados de siglo en la cual algunos maestros – como es el caso de Arnulfo de Provenza¹¹ – basan sus encomios a la filosofía, estará ausente en las obras de finales del siglo.

En la tercera pregunta de la *Lectio* 3 nuestro maestro se pregunta por la relación entre la filosofía primera y la ética, y da cuatro argumentos a favor de la supremacía de la filosofía primera que parafraseamos a continuación:

<1> Puesto que la filosofía primera es una ciencia anterior y más noble que cualquier otra doctrina, ella debe considerar lo que es más noble, y por ello lo óptimo debe ser determinado por la filosofía primera y no por la civil.

<2> La filosofía primera trata de lo divino; pero el bien divino es lo que se investiga en esta doctrina, por ello este bien debe ser de la consideración de la filosofía primera.

<3> Si la filosofía primera considera todo, por lo tanto considera este bien. Por lo tanto, este bien no es considerado por la moral o civil, o si es de la consideración de ambas, se pregunta de qué modo se considera diferentemente.

<4> La doctrina civil es más principal que las otras, mientras que la filosofía primera procede por las causas más altas; entonces puesto que prueba los principios

¹¹ Arnulfus Provincialis, *Divisio scientiarum*, en Claude Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle*, Montréal/París, Vrin, 1988: 295-347.

de todas las otras ciencias, parece que es más noble que todas las otras incluida la civil¹².

Después da un argumento a favor de la supremacía de la ética:

“<I> En contra: el fin de la <ciencia> especulativa es el conocimiento o lo verdadero, pero el fin de la civil es lo bueno, y más aún lo óptimo. Por lo tanto, si lo óptimo es más noble que lo verdadero, y su fin es mejor y más noble, él es más noble y mejor; <por lo tanto> la doctrina civil será mejor y más noble que la filosofía primera”¹³.

La solución de nuestro artista parece responder – contrariamente a las prácticas de la *quaestio*¹⁴ de los años venideros, nuestro artista puede responder tanto al *propositum* cuanto al *oppositum* – al argumento contrario, con lo que parece aceptar en principio la supremacía de la filosofía primera, sin embargo una distinción final cambia la perspectiva de la solución. Veamos:

¹² Cfr. Pseudo-Iohannes Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Lectio 3, Questio 3, *propositum*, Florence, Biblioteca Nazionale, conv. sopp., G 4. 853(=F), f. 7ra-b; Oxford, Bodleian Library, misc. lat., c. 71(=O), f. 6vb: “<1> Circa tertium sic. Cum prima philosophia sit scientia prior et nobilior qualibet alia doctrina, in ipsa debet esse consideratio et determinatio eius quod nobilior est, et quare optimum debet determinari a primo philosopho et non a civili. Vnde istud bonum debet esse potius de consideratione prime philosophie et non de consideratione doctrine civiliis.<2> Item, prima philosophia dicitur esse de diuinis. Set sicut dicit in littera bonum diuinum est quod queritur in doctrina ista, quare istud bonum debet esse de consideratione prime philosophie. <3> Item, si prima philosophia considerat de omnibus, ergo considerat de hoc bono. Ergo, uel non est de consideratione moralis siue civiliis, uel si est de consideratione utriusque, queritur quomodo differenter. <4> Praeterea, dicit quod civiliis doctrina principalior est aliis, cum enim prima philosophia procedat per causas altissimas, iterum, cum probet principia aliarum omnium uidetur quod nobilior sit omnibus aliis et ita civili”.

¹³ Pseudo-Iohannes Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Lectio 3, Questio 3, *oppositum*, F f. 7rb ; O f. 6vb: <I> “Contra. Finis speculatiue est cognitio siue uerum, finis uero civiliis bonum immo optimum. Si ergo optimum est nobilior uero et cuius finis melior et nobilior, ipsum est nobilior et melius, doctrina civiliis erit melior et nobilior philosophia prima”.

¹⁴ Cfr. Olga Weijers, *La ‘disputatio’ à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d’une typologie*, Amsterdam, Brepols (Studia Artistarum 2), 1995.

“A esto último hay que decir que una ciencia se dice más noble y más cierta que otra según tres causas: o porque <trata> sobre algo más noble y más cierto, o porque tiene un modo de proceder más noble – como cuando ésta procede por las causas, y aquélla por los signos o bien ésta por causas anteriores y aquélla por causas posteriores –, o porque el fin perseguido por la ciencia es más noble. Y en cuanto a esto último puede decirse que la civil se dice aquí principal y es más noble que la <filosofía primera>. En cuanto al modo de proceder, la filosofía primera es más noble. En cuanto a aquello sobre lo que trata, divido: porque o bien hablamos de aquello de lo que trata cada una según su substancia y así si decimos que la filosofía primera es sobre lo divino y ésta <la civil> sobre lo divino, en esto no puede haber preeminencia; o bien podemos considerar aquello de lo cual trata cada una no según la substancia sino según la razón según la cual es considerado.

Por lo tanto digo que si el filósofo primero considera el bien divino, lo considera bajo la razón de lo verdadero, y si el <filósofo> civil lo considera, lo considera bajo la razón de lo bueno, y porque lo <divino> es más noble considerado bajo la razón de lo bueno que de lo verdadero, por eso en razón de aquello de lo que trata puede decirse que la doctrina civil es más noble. Y según esto es evidente la solución a todas las objeciones”¹⁵.

Hay tres formas entonces en que una ciencia puede ser más noble: **a)** en cuanto a su objeto, **b)** en cuanto a su modo de proceder, y **c)** en cuanto a su fin. Los dos últimos son los puntos más claramente resueltos, ya que la filosofía moral tiene el

¹⁵ Pseudo-Iohannes Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Lectio 3, Questio 3, *solutio ad omnia*, F f. 7rb ; O f. 6vb: “Ad hoc ultimum dicendum quod scientia dicitur esse nobilior et certior alia tribus de causis: uel quia de nobiliori et certiori, uel quia modum procedendi habet nobiliorem –ut hec procedit per causas illa per signa; uel per causas priores illa per posteriores–, uel propter nobiliorem finem intentum secundum scientiam. Et quo ad hoc ultimum potest dici quod ciuilis dicitur hic principalis et est nobilior quam ipsa. Quo ad modum procedendi prima philosophia nobilior. Quo ad illud de quo diuido: quia uel loquimur de illo de quo est utraque secundum substantiam eius et sic si dicamus quod philosophia prima sit de diuinis et ista de diuinis in hoc non posset esse preeminentia; uel possumus considerare illud de quo est utraque non secundum substantiam set secundum rationem secundum quam consideratur. Dico ergo quod si philosophus primus consideret bonum diuinum considerat ipsum sub ratione ueri et si ciuilis ipsum considerat, considerat ipsum sub ratione boni, et quia ipsum est nobilius consideratum sub ratione boni quam ueri, ideo ratione eius de quo est potest dici quod doctrina ciuilis nobilior est. Et secundum hoc patet solutio omnium obiectionum”.

fin más noble (el bien supremo) y la filosofía primera tiene el modo de proceder más noble. Donde las aguas se dividen es en cuanto al objeto, que –podemos decir según las discusiones sutilísimas entre Tomás de Aquino y los *artistae* unos años después¹⁶– parece ser el criterio más valorado por el Pseudo-Peckham. El objeto tiene una sustancia, en este caso la sustancia del objeto es la misma ya que ambas ciencias tratan de lo divino, en lo que difieren es en la conceptualización de lo divino: la filosofía primera trata lo divino en razón de lo verdadero (*verum*), mientras que la filosofía “civil”, es decir política, trata de lo divino en razón de lo bueno (*bonum*). Pero, según nuestro autor, lo divino es más noble considerado en razón de lo bueno, lo cual da la supremacía a la ciencia civil. Entonces lejos de tener la supremacía entre las ciencias en general, la filosofía primera sólo parece tener una supremacía indiscutible en cuanto al modo de proceder. Notaremos posteriormente que nuestro autor retomará en la próxima *Lectio* esta cuestión.

Esta respuesta es sorprendente no sólo desde el punto de vista posterior donde una jerarquía de las ciencias establece casi indiscutiblemente la supremacía de la metafísica sobre la moral, debido a la supremacía de lo especulativo sobre lo práctico, jerarquía, que se encuentra en avanzado establecimiento en el momento en que escribe nuestro maestro, por lo que se puede vislumbrar desde ya en los argumentos a favor de la filosofía primera. Pero es incluso más sorprendente en relación a la teorización del propio autor sobre la cuestión de los transcendentales, ya que en la primera cuestión *extra litteram* del comentario, él establece una jerarquía, siguiendo a Felipe el Canciller donde el orden de los transcendentales es *ens-unum-verum-bonum*– en contra de un argumento fuerte tomado del *De causis* donde lo bueno que es la causa final sería preeminente ya que la causa final es la causa de las causas (*causa causarum*)¹⁷. Considerando esto último, su orden de los transcendentales *verum y bonum*, establecido por él en la discusión sobre los transcendentales, es invertido en la consideración de la pregunta sobre el objeto de la ciencia civil. Y lo más curioso es que no da razones para ello, supone meramente que “lo divino es más noble considerado en razón de lo bueno”, sin indicar porqué

¹⁶ C. Lafleur et J. Carrier, “Dieu, la théologie et la métaphysique au milieu du XIII^e siècle, selon des textes épistémologiques arriens et thomasiens”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 89, 2005: 261-294.

¹⁷ Sobre el problema del orden de los transcendentales en los maestros parisienses contemporáneos al Pseudo-Peckham ver Buffon, “Anonyme (Pseudo-Peckham) *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*”: 326-340, cfr. el texto de la cuestión en pp. 359-364.

esta consideración sería más noble. No será la primera vez que un maestro invierte argumentos para probar diferentes tesis –práctica a la que sucumben numerosos de los grandes teólogos también– pero sin embargo cabe preguntarse acerca del verdadero pensamiento del maestro. Por un lado, sabemos, la práctica del comentario prevé la justificación de los dichos del texto comentado, eso explicaría la necesidad de nuestro autor de determinar la supremacía de la moral sobre todas las ciencias. Pero entonces, ¿por qué adoptó en primer lugar el orden de jerarquía de los transcendentales en su proemio?

Kilwardby por su parte, por la propia configuración de su comentario se limita a exponer el texto sin cuestionarlo. Su exposición no deja de ser interesante ya que se ve llevado por una irregularidad del manuscrito que lee. En efecto, la edición de René Antoine Gauthier corrige en numerosos lugares el texto manuscrito de la *Ethica Noua*, ya que la tradición manuscrita se encuentra bastante corrupta. Por lo tanto, en varias ocasiones, el texto resultante no coincide con el texto leído por los receptores, entre ellos nuestros maestros de artes. En lo que aquí interesa, allí donde la edición contemporánea de la *Ética* dice, en 1094b2-3: “Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas <sc. a la ética>, como la estrategia, la economía y la retórica.”, los manuscritos de la *Ethica Noua* dan en su mayoría “Videmus enim, et clarísimas virtutes sub hac esse, ut puta militarem, yconomicam, theoricam”¹⁸. El editor del texto latino corrige el texto colacionado por *militarem*, *yconomicam*, *rethoricam*, lo cual si bien recupera lo que podría ser el texto original (aunque bien puede considerarse que el propio manuscrito de base del traductor latino, Burgundio de Pisa, haya tenido el lema *θεωρικήν* en lugar de *ῥητορικήν*)¹⁹, no nos revela el texto real que leían los maestros en sus clases. Tanto Kilwardby como el Pseudo-Peckham tienen que habérselas con las mismas corrupciones que Gauthier, pero sin tener un arquetipo con el cual comparar, están librados a la conjetura, como ocurre con muchos de nosotros cuando las bases manuscritas son insuficientes, corruptas o contaminadas. Respecto es este preciso detalle, ambos

¹⁸ Aristoteles, *Ethica Noua*, I, 1, 1094b2-3, trad. Burgundio de Pisa, en: Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. R.A. Gauthier, Leiden/Bruxelles, Desclée de Brouwer (Aristoteles Latinus 26, 2), 1972, p. 66, l. 14-16 con aparato crítico, la cursiva es mía.

¹⁹ Esto es algo verificable ya que por un estudio filológico conocemos cuál fue el manuscrito griego de base para la traducción de Burgundio, el Ms. Florencia, Biblioteca Laurentiana, 81.18, llamado comúnmente Laurentianus 81.18, cf. Gudrun Vuillemin-Diem y Marwan Rasched, “Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d’Aristote: Laur. 87.7 et Laur. 81.18”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 64: 1, 1997: 136-198.

maestros toman caminos diferentes. Por su parte, Roberto Kilwardby lee *theoricam* y explica el texto en función de su lectura:

“Y comprende por ‘militar’ y ‘económica’ [las ciencias] prácticas, por ‘teórica’ en cambio las especulativas, y similarmente aquellas que son proveedoras y deliberativas de lo que conviene a la ciudad²⁰.”

Más adelante retomará el tema diciendo que la filosofía “civil” enseña las cuatro virtudes cardinales y ejemplifica la fortaleza a partir de la ciencia “militar” y la prudencia a partir de la ciencia “teórica”²¹.

El Pseudo-Peckham, en cambio, no se contenta con esta lectura sino que utiliza dos otras traducciones *duas alias translationes* de las cuales una es sin duda el comentario medio de Averroes a la *Ética Nicomaquea* y una tercera traducción que no hemos podido aún identificar pero que es consistente con algunos *marginalia* provenientes de una traducción arabo-latina de Hermannus Alemannus ahora perdida²². En el estudio filológico que el comentador hace en la exposición literal (*Expositioliittere*) él opta finalmente por la lectura de las fuentes oblicuas:

²⁰ Roberto Kilwardby, *Scriptum in libros ethicorum*, Cambridge, Peterhouse 206 (=C) fol. 286rb, Praga, Biblioteca Nacional de la República Checa (Antes Biblioteca Universitaria), III F 10 (=P) fol. 2va: “et intellige per militarem et yconomicam practicas, per theologicam/theoricam P autem speculativas, et similiter illas que sunt prouisiue et delivrativae de hiis que expediunt civitati”.

²¹ Roberto Kilwardby, *Scriptum in libros ethicorum*, C fol. 286rb, P fol. 2va: “Nota quod in hoc argumento potest haberi ab Aristotele que sit doctrina civilis quia illa que instruit homines circa quatuor uirtutes cardinales scilicet fortitudinem, prudentiam, temperanciam et iusticiam. Per hoc enim quod dicit ipsam ordinare militarem innuit ipsam instruere homines circa fortitudinem per hoc quod ordinat theoricam significat ipsam instruere homines circa prudentiam per theoricam enim intendit prouisionem et deliberacionem expeditibus et hoc maxime pertinet ad prudentiam cum sit secundum tullium bonarum et malarum rerum vtrarumque sciencia et ille uirtutes sunt ciuitatis, et ciuium regula extraneorum. Per hoc autem quod dicit ipsam ordinare yconomicam significat ipsum instruere circa temperanciam que est in ordinacione hominis ad se et ad propriam familiam. Per hoc quod dicit ipsam ordinare legem significat ipsam instruere de iusticia que exhibet unicuique quod scitum est secundum legum perceptionem et hoc consistit in ordinacione ad suos consocios ex hiis uidetur haberi que sit doctrina civilis secundum aristotelem”.

²² Para un estudio pormenorizado sobre esta cuestión cf. Buffon, “Anonyme, Pseudo-Peckham...”, 305-309.

*rethoricam*²³, mientras que en las otras secciones del texto, a saber la división del texto, la sentencia y las cuestiones, omite esta discusión.

Los maestros del último cuarto del siglo XIII por su parte, se limitan a preguntarse si la Ética es una ciencia práctica o especulativa, y ambos responden que es una ciencia práctica sin determinar cuál es su lugar o su jerarquía entre las ciencias²⁴. Sin duda, entre las especulaciones que pasaron a lo largo del siglo, los maestros contaban ahora con un diferente texto Aristotélico donde la *theorica* no era una ciencia bajo la supremacía de la Ética sino, según la traducción nueva de Roberto Grosseteste (1246-1247) la *rethorica*²⁵.

Sobre el modo de proceder

Una cuestión epistemológica que parece seguir en discusión es sobre el modo de proceder de la Ética filosófica, ya que el mismo Aristóteles determina que este tipo de ciencias no debe proceder de modo demostrativo sino “de forma general y esquemática”, *grosse et typose* según la traducción de Burgundio de Pisa *grosse et figuraliter* según la traducción de Roberto Grosseteste²⁶.

La pregunta de Radulfo Brito sobre el modo de proceder anuncia su respuesta desde la enunciación ya que se pregunta “si el modo de proceder en esta ciencia es el modo persuasivo”²⁷. Primero enuncia dos argumentos contrarios, indicando por un lado, que el modo persuasivo no es adecuado para alcanzar el fin buscado por esta ciencia, a saber la felicidad, y por otro lado, que toda ciencia es por demostración,

²³ Pseudo-Iohannes Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Lectio 3, Expositiolittere, O fol. 7rb, F fol. 7va-b.

²⁴ Cfr. Costa, *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis*, Questio 5, pp. 139-140. Para Radulfo Brito ver Costa, *Le “questiones” di Radulfo Brito sull’“Etica Nicomachea”*, Questio 2, pp. 181-182.

²⁵ Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094b2-3, trad. Roberto Grosseteste, ed. R.A. Gauthier, Leiden/Bruxelles, Brill/Desclée de Brouwer (Aristoteles Latinus 26, 4), 1973, p. 376, l. 8-9.

²⁶ Aristóteles, *Ethica Noua*, I, 1, 1094b20, trad. Burgundio, ed. Gauthier, p. 67, l. 9; y trad. Roberto Grosseteste, p. 376, l. 25.

²⁷ Radulfo Brito, *Questiones super librum ethicorum Aristotelis*, ed. Costa, Questio 12, p. 200: “utrum modus procedendi in hac scientia sit modus persuasivus”.

método que se opone a la persuasión²⁸. Luego responde que el modo en esta ciencia debe ser persuasivo, porque esta ciencia no requiere el modo demostrativo debido a que la materia subyacente (*materiasubiecta*) es constituida por las actuaciones que son cambiantes y apenas se puede extraer de ellas una regla universal²⁹. Para resolver el primer argumento respecto de la adecuabilidad del modo de proceder al fin, divide el fin en dos, el fin de la enseñanza y el fin de aquello que se enseña, e indica que para el fin de la enseñanza es suficiente la persuasión aunque para asegurar las acciones enseñadas son necesarias correcciones³⁰. En la solución al segundo argumento acepta que toda ciencia debe darse por demostración, pero amplía el concepto de demostración de manera tal que incluya la persuasión, indicando que la materia subyacente en esta ciencia (a saber, las acciones humanas), no permiten el método de mostrativo en sentido fuerte, sino más bien en un sentido laxo que incluye la persuasión³¹.

²⁸Ibid, p. 200: “Arguitur quod non. Quia ille modus procedendi non est conueniens in hac scientia per quem homo non potest deuenire ad finem in ista scientia quesitum; modo per persuasiones non potest homo ad finem hic intentum peruenire; ideo etc. [...] Item. Omnis scientia debet haberi per demonstrationem; sed modus demonstratiuus et modus persuasiuus sunt modi oppositi; quare etc.”

²⁹ Radulfo Brito, *Questiones super librum ethicorum Aristotelis*, ed. Costa, Questio 12, p. 200-201: “materia subiecta in ista scientia non permittit siue non requirit modum procedendi demonstratiuum, quia ista scientia est de agibilibus que sunt transmutabilia et vix potest in istis aliqua regula vniuersalis accipi; ergo sufficit in ista scientia persuasiue procedere et non <oportet> demonstrationes expetere, et ista est ratio Philosophi in littera, vnde dicit quod simile peccatum est querere demonstrationes in agibilibus sicut persuasiones in mathematicis”.

³⁰ Ibid., p. 201: “Cum dicitur: ille modus non est hic conueniens per quem homo non potest etc., verum est. Et cum dicitur quod per modum persuasiuum non potest homo etc. dico quod duplex est hic finis, scilicet finis doctrine et finis eius quod docetur; modo finis doctrine bene habetur in hac scientia per persuasiones, sed loquendo de fine qui est eius quod docetur, quantum ad operationes que hic docentur, verum est quod ad habendum talem finem non semper sufficiunt persuasiones, immo ad talem finem acquirendum indigemus correctionibus”.

³¹Ibid., p. 201: “Cum dicitur: omnis scientia debet haberi per demonstrationem, dico quod verum est, secundum possibilitatem materie ibi subiecte, et hoc sufficit; vnde in qualibet scientia non requiruntur demonstrationes pargé pro persuasionem, quales permittit materia ibi subiecta”.

Por su parte, el comentario anónimo de Paris (BnF 14698) se pregunta “si sobre las costumbres u acciones humanas puede haber ciencia”³². Los argumentos contrarios aducen como era de esperar **a)** que la ciencia es sobre lo universal y las acciones son singulares, **b)** que la ciencia es sobre lo necesario y que las acciones humanas son contingentes, **c)** que la ciencia es sobre lo igual para todos (*idem apud omnes*) pero las costumbres son diferentes en los diferentes lugares³³. Por otra parte, los argumentos opuestos determinan que **a)** puesto que ocurre el actuar bien o mal puede haber ciencia de las acciones humanas, que **b)** puede haber ciencia de lo que es bueno y difícil, y esa es la ciencia moral, y finalmente que **c)** puede haber ciencia de aquello respecto de lo cual se asignan nociones definitorias y por lo tanto la ciencia puede demostrarlas de alguna manera³⁴. La respuesta del anónimo es breve, retomando el último argumento mencionado, determina que la ciencia moral puede hacer demostraciones a partir de la asignación de nociones definitorias. Dicho esto, el maestro comienza a matizar su respuesta considerando que las ciencias tienen que acomodar su tratamiento a lo que tratan, ya que en algunos casos eso es siempre verdadero como en las matemáticas, pero en otros casos es verdadero muchas veces como en la ciencia moral. Y justifica esto apoyándose en los *Segundos Analíticos* (I, 30, 87b19-27) ya que en el caso de la ética puede haber ciencia porque siempre se trata de casos que advienen muchas veces³⁵.

Veamos ahora retrospectivamente lo que especulaban nuestros maestros del segundo cuarto del siglo XIII. Ya vislumbramos el argumento que se apoya en los *Segundos Analíticos* el cual considera que:

“Saber es comprender por demostración, por lo tanto toda ciencia hace conocer la cosa por demostración, por lo cual la certeza debe ser similarmente buscada en toda ciencia porque es por demostración”³⁶.

³² Anónimo, *Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis*, ed. Costa, Questio 4, p. 136: “utrum de moribus uel operationibus humanis potest esse scientia”.

³³ Ibid., p. 136-137.

³⁴ Ibid., p. 137.

³⁵ Ibid., p. 137.

³⁶ Pseudo-Iohannes Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Lectio 4, Questio 2, F fol. 8ra, O fol. 7va: “Scire est per demonstrationem intelligere; ergo omnis scientia per demonstrationem facit rem cognoscere, quare certitudo similis querenda est in omni scientia quia per demonstrationem”.

La respuesta es digna de ser considerada dado que es un poco más sutil o por lo menos echa mano a diversos recursos lógicos:

“Decimos que así como las [cosas] necesarias son causa de la conclusión necesaria según la razón de conocer, no digo [según la razón de] ser; así las probables pueden ser por causa de la conclusión probable y por eso como la matemática demostrativa es de conclusión necesaria, así la tópica es de conclusión probable, del mismo modo digo que la [ciencia] civil trata el bien óptimo por medio de los bienes sensibles porque trata de él para que seamos buenos, no para que sepamos qué es”³⁷.

Nuestro maestro indica la peculiaridad del razonamiento en la ética a partir de las argumentaciones *probabilísticas*. Puesto que la materia de esta ciencia no es necesaria ni es universal, entonces el tipo de argumentación utilizado en ella no puede ser demostrativo sino más bien tópico. Si bien aquí la relación con la argumentación *probable* de los *Tópicos* (100b20-23) de Aristóteles parece zanjar en cierta forma la cuestión, los maestros consideran que en este caso están siguiendo estrechamente de cerca la letra del Estagirita (*Ética a Nicómaco*, 1094b12-28). De hecho más adelante nuestro maestro aducirá una nueva característica tomada del texto de Aristóteles que también interpretará desde el punto de vista de la argumentación *tópica*. Se trata de la parte, donde Aristóteles, como hemos visto, considera que en esta ciencia la verdad ha de ser mostrada de modo esquemático y en líneas generales (*EN*1094b20 *grosse et typo*, según Burgundio)³⁸. El Pseudo-Peckham se dirá entonces respecto de esta parte del *modus procedendi* de la Ética:

³⁷ Pseudo-Iohannes Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Lectio 4, Questio 2, Solutio, *F* fol. 8ra, *O* fol. 7va: “dicimus quod sicut necessaria sunt causa conclusionis necessarie secundum rationem cognoscendi non dico essendi; sic probabilia possunt esse causa conclusionis probabilis. Et ideo sicut mathematica demonstratiua est conclusionis necessarie; sic topica est demonstratiua conclusionis probabilis eodem modo dico quoniam ciuilibus determinans bonum optimum per bona sensibilia quia determinat ipsum ut boni fiamus, non ut sciamus quid sit”.

³⁸ Pseudo-Iohannes Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Lectio 4, Expositio Littere, *F* fol. 8va, *O* fol. 7vb: “Deinde docet modum procedendi in speciali siue specificando dicens ita determinandum est de felicitate siue de bono optimo: *ergo amabile* id est conueniens erit *demonstrare* ueritatem id est notificare istud uerum bonum *grosse* id est per comparisonem ad bona sensibilia *et typo* id est exemplariter uel *typo* id est translatiue quia bonum moris per quamdam translationem sumitur a bono nature sicut uirtus moralis a uirtute naturali”.

“En los <Analíticos> *Posteriores* se determina el modo de proceder porque con la ciencia de los *Primeros* <Analíticos> y de los <Analíticos> *Posteriores* conforman como una ciencia continua a partir de lo mismo: lo que determina el modo de proceder en los *Primeros*, es determinado en los *Posteriores*. O bien puede decirse que la ciencia es doble: una en la cual es igual el modo de proceder en la enseñanza y en el uso y una tal <ciencia> no tiene que determinar el modo de proceder y tal es la doctrina <de los *Analíticos*> *Posteriores*; otra es <aquella> en la cual difiere el modo de proceder en la enseñanza y en el uso, y tal es la doctrina de los *Tópicos* y la ciencia civil. Y ésta determina el modo no en relación a la enseñanza sino en relación al uso, pero entonces parece que puesto que en el libro de las *Refutaciones* <*Sofísticas*> difiere el modo de proceder en la enseñanza y en el uso, debiera allí determinar el modo de proceder que se supone a partir de la doctrina de los *Tópicos*³⁹.”

El modo de proceder propio de la Ética para nuestro maestro debe ser buscado en la dialéctica o argumentación *probable* cuyo detalle se encuentra en los *Tópicos* de Aristóteles.

Kilwardby, por su parte, retoma en general la consideración aristotélica de que no en toda ciencia la certeza es igualmente buscada⁴⁰; después en particular determina que en la ciencia civil el modo de proceder es un modo general, típico y “evidente” si bien el autor lo repite dos veces después al explicar este modo de proceder explica *grosse* como opuesto al modo sutil (*modum subtilem*) en tanto se determina por manifestaciones sensibles y corporales; y explica *typicus* como modo

³⁹ Pseudo-Iohannes Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Lectio 4, Questio 4, Solutio, *F* fol. 8rb, *O* fol. 7vb: In *Posterioribus* determinatur modus procedendi quia cum scientia *Priorum* et *Posteriorum* sint quasi una scientia continua ex eo quod determinat modum procedendi in prioribus, determinatur in *Posterioribus*. Vel potest dici quod duplex est scientia: quedam in qua idem est modus procedendi in docendo et utendo et talis non habet determinare modum procedendi et talis est doctrina *Posteriorum*; alia est in qua differt modus procedendi in docendo et utendo, et talis est doctrina *Topicorum* et scientia civilis. Et talis determinat modum non quo ad doctrinam sed quo ad usum sed tunc uidetur cum in libro *Elenchorum* differat modus procedendi in docendo et utendo deberet ibi determinare modum procedendi quod supponitur ex doctrina *Topicorum*.

⁴⁰ Roberto Kilwardby, *Scriptum in libros ethicorum*, *C* fol. 286va, *P* fol. 2va: “Respondet dicens quod non in omnibus est equalis certitudo querenda et hoc de se patet in naturalibus enim si est omnimoda certitudo propter eorum continuam transmutationem”.

figurado (*modus figuratiuus*) en el cual los bienes espirituales son manifiestos de manera sensible como en las parábolas⁴¹.

Observaciones finales

Del paisaje que hemos bosquejado podemos sacar algunas conclusiones parciales, ya que lo que se nos permite ver en este bosquejo es una imagen parcial de los escritos de las diversas etapas del estudio de la *Ética Nicomáquea* durante el siglo XIII.

En primer lugar, podemos confirmar que la diferencia de formato de los comentarios conlleva una diferencia en el tratamiento de los textos comentados, mientras que los comentarios más tempranos tienden a ser más literales, preocupados por la recta interpretación de cada uno de los lemas, los comentarios tardíos no se detienen en consideraciones literales sino que desarrollan más bien cuestiones conceptuales.

En segundo lugar, notamos en los comentarios literales una preocupación “filológica” por establecer el texto correcto con la ayuda, a veces, de varias traducciones y comentarios. Por su parte, los comentadores posteriores, incluso teniendo a su disposición más textos para la interpretación, soslayan comentarios fundamentales como el de Eustratio, ya que probablemente se sirven de otras autoridades como los grandes teólogos de mitad de siglo Tomás de Aquino y Alberto Magno.

En tercer lugar, quizás por la misma razón, notamos que la discusión epistemológica sobre la ética a finales de siglo se encuentra, sino fosilizada, por lo menos un tanto estancada, como si las discusiones éticas ya no pasaran por allí sino que este terreno se considerara ya conquistado, y las “batallas” conceptuales se

⁴¹ Roberto Kilwardby, *Scriptum in libros ethicorum*, C fol. 286vb, P fol. 2va: “per hoc autem quod dicit *grosse* excludit modum subtilem. Est enim modus grossus determinare per ostensiones sensibiles et corruptibiles, subtilis autem per rationes intellectuales. Modus autem *typicus* est modus figuratiuus ut quando bona iusta que sunt spiritualia per similitudines sensibiles manifestantur et quia sic tetigit vnum modum procedendi spiritualem, scilicet veritatis narrationem in apertis parabolis, subiungit etiam aliquos duos modos spirituales dicens quod amabile est determinare de hiis concludendo ex hiis que videntur ut in pluribuset per hoc significat modum colligendi”.

libraran en otros campos. Por ejemplo, respecto del *modus procedendi* de la ética, los maestros de finales de siglo abandonaron la consideración a los *Tópicos* para justificar el accionar de la ciencia de la ética, hacia lo cual sus antecesores se volcaron, creemos, con buen tino.

Finalmente, es importante destacar que el hecho de que los comentarios de la *Ethica Noua* y *Vetus* hayan sido confeccionados antes de las síntesis de los grandes teólogos, nos brinda un panorama de la construcción no sólo del pensamiento de los artistas – si de tal cosa pudiera hablarse – sino incluso de la cimentación de la epistemología de la ética y del establecimiento del campo de discusión de la ética durante el siglo XIII, para decirlo de otro modo, los primeros comentarios de la ética no sólo establecen una primera interpretación de la *Ética a Nicómaco* sino que directamente determinan en cierta forma el universo de los enunciados posibles en la ética para los años venideros.

La utilización del *corpus* aristotélico en los primeros comentarios a la *Ética Nicomaquea*: La anónima *Lectura abrincensis in Ethicamueterem*

Violeta Cervera Novo

Université Laval/ Universidad de Buenos Aires

Los más antiguos comentarios a la *Ética Nicomaquea* (en adelante, *EN*) provenientes de la facultad de artes de París, fundados únicamente sobre los tres primeros libros de la obra del Estagirita (los únicos conocidos antes de 1248)¹, hacen de la moral de Aristóteles una interpretación que, aunque impregnada de elementos teológicos², revela sin embargo un interés profundo por las nuevas obras filosóficas llegadas a Occidente, cuyas traducciones proliferaban desde fines del siglo XII. Aunque la *EN* era conocida ya en el siglo XII, las primeras lecturas³ parisienses sobre esta obra fueron sostenidas a principios del siglo XIII, hecho que puede explicarse por la inclusión de esta obra en el programa oficial de estudios en 1215, programa que sugería a la *EN* como lectura optativa para los días festivos⁴.

¹ Para un panorama general de la historia de las traducciones latinas de la *Ética a Nicómaco*, ver R. A. Gauthier “Introduction”, en R. A. Gauthier y J. Y. Jolif, *Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, (2 vol.) Louvain/Paris, Peeters-Nauwelaerts, 1970 y F. Bossier, “L’élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise”, en Hamesse, J. (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L’influence de la latinitas. Actes du Colloque international organisé à Rome (Academia Belgica, 23-25 mai 1996)*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des instituts d’Études Médiévales, 1997: 81-116.

² En este trabajo, el aspecto teológico de la *Lectura* será dejado de lado, aunque constituye un elemento de vital importancia que deberá ser cuidadosamente considerado en un estudio más amplio.

³ Para una discusión acerca de los distintos tipos de comentarios, ver O. Weijers, “La structure des commentaires philosophiques à la faculté des arts: quelques observations”, en G. Fioravanti et al. (ed.) *Il commento filosofico nell’occidente latino*, Turnhout, Brepols, 2002, 17-42.

⁴ Denifle y Châtelain(ed.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, Delalain, 1889-1894 (réimpression anastatique, Bruxelles, Culture et civilisation, 1964, t. I, n 20, p. 78) : “[...] et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam de ueteri quam de noua in scolis ordinarie et non ad cursum. Legant etiam in scolis ordinarie duos Priscianos uel alterum ad minus. Non legant in festiuis diebus nisi philosophos et rhetoricas, et quadriuiualia, et barbarismu, et

La anónima *Lectura abrincensis in Ethicam ueterem*, que analizaremos aquí a la luz de algunos pasajes de las *Categorías* de Aristóteles, forma parte de los textos que, a comienzos del siglo XIII, atestiguan el éxito creciente de los textos filosóficos greco-árabes en el ámbito universitario.

El texto anónimo del cual nos ocupamos aquí comenta únicamente la *Ethica uetus* (libros II y III), aunque es evidente que su autor conocía también la *Ethica noua* (libro I). La fecha en que esta lectura fue sostenida aún no ha sido establecida con precisión, pero puede situarse, de manera muy general (y preliminar), alrededor de 1230⁵. El texto se conserva en un único manuscrito (Bibliothèque municipale d'Avranches 232, fol. 90 r- 125v, en adelante, A), cuyos dos últimos folios reproducen en realidad parte de otra *Lectura* anónima, cuyo autor es conocido como "Pseudo-Peckham".

Hechas estas aclaraciones preliminares, realizaremos un breve recorrido sobre ciertos fragmentos del comentario que ponen en evidencia la utilización fluida y asidua del conjunto del *corpus* aristotélico en la interpretación de la *EN*. Por un lado, nuestro maestro se muestra todavía fuertemente ligado al antiguo *curriculum* escolar, fundado sobre la *logica uetus*; esto se hace evidente en el profundo conocimiento de las *Categorías* de Aristóteles que el autor demuestra tener. Por otra parte, es evidente que también la *logica noua* y los *libri naturales* del Estagirita, más recientemente traducidos, le son familiares: de hecho, el maestro anónimo se esfuerza por integrar todas estas obras en un sistema más vasto. Así, el autor de la *Lectura abrincensis* cita, junto a otras fuentes no aristotélicas, la *Metafísica*, la *Física*, el *Tratado del Cielo*, los *Tópicos*, las *Refutaciones sofísticas* y las *Categorías* (estas últimas de manera implícita) en el espacio de pocas páginas.

La concepción que estos maestros tenían de la obra aristotélica, que constituía a sus ojos un sistema coherente que abarcaba todos los aspectos de la realidad, se pone en evidencia, en relación con el estudio de la recepción de la *EN*, en dos puntos: 1) los maestros aplican, en su interpretación de la *EN*, muchos elementos teóricos extraídos del resto del *corpus*, incluso cuando la pertinencia de una tal aplicación no

ehiticam, si placet, et quantum thopicorum. Non legantur libri Aristotelis de metaphisica et de naturali philosophia, nec summe de eisdem [...]”.

⁵ Este punto forma parte de los problemas que un estudio más profundo sobre este texto tomará en consideración.

resulta nada evidente; y 2) toda contradicción nacida de este entrecruzamiento entre las diferentes obras de Aristóteles debe ser salvada de una manera u otra.

La influencia de las *Categorías*

El conocimiento que el maestro anónimo tiene de las *Categorías* se pone en evidencia en varias ocasiones. En honor a la brevedad, este artículo abordará de manera concisa unos pocos ejemplos.

En primer lugar, las *Categorías* parecen influenciar la concepción que el autor tiene de las virtudes: en efecto, las virtudes son descriptas, probablemente bajo la influencia de *Categorías* VIII, como **disposiciones** y **estados**. Al clasificar los estados y disposiciones como cualidades, Aristóteles afirma:

“Así, pues, una especie de la cualidad podría llamarse *estado* y *disposición*. El estado difiere de la disposición por ser más estable y duradero: tales son los conocimientos y las virtudes; pues el conocimiento parece ser de las cosas permanentes e inamovibles, aunque uno adquiriera un conocimiento parco, y siempre que no se produzca un gran cambio por efecto de una enfermedad o de alguna otra cosa semejante; de igual manera también la virtud, v.g.: la justicia y la templanza y cada una de las cosas por el estilo no parecen ser fácilmente mudables ni susceptibles de cambio. Se llaman *disposiciones*, en cambio, aquellas cosas que son fácilmente mudables y cambian con rapidez [...]”⁶

⁶Cf. Aristóteles, *Categorías*, VIII, 8b25-35. Traducción española de Miguel Candel Sanmartín, tomada de Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon). Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín*, Madrid, Gredos, 1982. Véase también la traducción latina anónima de la *Editio composita* en Aristóteles, *Categoriae vel Predicamenta. Translatio Boethii, Editio Composite, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii comentario decerpta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistianae*, ed. L. Minio-Paluello, col. *Aristoteles Latinus* (vol. I. 1-5), Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1961, p. 63, l. 20: “Et una quidem species qualitatis habitus dispositioque dicuntur. Differt autem habitus dispositione quod permanentior et diuturnior est; tales vero sunt scientiae vel virtutes; scientia enim videtur esse permanentium et eorumque difficile moveantur, ut si quis vel mediocriter scientiam sumat, nisi forte grandis permutatio factas it vel ab aegritudine vel ab aliquo huiusmodi; similiter autem et virtus et iustitia vel castitas et singulalium non videntur posse moveri neque facile permutari. Affectiones vero dicuntur que sunt faciles et cito

El autor de la *Lectura*, que deja pasar en silencio las dificultades señaladas por Aristóteles en relación con la pertinencia de aplicar ciertas características de las cualidades a las virtudes, describe las disposiciones como aptitudes fáciles de transformar; estas aptitudes constituyen la base para el desarrollo de la virtud. En efecto, en tanto que estado habitual, la virtud no es otra cosa que una disposición intensificada por la perseverancia en el actuar bien; y lo mismo puede decirse del vicio:

“Si entonces <la disposición> es la misma en sustancia que la virtud, <nos preguntamos> cómo, puesto que la disposición sería fácil de transformar, es la virtud difícil de cambiar. A lo cual hay que decir que [...] la disposición primera [...] es siempre intensificada por las operaciones hasta que deviene estado habitual. Ahora bien, la misma disposición deviene un estado habitual único”⁷.

La utilización de las *Categorías* se hace más interesante cuando conduce al maestro anónimo a la elaboración de argumentos más complejos, destinados a salvar las contradicciones (aparentes o reales) entre la *EN* y el resto del *corpus* de Aristóteles. El capítulo XI de las *Categorías* provocará ciertas dificultades de interpretación que no se encuentran ausentes en otros comentarios de la época. La percepción integral del sistema aristotélico como totalidad se manifiesta cuando el autor propone, en la séptima lección, ciertas *quaestiones* dirigidas a salvar las contradicciones aparentes entre las *Categorías*, la *Ética* y la *Metafísica*, contradicciones que se desprenden de una lectura conjunta de estos textos.

El comentario a *EN* II.8 plantea diversos problemas relativos a la oposición entre vicio y virtud. Una de las series de *quaestiones* propuestas por el autor en relación con este fragmento comienza con la puesta en duda del pasaje inicial de *EN* II.8, en el cual Aristóteles afirma que:

permutabiles [...]”. Citamos aquí la *editio composita* a causa de la proximidad terminológica con la *Lectura*.

⁷ Anónimo, *Lectura abricensis in Ethicam ueterem*: “Si uero <dispositio> este adem in substantia uirtuti, quomodo, cum esset <dispositio> facile mobilis, sit <virtus> difficle mobilis. Ad quod dicendum est quod per operationes sequentes non derelinquitur illa dispositio; sed illa dispositio prima intensa, et semper per operationes intenditur quousque fiat habitus. Fit autem ipsa dispositio habitus unus” (MS Avranches, Bibliothèque municipale, 232, fol. 90 r-125v [=A], fol. 93v).

“Así pues, tres son las disposiciones, y de ellas, dos vicios -uno por exceso, otro por defecto- y una virtud, la del término medio; y todas se oponen entre sí de cierta manera; pues las extremas son contrarias a la intermedia y entre sí, y la intermedia es contraria a las extremas”⁸.

En tanto que término medio, la virtud se opone tanto al vicio por defecto como al vicio por exceso; mas los dos vicios se oponen también entre sí. Estas consideraciones de Aristóteles parecen turbar el espíritu del maestro anónimo, que encuentra en el conjunto ciertas inconsistencias. Cuestionando este pasaje, el autor afirma que, como parte de los interrogantes a los que este texto da lugar:

“[...] puede preguntarse acerca de eso que dice <Aristóteles>: *todas <las disposiciones> se oponen a todas*. En efecto, el manifiesta por esto que un <elemento> se opone a muchos de manera contraria [...] Y así un <elemento> se opone a muchos <elementos>, lo cual es contrario a eso que está en la *Metafísica*. En efecto, el dice que un <elemento> se opone de manera contraria a un <único elemento>, por eso que la cualidad es la distancia perfecta dentro del mismo género”⁹.

Aristóteles, en efecto, parece caer en la contradicción, pues sostuvo en la *Metafísica* que un elemento no tiene más que un contrario (*Met.* X, 4, 1055 a 19) y, en las *Categorías*, que la contrariedad se define como la distancia máxima entre dos

⁸ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, II, 8, 1108 b10-15, traducción española de Julio Pallí Bonet, en Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos 1993. Cf. la traducción latina de Burgundio de Pisa en Aristóteles, *Ethica Nicomachea. Translati o Antiquissima libr. II-III sive 'Ethica Vetust', Translationis Antiquioris quae superson tsive 'Ethica Nova', 'Hoferiana', 'Borghesiana'*, ed. R. A. Gauthier, coll. *Aristoteles Latinus*, XXVI, (1-3, 2), Leiden-Bruxelles, Brill-Desclée De Brouwer, 1972, p. 19, l. 13: “Tribus utique dispositionibus existentibus, duabus quidem maliciis, hac quidem secundum superfluitatem, hac autem secundum indigentiam, una autem virtute medietate, omnes omnibus adversantur qualiter. Extreme quidem, et medie et ad invicem opponuntur”.

⁹ Anónimo, *Lectura abrinensis in Ethicam ueterem*: “Deinde potest queri de hoc quod dicit: *omnes omnibus aduersari*. Notat enim per hoc unum opponi pluribus contrarie [...] Et sic unum opponitur multis, quod est contra hoc quod est in *Methaphysica*. Dicit enim unum uni oppositum <esse> contrarie, eo quod quilitas est perfecta distantia in eodem genere” (A, fol. 107r).

extremos dentro de un mismo género (*Cat.* VI, 6 a 18)¹⁰. A partir de estos pasajes, el anónimo establece dos condiciones que una eventual solución al problema debería satisfacer:

1) La primera se inspira en la *Metafísica*: un contrario no debe tener más que un contrario (*Met.* X, 4, 1055, a 19).

2) La segunda es tomada de las *Categorías*, obra que nuestro autor no menciona explícitamente: la solución del problema debe ser consistente con la definición de contrariedad, que es, de acuerdo con las *Categorías*, la distancia máxima entre dos extremos de un mismo género (*Cat.* VI, 6 a 18). Una alusión a esta definición se encuentra presente en el capítulo que nuestro autor comenta (*EN* II, 8, 1108 b 34-35).

En el intento de ajustar el pasaje de *EN* II.8a estas dos condiciones, el autor encontrará ciertos obstáculos. Pero para entenderlos adecuadamente conviene traer a la memoria un pasaje de *Categorías* XI que desempeñará en la comprensión que el autor tiene del problema un papel fundamental:

“Es necesario que todos los contrarios estén, o en el mismo género, o en géneros contrarios, o que sean géneros ellos mismos: en efecto, lo blanco y lo negro están en el mismo género -pues su género es el color-, mientras la justicia y la injusticia están en géneros contrarios-pues el género de aquella es la virtud, el de ésta, el vicio-, y lo bueno y lo malo no están en un género, sino que ellos mismos vienen a ser géneros de algunas cosas”¹¹.

Teniendo siempre en cuenta las dos condiciones a satisfacer, el autor ensayará una primera solución al problema, comenzando por una paráfrasis de la primera parte del pasaje citado más arriba: “Aristóteles dice que, del número de los

¹⁰ Aristóteles, *Cat.*, VI, 6 a 16: “En efecto, los contrarios se definen como aquellos que guardan recíprocamente la máxima distancia dentro del mismo género” (“[...] quae enim multum a se invicem distant in eodem genere contraria esse definiunt” [*Translatio Boethii*, ed. L. Minio-Paluello, p. 17, l. 10]).

¹¹ Aristóteles, *Cat.* XI, 14 a 18-25: “Necesse est autem omnia contraria aut in eodem genere esse aut in contrariis generibus, vel ipsa esse genera; album quidem et nigrum in eodem genere (color enim ipsorum genus est), iustitia vero et iniustitia in contrariis generibus (huius enim virtus, huius vitium genus est); bonum vero et malum non sunt in aliquo genere, sed ipsa sunt genera” (*Translatio Boethii*, ed. L. Minio-Paluello, p. 37, l. 4).

contrarios, algunos son géneros contrarios, otros son en géneros contrarios, otros son en un mismo género carente de contrario”¹². De acuerdo con esta clasificación, los contrarios podrán entenderse de varias maneras que, según la percepción de nuestro autor, deberían encajar en las dos condiciones establecidas más arriba. Así pues, el maestro distingue, en primer lugar, entre la perspectiva moral y la perspectiva lógica. Según la perspectiva moral, los extremos (es decir, el vicio por defecto y el vicio por exceso) y la virtud (es decir, el término medio) se oponen entre sí; así, si tomamos el ejemplo dado por el propio maestro, la avaricia cae bajo el defecto o *indigentia*, la liberalidad cae bajo el término medio o *medietas*, y la prodigalidad bajo el exceso o *superhabundantia*¹³. *Indigentia*, *medietas* y *superhabundantia* son, de acuerdo con la clasificación que nuestro autor estableció parafraseando las *Categorías*, varios géneros contrarios.

Ahora bien, si la contrariedad se comprende de este modo, la primera condición no puede ser satisfecha, pues la virtud tendrá más de un contrario. Sin embargo, la satisfacción de esta condición parece posible cuando el problema es considerado *secundum intentionem logicam*. Según la perspectiva de la lógica, el exceso y el defecto caen bajo un género único, el estado habitual malo, que se opone a la virtud. Así, el maestro anónimo afirma que:

“[...] según la perspectiva lógica, la prodigalidad y la avaricia estarán bajo un estado habitual malo [...] y según esto, cada una <de estas cosas> se opondrá a la virtud en razón del género”¹⁴.

De acuerdo con la perspectiva lógica, el género de la virtud se opone únicamente al género del vicio, al cual se reducen el exceso y el defecto, considerados, *secundum intentionem moralem*, como géneros diferentes. De esta manera, la virtud,

¹² Anónimo, *Lectura abricensis in Ethicam ueterem*: “Preterea dicit Aristotiles quod quedam sunt, de numero contrariorum, genera contraria, quedam sunt in contrariis generibus, quedam vero sunt in eodem genere non habente contrarium.” (A, fol. 106v)

¹³ Anónimo, *Lectura abricensis in Ethicam ueterem*: “[...] dicendum est quod in huiusmodi contrarietatibus, in quibus est medium, extrema sub extremis sunt, et media sub mediis, et hoc secundum intentionem moralem, ut illiberalitas est sub indigentia et liberalitas sub medietate, et prodigalitas sub superhabundantia. Hec autem sunt plura genera” (A, fol. 106 v).

¹⁴ Anónimo, *Lectura abricensis in Ethicam ueterem*: “Secundum autem intentionem logicam erunt prodigalitas et <il>liberalitas sub habitu malo [...] et secundum hoc utrumque opponetur virtuti secundum rationem generi” (A, fol. 106 v).

estado habitual bueno, sólo tiene un contrario, el estado habitual malo, quedando la primera condición satisfecha.

Sin embargo, el maestro encuentra todavía ciertos problemas que impiden la satisfacción de la segunda condición. Volvamos por un instante al pasaje de *Categorías* XI citado más arriba, cuyas primeras líneas fueron parafraseadas por el autor. Esta vez conviene concentrarse sobre la segunda parte del pasaje que el autor no cita, pero que evidentemente conoce y aplica. En el pasaje en cuestión, Aristóteles, luego de enumerar las maneras en que dos contrarios podrían oponerse, da una serie de ejemplos ilustrando cada uno de estos tipos de contrarios; estos ejemplos impactan profundamente en la interpretación de nuestro autor, quizá porque el propio Aristóteles emplea ejemplos de carácter moral: en efecto, la segunda parte del pasaje afirmaba que “la justicia y la injusticia están en géneros contrarios- pues el género de aquélla es la virtud, el de ésta, el vicio”¹⁵.

Admitiendo que el vicio y la virtud sean, como lo afirman las *Categorías*, géneros diferentes, se admite la imposibilidad de satisfacer la segunda condición establecida por el maestro. Este problema lleva al comentador a afirmar que “[...] puede preguntarse por qué el término medio [i.e. la virtud] se dice opuesto a los extremos [i.e. le vicio], dado que no está en el mismo género que <estos últimos>”¹⁶.

Para resolver esta dificultad, el autor recurrirá a la distinción entre *genus proximum* y *genus remotum* (siendo el género próximo el que está sobre las especies de manera inmediata, y el género remoto aquél que contiene en su interior otros géneros).

La idea de aplicar esta distinción lógica con el propósito de salvar la contradicción en la cual parece caer Aristóteles en relación con el ejemplo propuesto en *Categorías* XI no es ajena a la interpretación que otros autores de la época han hecho tanto del capítulo XI de *Categorías* como de la *EN*. Hacia 1230, en su comentario a las *Categorías*, Iohannes Pagus interpreta este pasaje de una manera bastante similar a la que se encuentra en la *Lectura abricensis*. Indicando la contradicción aparente, Iohannes Pagus afirma que

¹⁵Cf. nota 11.

¹⁶ Anónimo, *Lectura abricensis in Ethicam ueterem*: “[...] potest Quero quare médium dicatur opponi extremis cum non sit in eodem genere” (A, fol. 107r).

“<Aristóteles> dice que las <cosas> contrarias están en géneros contrarios. <Pero> en el capítulo sobre la cualidad dijo que <los contrarios> están en el mismo género. Por lo tanto, se contradice a sí mismo aquí y allí”¹⁷.

En efecto, en el capítulo sobre la cantidad (y no en el capítulo sobre la cualidad), Aristóteles afirma que los contrarios se caracterizan, justamente, por ser los extremos máximamente distantes dentro de un único y mismo género¹⁸.

Respondiendo a esta dificultad, Pagus afirma que

“Hay que decir que el género es doble, a saber, próximo y remoto. Hay que decir entonces que las <cosas> contrarias están en géneros contrarios próximos; porque el género próximo de la justicia es la virtud y <el género> próximo de la injusticia es el vicio, y aquí <Aristóteles> habla de este modo; pero <la justicia y la injusticia> están en el mismo género remoto, como en la cualidad, y de esta manera habla más arriba”¹⁹.

La *Lectura abrincensis*, escrita durante el mismo período, recurre a la misma idea. El autor anónimo afirma que

“La contrariedad será la distancia del bien respecto del mal en el género del hábito; y allí puede ser comprendido el género sujeto en el cual <el bien y mal> son aptos por naturaleza a ser contrarios[...] En efecto, dado que <existe> un género próximo y existe un género remoto, el género próximo no es aquello en lo que se comunican los extremos y el medio, mientras que el

¹⁷ Iohannes Pagus, *Rationes super Praedicamenta*, en H. Hansen, *John Pagus on Aristotle's Categories*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2012, p. 256 : “Dicit quod contraria sunt in contrariis generibus. In capitulo qualitatibus dixit quod sunt in eodem genere. Ergo sibi contrariatur hic et ibi”.

¹⁸ Aristóteles, *Cat.*, VI, 6 a 16.

¹⁹ Iohannes Pagus, *Rationes super Praedicamenta*, ed. Hansen, p. 256 : “Et dicendum quod duplex est genus, scilicet proximum et remotum. Dicendum <ergo> quod contraria sunt in contrariis generibus proximis; nam genus proximum iustitiae est virtus et proximum iniustitiae est vitium, et sic loquitur hic, sed sunt in eodem genere remoto, ut in qualitate, et sic loquitur superius”.

género remoto, a saber el hábito, es aquello en lo que se comunican los extremos y el medio [...]”²⁰.

Recurriendo a esta distinción lógica, el maestro consigue reunir las tres disposiciones contrarias bajo un mismo género: el género del estado habitual.

El género próximo de la liberalidad cae entonces bajo el género más amplio del hábito, que abarca también el vicio, género próximo de la avaricia y la prodigalidad.

Desde esta perspectiva, la contrariedad entre los extremos podría ser considerada como la distancia máxima al interior de un mismo género, satisfaciendo así la segunda condición, sin por tanto negar que la virtud y el vicio son, como lo afirman las *Categorías*, géneros contrarios.

Así, las tres disposiciones son sometidas a una doble reducción: primero, son reducidas a dos géneros próximos, el vicio y la virtud; en segundo lugar, estos dos géneros son a su vez puestos bajo la dependencia común de un único género remoto, el *habitus*.

Conclusiones

Todo lo dicho hasta aquí debe ser considerado como el resultado preliminar de un trabajo en curso de realización, trabajo que aún debe considerar aspectos muy importantes que, por el momento, han sido hechos a un lado. No se pretende aquí sino una primera aproximación a un texto que ha sido estudiado de manera tangencial en el marco de estudios más generales²¹.

²⁰ Anónimo, *Lectura abrinensis in Ethicam ueterem*: “<Contrarietas> erit distantia boni a malo in genere habitus; ibi potest intelligi genus subiectum in quo nata sunt esse contraria [...] Cum enim genus proximum et est genus remotum, genus proximum non est in quo communicant extrema et medium, genus uero remotum, scilicet habitus, est in quo communicant extrema et medium [...]”(A, fol. 107v)

²¹ La *Lectura* no ha constituido el objeto, hasta ahora, de ningún estudio exclusivo. Mencionada por primera vez por A. Birkenmajer en “Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d’Aristote au XII^e et XIII^e siècles”, en *Studia copernicana*, I, 1970: 73-87 (Primera aparición en *Pologne au VI^e Congrès international des sciences historiques*, Oslo, 1928, Varsovie, 1930), fue estudiada por O. Lottin junto a otros dos comentarios anónimos de la época, el Comentario de París y el Comentario del Pseudo-Peckham (“Psychologie et morale à la Faculté des arts de Paris aux approches de 1250” en O.

Un trabajo arduo sobre las fuentes utilizadas por este maestro desconocido, así como una comparación sistemática con otros comentarios a la *Ethica uetus* y a las *Categorías* provenientes del mismo medio, pueden contribuir a una mejor comprensión de este texto anónimo, contribuyendo además a echar luz sobre el problema de la recepción de Aristóteles en Occidente. El recurso al *corpus* aristotélico como herramienta de interpretación pone de manifiesto la importancia del aristotelismo como “concepción orgánica [...] que ofrecía a los medievales un sistema general de la naturaleza, no existiendo en la época nada comparable en coherencia y potencia explicativa”²².

Sin embargo, una aproximación teológica a estos textos, así como una consideración de las fuentes filosóficas no aristotélicas, resulta imprescindible para una comprensión cabal y acabada de las primeras interpretaciones de la *EN*.

En resumen, los primeros comentarios a la *EN* se ofrecen como testigos de una época de transición, cuyos matices deben ser considerados cuidadosamente.

Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Louvain, Gembloux, 1942, vol. I, p. 503-534). Su estudio, aunque muy general, contiene algunas transcripciones selectivas del manuscrito. V. Buffon (*L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris, avec édition critique et traduction sélectives du Commentaire du Pseudo-Peckham sur la Vieille Éthique*, Université Laval, Québec, 2007) se limita a algunas consideraciones sobre la presencia, en la *Lectura abrinensis*, de la teoría de las dos facetas del alma en relación con la distinción entre virtudes intelectuales y morales, en el marco de la consideración de la interpretación de esta teoría en los maestros de artes alrededor de 1250.

²² L. Bianchi y E. Randi, *La verità dissonanti. Aristotele alla fine del medioevo*, Laterza, 1990, p. 5.

Interacciones entre lógica y gramática en el siglo 13 (Facultad de Artes – Universidades de Paris y Oxford)

Ana María Mora Márquez
Universidad de Gothenburg

Introducción

Es un hecho bien conocido que los futuros candidatos a los grados de doctor en teología y doctor en derecho de las universidades de Paris y Oxford debían seguir una estricta formación en el *trivium* o artes del lenguaje. Aunque en principio el *trivium* incluye la gramática, la lógica y la retórica, es también un hecho bien conocido que el estudio de la retórica fue relegado al tiempo libre de los estudiantes de la facultad de artes, por lo menos en el caso de la universidad de Paris (los CUP mencionan el relego del estudio de la retórica al tiempo libre; además sólo existe un comentario sobre la retórica en el siglo 13 –el de Aegidius Romanus). Así las cosas, lo esencial de la formación en artes del lenguaje en el siglo 13 se concentraba en el estudio de la gramática y la lógica; estudio que consistía en la lectura y análisis exhaustivos de las *Institutiones* de Prisciano –en el caso de la gramática– y del *Organon* de Aristóteles –en el caso de la lógica¹. El estudio del *Organon* de Aristóteles era además complementado con el estudio de la *Isagoge* de Porfirio (introducción neoplatónica al estudio del *Organon*), el estudio de los comentarios sobre las *Categorías* y el *De interpretatione* de Boecio, y el estudio de los tratados lógicos de Boecio, entre los cuales el más influyente es sin duda el tratado *Sobre la división* (*De divisione*).

La confrontación de estos textos autoritativos representa sin duda el punto de partida de algunas de las discusiones más importantes sobre el lenguaje en el siglo 13 y del desarrollo de las teorías sobre el lenguaje en la segunda mitad del siglo. Este desarrollo es evidente cuando comparamos los comentarios literales de la primera mitad del siglo –en los que existe la clara intención de explicar los textos autoritativos sin separarse mucho de ellos– y los comentarios por cuestiones de la segunda mitad –en los que existe la clara intención de desarrollar una teoría

¹ El *Organon* consta de los siguientes tratados: *Categorías*, *De interpretatione*, *Analíticos primeros y segundos*, *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas*.

sincrética que explique de manera uniforme tanto el aspecto gramatical como el aspecto lógico del lenguaje.

La discusión que quiero presentar hoy es la que resulta de la confrontación de los diferentes usos de la noción de significado en las *Institutiones* de Prisciano, en la traducción latina del *De interpretatione* (de Boecio) y en los comentarios de Boecio sobre las *Categorías* y el *De interpretatione*, sobre todo en lo que concierne la deducción y la definición de las partes del discurso y el rol que la noción de significado juega en las explicaciones de congruencia gramatical y condiciones de verdad.

Nombres, verbos y oraciones categóricas en Aristóteles, Boecio y Prisciano

Una fuente crucial de las discusiones medievales sobre la noción de significado son los primeros cuatro capítulos del *De interpretatione* de Aristóteles. En estos capítulos Aristóteles introduce la proposición categórica y sus partes –el nombre y el verbo– como directamente significativos de pensamientos y sólo secundariamente significativos de las cosas. Es importante dejar claros dos puntos esenciales en estas afirmaciones: primero, el uso del verbo *semainein* en este contexto no debe ser leído como ‘sentido’, si por ‘sentido’ entendemos lo que determina la referencia al mundo exterior de una palabra; segundo, *pragma* en este contexto no debe ser leído como ‘cosa exterior’, porque el uso del griego *pragma* no implica necesariamente existencia real. Con esto quiero simplemente subrayar que en el *De interpretatione* Aristóteles no presenta una teoría del sentido y la referencia, sino una teoría de la comunicación. El esbozo aristotélico de una teoría de la comunicación propone que una oración categórica está formada por dos partes esenciales – el *onoma* y el *rhema* – el sujeto y el predicado, o aquello de lo que se dice algo y aquello que se dice de ello. Primer hecho desafortunado de la transmisión de este texto: la traducción latina de *onoma* por *nomen* (nombre) y la de *rhema* por *verbum* (verbo); ambas categorías gramaticales bien definidas en la época de Boecio, pero no en la época de Aristóteles. En todo caso, el punto de Aristóteles es que la oración categórica tiene que estar formada por un sujeto y un predicado para que e.g. Pedro -aquel que habla- pueda transmitir adecuadamente su creencia o su juicio que A es B a e.g. Pablo -aquel que lo escucha. En otras palabras, si Pedro no deja claro en la estructura de su discurso cuál es el sujeto y cuál es el atributo de su juicio o creencia, por medio del uso de dos partes claramente distintas, Pablo ni puede entender lo que Pedro quiere comunicarle ni puede atribuirle un valor de verdad. Pero esto no tiene nada que ver con la pregunta de cómo determinar unívocamente la verdad o falsedad de lo que

dice Pedro. La posibilidad de aceptar una oración categórica como verdadera o falsa no equivale a la determinación unívoca de su verdad o falsedad. Esto es entonces lo que está detrás de la afirmación aristotélica que las oraciones categóricas significan pensamientos complejos y que están formadas por sujetos y predicados que significan pensamientos simples².

Boecio, en sus comentarios sobre el *De interpretatione*, no sólo sigue la tradición gramatical latina al traducir los términos *onoma* y *rhema* por *nomen* y *verbum*, sino que además afirma que los nombres y los verbos significan primero pensamientos simples –conceptos– y solo secundariamente cosas exteriores, significación segunda que por demás Aristóteles nunca menciona en su tratado. El resultado es que en la traducción y comentarios de Boecio se lee que las oraciones categóricas están esencialmente formadas por nombres y por verbos que significan primero conceptos y sólo secundariamente cosas exteriores, por medio de la significación de conceptos³. Sin embargo, no es claro que para Boecio la determinación de la verdad de una oración categórica sea función de la significación de su nombre y verbo.

Prisciano por su parte, siguiendo una tradición gramatical griega fuertemente influenciada por el estoicismo, describe el nombre como la parte gramatical del discurso que significa una sustancia con cualidad y el verbo como la parte gramatical del discurso que significa la acción o el sometimiento a una acción⁴. Nótese que sustancia y cualidad en este contexto no son equivalentes a las correspondientes categorías aristotélicas, sino a las nociones estoicas de sustancia como cuerpo material portador de cualidades; cualidades que a su vez son formas esenciales o accidentales portadas por el cuerpo material. Por otro lado, es también un cuerpo material calificado de alguna manera el que ejerce o está sometido a una acción. También debe notarse que la explicación de la congruencia gramatical de Prisciano sigue casi totalmente una tradición gramática latina que es puramente sintáctica y descriptiva –tradición a la que pertenece la gramática de Donato– y que la noción de significado, que juega un papel tan importante en su explicación de la estructura gramatical de las partes del discurso, no juega ningún papel en su explicación de la congruencia gramatical.

² Cf. Aristóteles, *Int.* ch. 1.

³ Cf. Boecio, *In Perih.*² (ed. Meiser, 33: 27-31).

⁴ Cf. Prisciano, *IG* II.IV.18 (*GL* II, ed. Hertz, 55, 6 – 7) *et id.*, *IG* VIII.I.1 (*GL* II, ed. Hertz, 368, 1-2).

La noción de significado en las tradiciones lógica y gramática de las facultades de Artes en el siglo 13

En la tradición gramática de la primera mitad del siglo 13, la gramática es considerada como un instrumento tanto para la interpretación y crítica literaria como para la producción del discurso congruente y completo (i.e. con sentido). En una de los comentarios más importantes de la época, que fue otrora atribuido a Robert Kilwardby, un maestro anónimo afirma que el objeto de estudio de la gramática es la oración congruente y completa, lo cual exige también el estudio de sus partes próximas y remotas, las palabras y las partes gramaticales del discurso⁵, de modo que el estudio de la palabra en cuanto parte de gramatical del discurso es una parte central de la gramática.

La palabra (*dictio*) en cuanto parte gramatical del discurso es el compuesto hilomórfico de una voz articulada (*vox*) en el rol de parte material y un significado (*significatum*) en el rol de parte formal, compuesto que viene de la imposición de una voz a un concepto⁶. Una palabra es una determinada parte gramatical del discurso –nombre, verbo, adverbio, etc.– gracias a sus modos de significación, modos de significación que vienen de una cierta aproximación cognitiva del significado⁷. Generalmente, una palabra es una voz articulada convencionalmente impuesta a un concepto con la intención subyacente de comunicación. El concepto es el significado de la palabra y la palabra es una parte gramatical del discurso – puede formar oraciones congruentes y completas– gracias a sus modos de significación.

Ahora bien, mientras que los modos de significación son la causa inmediata de la congruencia de una oración, el sentido por su parte depende sobre todo del efecto que escucharla causa en el oyente. Una oración es completa –tiene sentido– si y sólo si produce un entendimiento completo en el oyente –si el oyente no queda a la

⁵ Cf. *The Commentary on 'Priscianus maior' Ascribed to Robert Kilwardby* (= Ps.-Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.*), ed. K. M. Fredborg, N. J. Green-Pedersen, L. Nielsen and J. Pinborg, *CIMAGL* 15, 1975.

⁶ Cf. Ps.-Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.* (ed. Fredborg et al., 84 – 85).

⁷ Ver por ejemplo: Robert Kilwardby, *Super Priscianum minorem* (= *Sup. Prisc. min.*) (MS Cambridge, Peterhouse 191, 11ra-rb).

espera de algo que complete la oración⁸. Por ejemplo, si alguien dice ‘el hombre que corre’, el oyente queda todavía a la espera de algo que se diga del hombre que corre y ‘el hombre que corre’ es por lo tanto una oración incompleta. Un nombre y un verbo son las partes mínimas requeridas para formar una oración completa.

Esta tradición también presenta una lectura modal de las definiciones de nombre y verbo de Prisciano. Así, el Pseudo-Kilwardby nos dice que el nombre significa una sustancia calificada, donde la sustancia y la cualidad deben ser entendidas como modos y no como categorías aristotélicas. La gramática estudia los nombres y los verbos en la medida en que éstos se conectan a sus significados de una cierta manera, y no en la medida en que éstos representan un cierto tipo de cosa⁹. La sustancia y la cualidad son en gramática modos cognitivos de aproximación del significado e.g. como si fuera sustancia o como si fuera una acción, sin importar si este significado existe o no, o si es un tipo definido de cosa o no.

La tradición gramática de la segunda mitad del siglo 13, por su parte, analiza, como sus predecesores, la parte del discurso como la unión de una palabra y un modo de significación. Pero se opone a la tradición inmediatamente precedente al añadir un tercer componente al análisis de la palabra – la relación de significación (*ratio significandi*). Los textos de la segunda mitad del siglo son llamados ‘modistas’ por su idea de que hay una correspondencia exacta entre modos de significación, modos de entendimiento y modos de ser, que es la causa de la congruencia gramatical. La gramática modista, sin embargo, presenta un complicado proceso de evolución¹⁰.

En una primera etapa a la que pertenece Martin de Dinamarca, los modos de significación, de entendimiento y de ser son formalmente idénticos, pero

⁸ Cf. Ps.-Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.* (ed. Fredborg et al., 93 – 94) *et id.*, *Sup. Prisc. mai.* (ed. Fredborg et al., 97).

⁹ Cf. Ps.-Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.* (ed. Fredborg et al., 116).

¹⁰ Los principales textos de la tradición modista son: Martin de Dinamarca, *Modi significandi*, en *Martini de Dacia opera*, ed. Henric Roos (Copenhagen, GAD, 1961) (CPhD II); Boecio de Dinamarca, *Modi significandi sive quaestiones super Priscianum maiorem*, eds. Jan Pinborg & Henric Roos (Copenhagen: GAD, 1969) (CPhD IV); Juan de Dinamarca, *Somme grammaticale*, en *Johannes Daci Opera*, Vol. 1, 2 partes, ed. Alfredus Otto (Copenhagen: GAD, 1955) (CPhD I – II); Radulphus Brito, *Quaestiones super Priscianum minorem. Grammatica speculativa*, eds. Jan Pinborg & Heinz W. Enders (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980) (Sprachtheorie und Logik des Mittelalters 3.1 – 2).

materialmente diferentes. El modo de entendimiento es una propiedad de la cosa entendida en tanto que entendida, mientras que el modo de significación es una propiedad de la cosa entendida en tanto que cosa significada. Los modos de ser, por su parte, son propiedades de las cosas exteriores¹¹.

Boecio de Dinamarca pertenece a una etapa posterior en la que los modos de significación, de entendimiento y de ser son formalmente diferentes. Además, el significado de la palabra es la cosa en sí misma (*res ipsa*) que es conceptualizada. Ahora bien, como la cosa en sí misma puede tener modos de ser que no determinan unívocamente un modo de significación y de entendimiento, los modos de ser, de significación y de entendimiento son en el mejor de los casos similares, pero no idénticos. En consecuencia, los modos de significación son propiedades de la palabra; y ser significada de uno u otro modo es una propiedad de la cosa significada en tanto que significada¹². Es importante notar que de Martín a Boecio hay un paso importante entre considerar el significado –la cosa significada– como el portador de modos de significación y considerar la palabra en tanto que parte del discurso como el portador de estos modos, modos que siguen un modo determinado de entender el significado. Con este paso Boecio puede explicar cómo es que diferentes partes del discurso tienen el mismo significado sin que este significado sea al mismo tiempo portador de propiedades opuestas. Este paso es también una etapa esencial en la separación de la lógica y la gramática que tuvo lugar en el siglo 13.

Raúl el Breton pertenece a una última etapa en la que la palabra es la unión de voz articulada, significado y relación de significación. Como en el caso de Boecio de Dinamarca, el significado es la cosa en sí misma. Sin embargo, Raúl introduce una diferencia entre modos de significación y de entendimiento activos y pasivos. Las cosas exteriores y sus propiedades pueden ser consideradas o en sí mismas o como los términos de relaciones de co-significación y co-entendimiento. Las cosas exteriores en sí mismas y sus propiedades son respectivamente *res extra* y modos de ser. Como términos de la relación de co-entendimiento estas propiedades son modos pasivos de entendimiento y como términos de la relación de co-significación estas propiedades son modos pasivos de significación. Así, los modos de ser, y los modos pasivos de entendimiento y de significación son materialmente idénticos, pero

¹¹ Cf. Martín de Dinamarca, *Modi significandi* (ed. Roos, 4:1 – 7:12).

¹² Cf. Boecio de Dinamarca, *Modi significandi* (ed. Pinborg et al., 7: 53 – 58), *et id.*, *Modi significandi* (ed. Pinborg et al., 81:22 – 28), *et id.*, *Modi significandi* (ed. Pinborg et al., 85:35 – 42), *et id.*, *Modi significandi* (ed. Pinborg et al., 55: 60 – 66).

formalmente diferentes. De otra parte, las relaciones de co-significación entre la palabra y las propiedades de la cosa y de co-entendimiento entre el intelecto y las propiedades de la cosa son modos activos de significación y de entendimiento. Estos modos son tanto formal como materialmente diferentes, pues los primeros son propiedades de la palabra, mientras que los segundos son propiedades del intelecto. Finalmente, los modos de significación y de entendimiento, activos y pasivos son formalmente idénticos pero materialmente diferentes. Finalmente, la causa de las construcciones gramaticales congruentes y completas son los modos de significación activos que son propiedades de las partes del discurso (y no de sus significados), partes del discurso cuyo fundamento último son las propiedades de las cosas del mundo exterior¹³.

Tres puntos de la situación al final del siglo con respecto a los primeros tres cuartos de siglo merecen ser subrayados: i) el significado de la palabra es la cosa en sí misma sin importar si existe o no (y no su concepto); ii) la palabra es la unión de voz articulada, significado y relación de significación (y no de voz articulada y significado); y iii) los modos de significación son propiedades de las partes del discurso (y no propiedades del significado).

El papel jugado por el significado de los nombres en lógica y en gramática

Varios comentarios medievales sobre Prisciano se interrogan con respecto a su afirmación de que la lógica sólo considera el nombre y el verbo como partes del discurso mientras que la gramática considera por lo menos cinco partes. A eso de la mitad del siglo, Ps.-Kilwardby propone varios interrogantes sobre las diferentes aproximaciones del lenguaje en lógica y en gramática, y lista ciertos puntos en los que la investigación lógica se aparta de la investigación gramática. Primero, la lógica y la gramática tienen diferentes principios –los principios de la gramática son los modos de significación y de co-significación de las palabras; los de la lógica son las intenciones comunes– género, especie, definición, diferencia, etc. Ahora, los modos de significación y las intenciones segundas son independientes los unos de los otros, de modo que son también principios distintos de disciplinas distintas¹⁴. Segundo, la construcción de las partes también se estudia de manera diferente en cada disciplina. En gramática la construcción se estudia con respecto a la congruencia y a sus causas – los modos de significación; en lógica la construcción se

¹³ Cf. Radulphus Brito, *Sup. Prisc. Min.* (ed. Pinborg, 152 - 157).

¹⁴ Cf. Ps.-Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.* (ed. Fredborg et al., 25 – 26).

estudia con respecto a la verdad y falsedad y sus causas— los significados¹⁵. Así, cada disciplina propone un número diferente de partes del discurso. En gramática, cada palabra que contribuya de una cierta manera a la construcción de una oración congruente y completa es una parte gramatical del discurso, mientras que en lógica sólo el sujeto (*de quo aliquid dicitur*) y el predicado (*quod de alio dicitur*) son partes de la oración¹⁶. Finalmente, el significado también juega papeles diferentes en cada disciplina – en lógica el significado es la causa de verdad o falsedad en la medida en que el significado es el portador de ciertas cualidades internas como la existencia y la identidad; en gramática el significado es la causa de la congruencia o de la incongruencia, en la medida en que el significado es portador de ciertas relaciones externas a otras cosas¹⁷.

Esto nos sugiere que los nombres y los verbos en tanto que partes gramaticales del discurso y en tanto que sujeto y predicado de una oración categórica verdadera o falsa no son exactamente lo mismo. En el primer caso, el nombre y el verbo son palabras con modos de significación que les permite relacionarse de manera congruente entre sí y con otras partes del discurso, mientras que en el segundo caso una expresión sujeto y una expresión predicado son nombre y verbo respectivamente porque sus significados tienen ciertas propiedades internas que hacen que les permite formar una oración que puede ser verdadera o falsa. El significado es entonces operativo con respecto a la congruencia gramatical y a la verdad y la falsedad gracias a dos grupos de propiedades mutuamente exclusivos. Veamos esto con más cuidado.

En la pregunta de Ps.-Kilwardby sobre el rol jugado por del significado en la congruencia gramatical, el argumento por que sí juegue un rol propone que en una construcción gramatical un nombre rige una cierta declinación gracias a la cualidad que significa. Así, el significado del nombre, y sobre todo su cualidad, determina su construcción con, por ejemplo, el dativo o el genitivo, dependiendo de las relaciones a otras cosas que esta cualidad impone. El argumento por que no juegue un rol, al contrario, propone que la congruencia y la verdad o falsedad son propiedades diferentes de las oraciones que, en consecuencia, dependen de principios diferentes,

¹⁵ Cf. Ps.-Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.* (ed. Fredborg et al., 39).

¹⁶ Cf. Ps.-Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.* (ed. Fredborg et al., 85) *et id.*, *Sup. Prisc. mai.* (ed. Fredborg et al., 89).

¹⁷ Cf. Ps.-Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.* (ed. Fredborg et al., 104).

de modo que el significado, que es la causa de verdad y falsedad, no puede ser la causa de la congruencia gramatical¹⁸.

Ps.-Kilwardby resuelve el problema estableciendo dos aproximaciones posibles al significado de una palabra. De una parte, el significado puede ser visto como algo que tiene una manera determinada de ser (e.g. ser un hombre, un caballo, una manzana, ser blanco, justo, etc.), que existe actualmente o no, y que es idéntica o no a la manera de ser de alguna otra cosa. Es con respecto a estas propiedades que el significado es la causa de verdad y falsedad. De otra parte, el significado puede ser visto desde su relación accidental con otras cosas –e.g. a quién pertenece, para qué sirve, etc.– y es con respecto a estas relaciones que el significado es la causa de la congruencia. En otras palabras, dos grupos diferentes y mutuamente exclusivos de propiedades del significado explican la verdad y la falsedad de las oraciones –objeto de estudio de la lógica – y su congruencia gramatical – objeto de estudio de la gramática¹⁹.

En la segunda mitad del siglo, Martín de Dinamarca continúa la interrogación de Ps.-Kilwardby preguntando si después de todo el lógico debe ocuparse de la verdad y falsedad. Esta pregunta la encontramos en su comentario por cuestiones sobre el *De interpretatione*. Un argumento a favor propone que, así como la gramática se ocupa de la congruencia y la incongruencia, del mismo modo la lógica se ocupa de la verdad y la falsedad, porque el lógico debe analizar el sujeto y el predicado que son las causas de verdad y falsedad. Por otra parte, un argumento en contra propone que es posible estudiar el método que provee la lógica sin necesidad de analizar la verdad y la falsedad de las oraciones. Además, las causas de verdad y falsedad son las cosas en sí mismas, y éstas no son principios lógicos, de modo que la lógica no debe ocuparse de la verdad y la falsedad²⁰. La introducción de Martin a esta cuestión es un testigo valioso de una importante oposición entre la aproximación a la lógica de los maestros de la primera parte del siglo y la de los de maestros del último cuarto de siglo. Según los primeros, la lógica estudia las oraciones categóricas verdaderas y falsas y los argumentos validos, pero una buena parte de los segundos mantiene que la lógica estudia los métodos lógicos (e.g. la demostración y la definición) y sus principios – las nociones lógicas o las intenciones lógicas.

¹⁸ Cf. Ps.-Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.* (ed. Fredborg et al., 95).

¹⁹ Ver textos en notas 14 – 17.

²⁰ Cf. Martin de Dinamarca, *In Perih.* (ed. Roos, 248:24 – 35).

Martin se sitúa en una posición media. La lógica se ocupa de la verdad y la falsedad de las premisas de un silogismo y también se ocupa de la verdad y la falsedad en general –de los principios generales de verdad y falsedad. Sin embargo, la lógica no se ocupa de determinar la verdad o falsedad de las oraciones categóricas de otras disciplinas– e.g. de la geometría – porque esta verdad depende de principios que son ajenos a la lógica en cuanto tal²¹.

Ahora bien, en Raúl el Breton encontramos la posición diametralmente opuesta a la posición de la primera parte del siglo. En su comentario sobre Prisciano Raúl se pregunta si la gramática debe estudiar el significado y si el significado es la causa de la congruencia gramatical. En su solución, él plantea que la gramática se ocupa del significado solamente en lo que concierne la invención de palabras, pero ni siquiera en este caso el significado es considerado con respecto a su existencia actual, sino solamente en tanto que sobre él cae la imposición de una voz articulada. La gramática teórica, por su parte, no se ocupa de las cosas en sí mismas, sino en la medida en que éstas son portadoras de los modos de ser que dan soporte a los modos de significación de las partes del discurso. Más aún, Raúl afirma que la lógica tampoco se ocupa del significado o de las cosas en sí mismas, sino en la medida en que el significado es portador de modos de ser que dan soporte a las intenciones lógicas o intenciones segundas. De ahí que el significado sea lógicamente presupuesto por la parte gramatical del discurso sin ser la causa de la congruencia, y por las nociones lógicas sin ser la causa de las argumentaciones válidas²². En consecuencia, el estudio del significado no hace parte ni de la lógica ni de la gramática en cuanto tales. El objeto de estudio de la gramática son los modos de significación que son las causas inmediatas de la congruencia gramatical, y el objeto de estudio de la lógica son las intenciones segundas, que nada tienen que ver con verdad y falsedad, y que son las causas de una buena demostración, definición o división.

Los modos de significación se explican de manera última por las propiedades de las cosas, sin estar inmediatamente basados en las cosas o identificados con sus propiedades. Lo que es más, el análisis de los métodos lógicos como la demostración se basa completamente en el estudio de las relaciones entre

²¹ Cf. Martin de Dinamarca, *In Perih.* (ed. Roos, 249:1–18). *Id.*, *In Perih.* (ed. Roos, 250:21 – 23).

²² Cf. Radulphus Brito, *In Prisc. min.* (ed. Pinborg, 137). *Id.*, *In Prisc. min.* (ed. Pinborg, 137), *et id.*, *In Prisc. min.* (ed. Pinborg, 138 – 139).

intenciones lógicas. De ahí que la determinación de condiciones de verdad y falsedad sea relegada a disciplinas como las matemáticas, la física y la metafísica, porque no concierne a la lógica en cuanto tal²³.

Es así como en el periodo que separa a Raúl del Ps.-Kilwardby las nociones de significación y de significado pasan de operar directamente en la explicación de la congruencia y la incongruencia gramática y de la verdad y falsedad de las oraciones categóricas a operar sólo en la parte que se ocupa de explicar la invención de signos lingüísticos por medio de la imposición de una voz articulada a un significado. Esto, en mi opinión, puede ser visto como una prueba de la intención de los autores modistas de la segunda mitad del siglo de producir una única teoría que explique tanto el aspecto gramático como el aspecto lógico del lenguaje, teoría en la que la noción de significado se desplaza a un área neutra con respecto a la gramática y a la lógica; es decir, al área de la semiótica.

²³ Cf. Radulphus Brito, *In Prisc. min.* (ed. Pinborg, 129 – 130).

Los “nuevos lenguajes” oxonienses en la Universidad de París: condiciones de posibilidad de una revolución metodológica

Gustavo Fernández Walker
Universidad Nacional de San Martín

La introducción de los llamados “nuevos lenguajes de análisis” en la Universidad de París ha sido objeto de creciente interés en las últimas décadas. Los estudios dedicados al desarrollo y difusión de estas nuevas herramientas conceptuales - originadas en el ámbito de la lógica, pero rápidamente aplicadas a la resolución de cuestiones relacionadas con la filosofía natural y, en menor medida, la teología- han privilegiado la importante revolución metodológica que suscitaron en el ambiente universitario. En efecto, las cuestiones *de latitudine formarum*, *de primo et ultimo instanti*, *de maximo et minimo*, *de incipit et desinit* se multiplicaron en los comentarios de los textos aristotélicos de los *artistae* parisinos, especialmente a partir de la década de 1340, en el marco de lo que se conoce como Escuela de París (Juan Buridán, Marsilio de Inghen, Alberto de Sajonia y Nicolás Oresme)¹.

Si las enormes consecuencias de la introducción de estos “nuevos lenguajes de análisis” en la Universidad de París han sido suficientemente demostradas, no ocurre

¹ La denominación de “nuevos lenguajes de análisis” para dar cuenta de la producción oxoniense del siglo XIV fue desarrollada fundamentalmente por John E. Murdoch. Véase, por ejemplo, J. Murdoch, “Propositional analysis in fourteenth-century natural philosophy: a case study”, *Synthese* 40, 1979: 117-146 y J. Murdoch, “*Scientia mediantibus vocibus*. Metalinguistic Analysis in Late Medieval Natural Philosophy”, en J. P. Beckmann, L. Honnefelder *et al.* (eds.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 13.1), Berlín, 1981: 73-106. También, A. De Libera, “Le développement de nouveaux instruments conceptuels et leur utilisation dans la philosophie de la nature au XIVe siècle”, en M. Asztalos, J. Murdoch, I. Niiniluoto (eds.), *Knowledge and the sciences in Medieval Philosophy* I, Helsinki (Acta Philosophica Fennica 48), 1990: 158-197. En cuanto a la influencia de los lenguajes oxonienses en la llamada “Escuela de París”, véase S. Caroti, “Nuovi linguaggi e filosofia della natura: i limiti delle potenze attive in alcuni commenti parigini ad Aristotele”, en S. Caroti (ed.), *Studies in Medieval Natural Philosophy*, Firenze, 1989: 177-226.

lo mismo en lo que respecta a la producción de los maestros parisinos anterior a ese proceso. El tema, sin embargo, merece un estudio más detallado, en la medida en que toda revolución puede ser analizada no sólo en términos de la ruptura que establece en un orden determinado, sino también como el último eslabón de una serie que la precede y que, en cierto modo, opera como condición de posibilidad de ese quiebre que introduce un nuevo paradigma. Dicho de otro modo: la revolución producida por los "nuevos lenguajes de análisis" en la Universidad de París fue posible, entre otras cosas, por la existencia previa de una tradición de investigación de determinados problemas que ofrecía un terreno fértil para la introducción de nuevas herramientas para resolverlos.

El presente trabajo pretende ser una primera aproximación a esa tradición, restringiendo el análisis a la cuestión *de maximo et minimo*. En una primera parte, se repasará el origen y los primeros abordajes de la cuestión en los comentarios parisinos al *De caelo* en el siglo XIII; en segundo lugar, se analizarán los pasajes dedicados a la cuestión en la obra de Juan de Jandún, desarrollada a comienzos del siglo XIV, esto es, unas décadas antes de la aparición de los nuevos lenguajes oxonienses.

1. El *De caelo* aristotélico y los comentarios del s. XIII

El tratamiento medieval de la cuestión *de maximo et minimo* tiene su origen en un pasaje del *De caelo* de Aristóteles en el que se hace referencia al modo en el que pueden establecerse los límites de una potencia. La definición aristotélica es ofrecida en el marco de la discusión acerca de la eternidad del mundo que abarca toda la segunda parte del libro I. Para investigar la posibilidad de un mundo eterno, se procede en primer lugar a definir los términos "posible" e "imposible" y, fundamentalmente, el límite que separa uno de otro. En ese breve pasaje, Aristóteles afirma que el límite de una potencia se define por el máximo que es capaz de realizar:

“Decimos entonces que si alguien tuviera la potencia de moverse por cien campos o de transportar cien libras, también tendría la misma potencia para las partes comprendidas en esa [magnitud]. Conviene entonces que definamos "potencia". Digamos pues que la definición de "potencia" se hace [a partir de] la última potencia de la cosa: pues quien puede caminar cien leguas puede caminar dos, y quien puede cargar cien libras puede cargar dos. Es evidente pues que una potencia se define por el límite del que es capaz;

mientras que lo débil se define por el mínimo de que es capaz, porque si alguien no puede cargar un peso determinado, no podrá cargar uno mayor; por ejemplo: si no puede cargar cien libras, no podrá cargar ciento una; y quien no puede caminar mil leguas, no podrá caminar mil y una. Así, el término de una potencia es el límite máximo de que es capaz esa potencia”².

El pasaje funciona simplemente como explicitación del sentido que debe darse a la noción de límite de una potencia. Para Aristóteles, se trata de una definición corriente y, en cierto sentido, práctica: no hay, en rigor, una problematización de la cuestión, sino apenas la constatación de lo que implica determinar ese límite. Se establece un punto máximo, entendiendo que todo lo que se encuentra debajo de ese punto puede ser realizado, mientras que, más allá de ese punto, la potencia no puede operar.

La única objeción que, según Aristóteles, se podría hacer a esta definición es que el límite de una potencia no siempre parece estar dado por una magnitud máxima. En efecto, a veces se hace referencia a una magnitud ínfima para definir una potencia, como cuando se dice que alguien es capaz de ver algo muy pequeño. En ese caso, cuanto más pequeño sea el objeto visto, mayor será la capacidad de la potencia correspondiente³. Pero la objeción es rápidamente desactivada mediante la distinción entre el máximo respecto de la potencia y el máximo respecto del objeto: basta convertir la magnitud mínima del objeto en la magnitud máxima de la potencia que es capaz de percibirlo para mantener la definición de límite.

El breve abordaje aristotélico de la cuestión será sistematizado en el comentario de Averroes. Es precisamente el filósofo árabe el que introduce una distinción que, si bien no se encontraba explícitamente en el planteo de Aristóteles, se deriva lógicamente de él. Se trata de la distinción entre potencias activas y pasivas, según la cual las primeras se definen por el máximo que son capaces de actuar, y las últimas por el mínimo requerido para ser afectadas:

“Toda potencia, o bien es activa, o bien pasiva. Si activa, es determinada por el fin último que actúa; si pasiva, por el mínimo por el cual es afectada. Pues

² Aristóteles, *De caelo* I.12, 281a8-18, en Averroes, *Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, ed. F. R. Carmody, R. Arnzen, Louvain, Peeters, 2003, p. 220.

³ Aristóteles, *De caelo* I.12, 281a19-25, en Averroes, *Commentum magnum*, p. 222.

lo que es afectado por lo menor, es afectado por lo mayor, y la potencia propia de una mayor afección, afectará a una menor. Y tal es la disposición de la potencia de la visión. Pues si es afectada por un grano de trigo en un determinado espacio, será afectada por algo mayor en ese mismo espacio; y por lo tanto los sentidos más fuertes son aquellos que comprenden lo mínimo que puede ser comprendido en el espacio a través del cual se despliega la visión. Y, al ser así, la potencia no se determina sino por su fin, sea ella activa o pasiva”⁴.

Para Averroes, entonces, la definición de Aristóteles establece que una potencia es determinada por el límite presentado como su fin -máximo para las potencias activas y mínimo para las pasivas-, pero siempre en base a una misma proporción: quien puede lo más, puede lo menos (para las potencias activas); quien es afectado por lo menos, es afectado por lo más (para las potencias pasivas). En ambos casos, lo que se busca es establecer el umbral más allá del cual la potencia no puede operar, si es activa, o ser afectada, si es pasiva.

Los comentarios al *De caelo* del siglo XIII toman como punto de partida esta sistematización averroísta del tratamiento aristotélico de los límites de una potencia. Tanto Alberto Magno como Tomás de Aquino abordan en primer término la definición de las potencias activas, pasan luego a las pasivas y, finalmente, analizan la objeción respecto del límite máximo de una potencia, con el ejemplo de la visión de una magnitud ínfima. En el caso de Alberto Magno, la cuestión es planteada en los siguientes términos:

“Si, pues, deseamos definir la potencia, dado que sabemos que la potencia consiste en lo último o máximo a lo cual se extiende la potencia activa, diremos que la potencia es lo último que la cosa puede hacer mediante esa potencia activa, como decimos que el término de la potencia de la fuerza de Hércules es [que puede] vencer a treinta. Por lo tanto, la cantidad de la potencia que se extiende hasta treinta es la potencia de Hércules. Y así sucede con todas las otras potencias activas: el término de una potencia activa, como en todo lo que implica potencia, incluye todo lo que es menor a ese límite, mas no a la inversa. Todo lo que puede lo más, puede lo menos; mas no a la inversa”⁵.

⁴ Averroes, *Commentum magnum*, p. 223.

⁵ Albertus Magnus, *De caelo et mundo* I.4.5, ed. P. Hossfeld, en *Alberti Magni Opera Omnia*

A su vez, a esta definición de la potencia activa Alberto opondrá la potencia pasiva que, consecuentemente, no se definirá por lo máximo que es capaz de hacer, sino por lo mínimo que es capaz de afectarla. Hay en esta exposición una relación especular entre las potencias activas y pasivas (al límite máximo en una corresponde un límite mínimo en la otra):

“...y a esto se llama ‘debilidad’, y es la potencia pasiva, la cual, por oposición a la potencia activa, se define por lo mínimo que puede [actuar] sobre ella, dado que ella no puede nada absolutamente, en tanto es pasiva, pero se la llama potencia porque otras cosas pueden [actuar] sobre ella. De modo que si lo menor puede vencerla, con más razón podrá vencerla algo mayor, de allí se sigue que, lo que es afectado por lo menor, es afectado también por lo mayor; y lo que es vencido por lo menor, será vencido necesariamente mucho más rápidamente por lo mayor, mas no a la inversa”⁶.

Alberto identifica aquí potencia pasiva con debilidad, apelando a una metáfora bélica: el máximo de enemigos a los que puede vencer Hércules determina el límite de su potencia, del mismo modo en que el mínimo requerido para vencerlo da cuenta de su debilidad. La metáfora se completa con la comparación que establece Alberto con la potestad real, en la medida en que el rey puede todo lo que pueden sus subordinados y aún más, pero no a la inversa⁷. Tomás, por su parte, reemplaza esta referencia a la organización del reino por la definición del hombre como “animal racional”, para mostrar que la forma superior incluye a las inferiores⁸.

Llegados a este punto, tanto Alberto como Tomás deben analizar la objeción que señala el propio Aristóteles a su definición del límite de una potencia por el límite máximo: en algunos casos, la excelencia de una potencia se define aludiendo a magnitudes mínimas y no máximas, como cuando se afirma que alguien es capaz de ver un punto, o de escuchar un sonido tenue. En esos casos, se entiende que quien puede ver un punto puede ver también magnitudes mayores, y lo mismo ocurre

V.1, Münster, 1971, p. 88.

⁶ *Ibíd.*

⁷ *Ibíd.*

⁸ Thomas de Aquino, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, I.11.25, en *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia* III, Roma, 1886, p. 101.

respecto del sonido. Así, uno estaría definiendo el límite de una potencia mediante una magnitud mínima, y no una máxima.

La solución tomista, al igual que la de Alberto, es deudora de la distinción averroísta en potencias activas y pasivas. En el caso de Tomás, hay también una referencia a las diversas traducciones del pasaje, para establecer el sentido en el que debe entenderse la definición aristotélica⁹. Sea de ello lo que fuere, el objetivo de los autores, tanto Alberto como Tomás, parece ser más una exposición del contenido del texto de Aristóteles que una investigación de sus puntos problemáticos¹⁰. Un pasaje del comentario de Tomás resulta elocuente en este sentido. Allí, Tomás explica que a la determinación de lo posible a partir de un límite máximo le corresponde un límite mínimo para la determinación de lo imposible:

“De donde se sigue que, puesto que aquello que es posible se determina por lo máximo en lo cual puede, y allí se alcanza la potencia de una cosa; así también lo imposible es determinado por lo mínimo en lo que no puede, en lo cual consiste su debilidad. Por ejemplo: si el máximo que puede alguien es caminar veinte estadios, el mínimo que no podrá [caminar] es de veintiuno; y allí corresponde determinar su debilidad, y no en su incapacidad para recorrer cien o mil”¹¹.

Aquí queda claro que estas exposiciones se proponen explicar cómo deben definirse los términos “posible” e “imposible”, mediante una referencia a una magnitud (mínima o máxima, dependiendo de la potencia) que funcione como umbral. No hay, en rigor, una problematización del umbral en cuanto tal. En el ejemplo de Tomás, no hay ninguna referencia acerca de las magnitudes

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ Para una tipología de las diversas estructuras de los comentarios a los textos aristotélicos en la universidad de París, véase Olga Weijers, “La structure des commentaires philosophiques à la faculté des arts: quelques observations”, en G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti (eds.), *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV)*, Turnhout, Brepols, 2002: 17-41. En el caso de Alberto y Tomás, el abordaje del texto aristotélico es propio de una *expositio*, mientras que en el caso de Juan de Jandún, como se verá, se trata de *quaestiones*. De alguna manera, la estructura misma del comentario implica ya un posicionamiento diverso frente al texto a comentar.

¹¹ Thomas de Aquino, *In libros Aristotelis De caelo et mundo*, p. 101.

comprendidas entre el estadio veinte, entendido como límite máximo de la potencia, y el estadio veintiuno, entendido como límite mínimo de la debilidad. Desde ya, esto no es una crítica a la exposición tomista, sino apenas la constatación de que ese problema no era considerado en el horizonte de cuestiones abordadas por el pasaje del *De caelo*

Por otra parte, son precisamente los llamados “nuevos lenguajes de análisis” los que están asociados al desarrollo de las herramientas lógicas para abordar ese problema. De allí que no sorprenda que los comentarios al *De caelo* de la escuela de París, una vez producida la asimilación de los textos oxonienses, incluyan un extenso y novedoso tratamiento de la cuestión¹². En la sección siguiente, sin embargo, me gustaría detenerme en el comentario de un maestro de París en el que el problema aparece planteado de manera explícita, algunas décadas antes de la introducción de esas nuevas herramientas lógicas.

2. La cuestión de *maximo et minimo* en Juan de Jandún

En las primeras décadas del siglo XIV¹³, Juan de Jandún redacta en París sus *Quaestiones super libros Aristotelis De coelo et mundo*. Los pasajes en los que Aristóteles se refiere a la definición de los límites de una potencia son abordados en las *quaestiones* 31 y 32 del primer libro. La primera de ellas está dedicada a lo posible definido como límite máximo, mientras que la segunda, previsiblemente, a lo imposible definido según un límite mínimo. El tratamiento del problema retoma varios aspectos ya presentes en la exposición de Alberto o Tomás, pero incorpora nuevos elementos a la discusión y, fundamentalmente, ofrece una sistematización del problema que explícitamente se presenta como superadora de los comentarios anteriores.

¹² Es el caso, por ejemplo, de Juan Buridán: véase Iohannes Buridanus, *Expositio et quaestiones in Aristotelis De caelo*, ed. B. Patat, Louvain, Peeters, 1996, esp. las qq. 21 y 22.

¹³ La producción de Juan de Jandún se desarrolla fundamentalmente entre 1310 y 1323, año de su alejamiento de París. Las *Quaestiones in Aristotelis libros Physicorum*, a las que se hará referencia más adelante, datan de 1315. Es probable que el comentario al *De caelo* haya sido compuesto en la misma época. Para una aproximación a la obra de Juan de Jandún, véase L. Schmugge, *Johannes von Jandun (1285/1289-1328)*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1966. Para una breve semblanza, véase Z. Kuksewicz, “Jean de Jandun et sa conception de la philosophie” en Jan A. Aertsen, Andreas Speer (eds.) *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Miscellanea Mediaevalia 26), Berlin, 1998: 428-434.

Por lo pronto, el formato mismo de la *quaestio* implica un tratamiento menos expositivo que el propio de un comentario y, consecuentemente, una modificación en la organización de los argumentos, en sintonía con el espíritu polémico de la obra. La economía del texto es la propia de toda *quaestio* escolástica: la formulación del problema introducido por un *utrum*, la presentación de la tesis contraria (*et arguitur quod non*), el argumento en contra (*oppositum*) con la respuesta del autor y, finalmente, la solución de las objeciones¹⁴.

En la *quaestio* 31, Juan presenta el problema en los mismos términos en que lo hacían sus predecesores al comentar el mismo pasaje del texto aristotélico¹⁵. Una vez analizado el límite máximo de una potencia, la *quaestio* 32 pasa a considerar el correspondiente límite mínimo para aquello que la potencia ya no es capaz de realizar. Es en esta cuestión que Juan se aparta de la tradición anterior, para abordar el problema desde un nuevo ángulo. En rigor, la solución de Juan será la misma que la de sus antecesores. Lo interesante es que, para llegar a esa conclusión, deberá sortear primero una difícil objeción, que hasta aquí no había sido tratada de manera explícita:

“Consecuentemente, se investiga si la impotencia o no-potencia es determinada por el mínimo que no es capaz de realizar. Y parece que no, porque si hubiera un mínimo en el cual la potencia no puede obrar, entonces un continuo estaría compuesto de indivisibles, lo cual es falso, como resulta evidente a partir del libro VI de la *Física*, y en el libro acerca de las líneas indivisibles”¹⁶.

A continuación, Juan presenta un ejemplo que es retomado en los mismos términos en el pasaje correspondiente de las *Quaestiones in Aristotelis libros Physicorum*. Se trata de la *quaestio* 1 del libro VI, dedicada a investigar si un continuo está compuesto por indivisibles:

“Por ejemplo, supongamos, como se decía, que Sócrates puede levantar cien [libras] y no más. Y tomemos entonces como mínimo que no puede levantar ciento un libras, de tal modo que lo exceda por una libra. Entonces, si esa

¹⁴ Véase *supra*, n. 10.

¹⁵ Ioannes de Janduno, *Quaestiones subtilissimae in libros Aristotelis De coelo et mundo* (Venecia, 1552), f. 20v.

¹⁶ *Ibid.*

misma libra es algo indivisible, se sigue lo propuesto [...] Si, en cambio, la libra es algo divisible, entonces, si a ella se le quita una parte, lo que resta es, no obstante, mayor que cien libras; llamemos pues a ese remanente cien libras y media. Se pregunta entonces si Sócrates puede levantar ese remanente, esto es, cien libras y media, o no. Si así fuera, entonces, en tanto cien libras y media es más que cien libras, se sigue que cien libras no era el máximo de la potencia, lo cual es opuesto a lo que se postulaba. Si, en cambio, se dijera que no puede, en tanto cien libras y media es menos de ciento un libras, se sigue que ciento un libras no era el mínimo que Sócrates no podía levantar, lo cual es opuesto a lo que se postulaba”¹⁷.

La importancia de estos pasajes es doble: de un lado, su modo de argumentación, fuertemente analítico, contrasta con el tipo de abordaje que recibió la cuestión en las páginas de los comentarios del siglo XIII. Por otra parte, lo que se pone bajo la lupa, tanto en esta *quaestio* 32 del *De caelo* como en la correspondiente al libro VI de la *Física*, es precisamente el umbral que separa el límite máximo de una potencia y el límite mínimo de aquello que la supera. Como se vio, ese umbral era apenas señalado en los comentarios del siglo anterior. Aquí, en cambio, Juan se detiene en la dificultad que se presenta al intentar definir ese umbral, en la medida en que esa definición sería incompatible con otro postulado aristotélico, como es la divisibilidad al infinito de toda magnitud continua.

Como se apuntó anteriormente, los pasajes de ambas obras están tomados de la sección de las objeciones. En rigor, se trata de una única objeción, abordada en ambas obras con los mismos términos, y cuya solución es presentada en dos niveles. Uno de ellos, de índole analítica y referido a los modos en los que puede entenderse la divisibilidad de un continuo, no nos interesa aquí¹⁸. Un segundo nivel, en cambio, es más relevante a nuestro propósito, debido a su mención explícita a la tradición de los comentarios al pasaje del *De caelo* aristotélico.

En el pasaje correspondiente a la primera *quaestio* del libro VI de la *Física*, Juan señala que, para los que leyeron atentamente (*inspicienti*) el texto de Aristóteles, queda claro que el Filósofo nunca se comprometió con la postulación de un límite

¹⁷ Ioannes de Janduno, *Quaestiones super octo libros physicorum Aristotelis* (Venecia, 1551), f. 74r.

¹⁸ Un análisis de la solución de Juan de Jandún al problema excede los límites de este trabajo. Será, sin embargo, objeto de un estudio ulterior.

mínimo para la no-potencia con el mismo grado de determinación con el que se refirió al límite máximo de una potencia¹⁹. En efecto, ya se vio en la primera sección de este trabajo en qué medida esa conclusión es más deudora del comentario de Averroes que del texto mismo de Aristóteles. En la cuestión 32 del *De caelo*, Juan volverá sobre esa dificultad:

“De aquí se entiende lo que afirman algunos, a saber, que si bien hay un máximo que puede realizar una potencia natural, sin embargo no hay un mínimo para lo que no puede, y por eso Aristóteles no lo afirma explícitamente, sino que sólo dice que [la potencia] que no puede lo menos tampoco puede lo más; y por ello estos afirman que no es lo mismo ‘poder’ que ‘no poder’, porque la potencia es una cosa natural, y entonces determinada en lo máximo, per la impotencia es un defecto. Y por ello, si la potencia se determina por lo máximo, no se sigue que la impotencia se determine por lo mínimo. Pero ello es difícil de demostrar, porque va expresamente contra el Comentador, quien afirma que, así como la potencia se determina por el máximo, así el defecto por el mínimo. Lo mismo debe decirse pues del ‘poder’ como del ‘no-poder’, de lo cual, aunque Aristóteles no lo diga expresamente en el texto, y diga en cambio que [la potencia] que no puede lo menos tampoco puede lo más, en cambio de la disminución no dice, como los expositores quieren, que Aristóteles entienda un mínimo, por lo cual, si alguien no puede levantar más de 100 marcas, hay muchas magnitudes variables después de esas 100 marcas: 100, 200, etc., sin embargo hay un único mínimo en el cual [la potencia] no puede obrar. Y se puede formar un silogismo: Así como la potencia se relaciona con lo máximo, así también la impotencia con lo mínimo, por una conveniente similitud. Y la potencia está determinada a lo máximo”²⁰.

Mediante esta “conveniente similitud”²¹, se justifica la postulación de un límite mínimo para la no-potencia que se correspondiera con el límite máximo de la potencia. Ahora bien, al igual que en los anteriores comentaristas, Juan de Jandún parece incurrir aquí en una utilización equívoca del término *minimum*, o, cuanto menos, una falta de sistematización en el abordaje del problema. En efecto, la

¹⁹ Ioannes de Janduno, *Quaestiones super octo libros physicorum*, f. 86r.

²⁰ Ioannes de Janduno, *De coelo et mundo*, f. 20v.

²¹ El concepto es relativamente frecuente en la obra de Juan de Jandún, circunstancia que justificaría un estudio aparte.

referencia a un límite mínimo no es siempre la misma en los textos que se han analizado. Parece, pues, conveniente explicitar cuáles fueron esos usos, para plantear algunas conclusiones.

3. Conclusiones

Si la noción de límite máximo de una potencia fue relativamente compartida por todos los comentaristas del *De caelo*, de Averroes a Tomás de Aquino, no puede decirse lo mismo respecto de la noción de límite mínimo. En parte, ello se debe a que el propio Aristóteles no es explícito en este punto, algo que, como se vio, fue ya observado por Juan de Jandún. De allí que, en los comentarios al *De caelo*, los autores utilicen diversos sentidos de la noción de mínimo, sin dar cuenta explícitamente de estas variaciones o, eventualmente, confundiéndolas sin más.

En efecto, en los textos analizados puede distinguirse **(a)** un tipo de límite mínimo que corresponde a las potencias pasivas, e indica la magnitud mínima por la que la potencia es susceptible de ser afectada. Es el caso de la visión capaz de ver un grano de arroz, la cual, en tanto puede ser afectada por esa magnitud mínima, podrá ser, *a fortiori*, afectada por una mayor. La relación de correspondencia que se establece entre ese mínimo propio de una potencia pasiva y el máximo de una potencia activa se da en el ámbito de lo que podríamos llamar límites **intrínsecos** de una potencia. Ambos aluden a ese umbral pasado el cual -hacia lo menor o lo mayor, respectivamente- la potencia ya no es capaz de operar.

Pero, al mismo tiempo, hay otro tipo **(b)** correspondiente al límite mínimo que una potencia no es capaz de realizar, que guarda otro tipo de relación con el límite máximo de una potencia activa: aquí se alude a la primera magnitud que se encuentra apenas traspasado ese umbral: *ex prima re que non potest aliquid facere*, en términos de Averroes²². La simetría entre este mínimo y el máximo de una potencia activa es la que se da entre un límite **extrínseco** y uno **intrínseco**.

Así, pues, estos autores aplican alternativamente dos acepciones distintas de “límite mínimo”, como era especialmente manifiesto en el caso de Alberto Magno, que equiparaba “potencia pasiva” (definida por un límite intrínseco, como en el caso **a**), con “debilidad” (definida por un límite extrínseco, como en **b**). Los textos

²² Averroes, *Commentum magnum*, 224.

oxonienses en los que se desarrollan los “nuevos lenguajes de análisis”, en cambio, plantean un esquema cuatrimembre en el que ambas acepciones aparecen claramente diferenciadas. Así, por ejemplo, es planteada la cuestión en las *Regulae solvendi sophismata* de William Heytesbury, cuyo quinto capítulo está dedicado a la cuestión *de maximo et minimo*²³. Esa división cuatrimembre (*quadrimembris*) es la que resulta de combinar los límites máximo y mínimo con las variantes afirmativa y negativa (o, también, intrínseca y extrínseca):

	máximo	mínimo
afirmativo (intrínseco)	<i>maximum quod sic</i>	<i>minimum quod sic</i>
negativo (extrínseco)	<i>maximum quod non</i>	<i>minimum quod non</i>

Tal como explica Heytesbury en su tratado, el límite máximo afirmativo le corresponde el mínimo negativo, y viceversa. Las veinte leguas que alguien es capaz de caminar constituyen el *maximum quod sic* de esa potencia, superada la cual obtendremos el *minimum quod non*: como en el ejemplo de Aristóteles, quien puede caminar veinte leguas puede caminar diez; y quien no puede caminar veinte leguas no puede caminar veintiuna. A la inversa, a un límite *minimum quod sic* corresponde un *maximum quod non*: retomando una vez más el texto aristotélico, quien puede ver un grano de arroz puede ver una magnitud mayor; quien no puede ver el grano, no podrá ver algo menor²⁴.

Mi intención en este breve trabajo fue mostrar que los elementos que Heytesbury explicita en su tratado ya estaban presentes en los comentarios al *De caelo*, si bien no había aún una acabada sistematización que permitiera resolver los problemas planteados por la definición aristotélica de los límites de las potencias. El abordaje de Juan de Jandún constituye un aporte relevante al desarrollo de la cuestión en la facultad de artes de París, en la medida en que, en lo que respecta a la solución del problema, se mantiene fiel a la tradición de los comentarios parisinos, a los que, por otra parte, alude explícitamente. Sin embargo, en lo que respecta al planteo de la

²³ Gulielmus Hentisberi, *Regulae solvendi sophismata* (Venecia, 1494), f. 29v. El principal estudio dedicado a la figura de Heytesbury es Curtis Wilson, *William Heytesbury. Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*, Madison, 1956.

²⁴ Gulielmus Hentisberi, *Regulae solvendi sophismata*, f. 29v.

cuestión y las dificultades que genera, su marcada impostación analítica lo acerca a la sensibilidad propia de los tratados posteriores, en los que el uso de los nuevos lenguajes de análisis lógico desarrollados en la universidad de Oxford serán aplicados sistemáticamente en la solución de problemas de filosofía natural, como es el del límite de las potencias activas y pasivas. Bien mirado, el problema siempre estuvo allí, si bien faltaba dar el paso de la sistematización que permitiera abordarlo como tal.

Simposio

Nicolás de Cusa

Coordinación:

Claudia D'Amico

Bento Silva Santos (alterno)

La noción de *contractio* en Bertoldo de Moosburg como una fuente de Nicolás de Cusa

Ezequiel Ludueña
UBA, Buenos Aires

Uno de los conceptos claves del *De docta ignorantia* es el de *contractio*. Según el Cusano, *quando recte consideratur de contractione, omnia sunt clara*¹. Nuestro propósito es el de llamar la atención sobre una posible fuente de la noción cusana de contracción: la *Expositio in Elementationem theologicam Procli* de Bertoldo de Moosburg escrita posiblemente en Colonia entre 1335 y 1361²; y terminada de editar recién en 2011. En lo que sigue presentaremos la noción bertoldina de *contractio*. Terminada la exposición, realizaremos algunas observaciones generales a modo de conclusión.

La noción de *contractio* en la *Expositio* de Bertoldo de Moosburg

Ya en el comentario a la primera proposición de la *Elementatio theologica*, Bertoldo presenta la imagen del universo físico y metafísico tal como él lo concibe. El Principio absoluto de la realidad toda es lo Uno, no un mero concepto obtenido

¹ *De docta ignorantia* II, 114; ed. Klibansky: p. 74, 22.

² Cf. Zavattero, I. (2011a), “Berthold of Moosburg”, en: H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, New York, pp. 163-165; p. 163. La *Expositio* abarca ocho volúmenes: Bertholdus de Mosburch, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese & L. Sturlese, Hamburg, 1984; Bertholdus de Mosburch, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 14-34*, ed. L. Sturlese, M. R. Pagnoni-Sturlese & B. Mojsisch, Hamburg, 1986; Bertholdus de Mosburch, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 35-65*, ed. A. Sannino, Hamburg, 2001; Bertholdus de Mosburch, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 66-107*, ed. I. Zavattero, Hamburg, 2003; Bertholdus de Mosburch, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 108-135*, ed. F. Retucci, Hamburg, 2011; Bertholdus de Mosburch, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 136-159*, ed. F. Retucci, Hamburg, 2007; Bertholdus de Mosburch, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 160-183*, ed. U. R. Jeck & I. Johanna Tautz, Hamburg, 2003; Bertoldo di Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, Propositiones 184-211*, ed. L. Sturlese, Roma, 1974.

por abstracción, sino una unidad real existente *in natura rerum*³. Lo Uno es causa y principio metafísico de toda multiplicidad que, como tal, no constituye sino una instancia derivada “participa” de lo Uno y existe en virtud de esa participación. *Omne, quod est, ideo est, quia unum est*, afirma Bertoldo citando a Boecio⁴. De modo que la realidad toda consiste en un conjunto de unidades. En primer lugar, la unidad absoluta, lo Uno *quod non est in multis sive multitudine*. En segundo término, un uno *quod est in multitudine sicut ab ea participatum*. Finalmente, un *unum ab alio sive per aliud o secundum participationem*.

La primera, en rigor, no es unidad, sino *excessum unitatis*. No es “un uno entre muchos” (*multorum unum*); es *ante omne unum et multitudinem*. Es lo *unum secundum causam*. Es un *unum non plurificabile*. Citando el *De providentia* de Proclo, Bertoldo aclara que es *omnium productivum*. Es decir, es causa absoluta. Bertoldo se refiere a ello como lo *prime unum* o lo *prime bonum*⁵.

La segunda unidad es *numerabile in existentibus*. Guarda una relación con la multiplicidad en cuanto ella participa de él (*est in multitudine sicut ab ea participatum*). Es decir, funciona como una mediación entre la unidad absoluta y la multiplicidad. Bertoldo la identifica con las hénadas o dioses -las *unitates* de la traducción de Moerbeke- y se refiere a ella como lo *unum secundum essentiam*. Es *simplex*, pero no *simpliciter simplex*⁶. En él no hay composición ni división ni multiplicidad (*in eo enim nulla est compositio, nulla divisio, nulla multitudo*). Pero

³ *Expositio* 1A, vol. I, p. 74, 108.

⁴ *Expositio* 13F, vol. I, 219, 322.

⁵ La proposición 13 de la *Elementatio* afirma que: *Omne bonum est unitivum participantium ipso et omnis unitio bonum est, et bonum uni idem*. Bertoldo adhiere a éste juicio. Por eso en la *Expositio* el Principio es nombrado como lo *prime unum*, como lo *prime bonum*, o como lo *prime unum et bonum*.

⁶ Según Bertoldo, hay que distinguir estos dos modos en que algo es simple: “Simplex primi... modi est simpliciter et absolute simplex, cuius simplicitas est omnimoda, in qua nulla est plica diversitatis secundum esse aliquo modo. Et hoc non convenit nisi prime bono, quod nulla plica habitudinis ad aliquid intra vel extra dependet secundum esse diversum a se ipso. Et hoc est simplex omnino et omnimode in fine simplicitatis, cuius simplicitas nulli causato convenire potest. Est et alia simplicitas, quae non habet plicam habitudinis secundum esse ad compositiones intra, cum non constet ex diversis intentionibus, licet habeat dependentiam ad causam extra, a qua accipit id, quod est. Et hoc non est omnino simplex, sed contractum ad determinatum modum et ex hoc conclusum intra ordinem partialem, scilicet unialem, et intra totalem ordinem universi”, *Expositio* 59B, vol. III, p. 165, 65-74.

es un *quoddam unum*, no un *unum simpliciter*; por ello, no alcanza la superplenitud de lo Uno en sentido absoluto (*deficit a superplenitudine simpliciter unius*). Se trata de un *unum secundum essentiam* porque a pesar de depender de lo *unum secundum causam* su esencia es la unidad.

En cuanto a lo *unum secundum participationem*, su unidad es resultado de una composición; es una unidad determinada por distintos elementos. Esta es la unidad que le corresponde a toda la serie de hipóstasis y entidades corpóreas que les siguen a las *unitates*. De acuerdo, el universo metafísico de Bertoldo es el siguiente⁷:

1. <i>Superdeus</i> o <i>prime unum et bonum</i>	à	<i>unum secundum causam</i>
2. <i>unitates</i> o dioses	à	<i>unum secundum essentiam</i>
3. <i>infinitates</i>	}	à <i>unum secundum participationem</i>
4. <i>enter entia</i>		
5. <i>vitae</i>		
6. <i>intellectuales hypostases</i>		
7. <i>motores caelestes</i>		
8. <i>naturalia</i>		

Los dos primeros comparten una misma *intentio*, según Bertoldo. Lo Uno y las *unitates* subsisten o “están” en una única *intentio*: la *intentio unitatis* –sólo que en un caso en sentido superlativo y en el otro en sentido derivado.

En lo Uno, la *intentio unitatis* subsiste *secundum causam principaliformiter*⁸, lo que equivale a decir que subsiste *secundum esse suum absolutissimum et omnimode perfectissimum*⁹. Lo Uno es causa de unidad. Pero el efecto existe de modo más excelente en su causa que en sí mismo, según dice frecuentemente Bertoldo. Por ende, a partir de los efectos de lo Uno, podemos concluir que es unidad, y unidad absoluta. Ahora bien, esto no significa que sepamos cuál es su esencia. Bertoldo adhiere a la *via negativa* de Dionisio, afirmando la entera incognoscibilidad de este

⁷ Cf. *Expositio, prologus*, vol. I, p. 21, 524-535.

⁸ *Expositio* 65D, vol. III, p. 203, 79-80.

⁹ *Expositio* 65D, vol. III, p. 203, 77-78.

*unum secundum causam*¹⁰. Se trata siempre de un razonamiento que va del efecto a la causa, y es de acuerdo con esta lógica de pura raigambre neoplatónica que Bertoldo afirma que la *intentio unitatis* subsiste en lo Uno *secundum esse suum absolutissimum et omnimode perfectissimum*. Este es el sentido de la expresión *unum secundum causam*.

En lo Uno la *intentio unitatis* -dice Bertoldo- *non est aliud, quam quod dicitur*¹¹. Es decir, es pura unidad¹². No obstante, tal pureza de unidad contiene en su interior toda unidad posible.

“...et sic prae habet omnia, in quibus ipsa eadem intentio contracta est vel contrahibilis, nobiliori, quia absolutiori modo, quam sint in se ipsis, et sic etiam dicitur prime...”¹³.

Lo Uno contiene de antemano toda forma posible de unidad *nobiliori modo, absolutiori modo*. Contiene sus efectos no según la existencia limitada que tienen en sí mismos, sino ilimitadamente, *absueltos* de fronteras y términos. Toda unidad lo supone, pero lo Uno no toma su unidad de otro. Por eso, es *prime unum*, “especialmente” uno o unidad incondicionada¹⁴.

Con las *unitates*, la *intentio unitatis* todavía subsiste *in quadam sua formalitate*, porque cada *unitas* es sólo eso: *unidad*¹⁵. Esa es su esencia, una esencia simple que no necesita de ninguna otra propiedad (*non requirendo simpliciter quamcumque aliam intentionem*). Cada una es un *unum per essentiam*, a diferencia de lo Uno que

¹⁰ “...cuius quiditas, si quam habet, secundum eius propriam rationem nobis ignota est secundum illud Dionysii De divinis nominibus 1 cap...”, *Expositio* 7A, vol. I, p. 140, 50-53.

¹¹ *Expositio* 65D, vol. III, p. 203, 78-79.

¹² En lo Uno, la forma de la unidad *vere est forma et a formando et a foris manendo dicta*. *Expositio* 65D, vol. III, p. 203, 81.

¹³ *Expositio* 65D, vol. III, p. 203, 82-84.

¹⁴ “...prime adverbium, quod secundum grammaticos est vi verbi adiectivum, modificat terminum, cui addicitur ad standum pro simplicissimo, absolutissimo et sic illimitatissimo intentionis seu proprietatis per terminum denotatae... Est autem duplex prime, vel simpliciter vel in determinata entium manerie. Primum est unum tantum, scilicet prime unum, quod solum et simpliciter est monarcha non unius maneriei entium, sed simpliciter totius universi...” *Expositio* 160K, vol. VII, p. 8, 168-177.

¹⁵ De ahí su nombre: “‘Unitates’, quia non stant nisi in una intentione, scilicet unitatis”, *Expositio* 64C, vol. III, p. 195, 75-76.

es *unum* sólo *secundum causam*. Las *unitates* tienen propiamente una esencia. Este tener la esencia de la unidad aunque no en sentido absoluto, Bertoldo lo expresa diciendo que ellas no son *prime unum*, sino *primo unum*. Lo Uno es fuente de unidad; las *unitates* son formalmente la primera unidad. Las cosas que están por debajo de las *unitates* son una unidad -de otra forma no existirían- pero además son, en cada caso, algo más: intelecto, ser, vida, etc¹⁶. Por ello, Bertoldo dice que *stant in pluribus intentionibus*¹⁷.

La simplicidad de las *unitates* les confiere la nota de la “auto-subsistencia”. Toda *unitas* es, dice Bertoldo, *per se subsistens*. En un primer sentido, *per se subsistens* es aquello cuyo ser no depende de un agente superior que lo cause (*agens, quod facit actu esse*). En este sentido, la expresión *per se subsistens* sólo puede ser aplicada a lo *prime bonum et unum*. Pero en segundo lugar, algo es *per se subsistens* en tanto posee la capacidad de “auto-formarse”. En este segundo sentido, lo *per se subsistens* es lo que no debe su constitución a algo diferente de sí -“lo que no está formado por algo otro” (*quod non formatur per aliquid aliud*)- porque es su forma (*ipsa est sibi forma*). Ahora bien, la forma es *per quam aliquid actu est*¹⁸. Algo, pues, puede ser *per se subsistens* no sólo si no depende de un agente superior para existir, sino

¹⁶ Cf. *Expositio* 41C, vol. III, pp. 50,140-51,148.

¹⁷ *Expositio* 43E, vol. III, p. 71, 182.

¹⁸ “Sed cum haec praepositio ‘per’ denotet causam, illud dicitur per se stare sive subsistere, quod non habet causam essendi aliam nisi se ipsum. Est autem duplex causa essendi, scilicet forma, per quam aliquid actu est, et agens, quod facit actu esse. Si igitur dicatur stans per se ipsum, quod non dependet ab agente superiori, sic stare per se ipsum convenit solum prime bono et uni... Si autem dicatur per se stans illud, quod non formatur per aliquid aliud, sed ipsa est sibi forma, sic esse stans per se ipsum convenit omnibus rebus immaterialibus. Substantia enim composita ex materia et forma non est stans per se ipsam nisi ratione partium”, *Expositio* 43D, vol. III, p. 70, 165-173. Texto tomado del comentario de Tomás de Aquino al Liber de causis: ...considerandum est quod cum praepositio ‘per’ denotet causam, illud dicitur «per se» stare sive subsistere quod non habet aliam causam essendi nisi seipsum. Est autem duplex causa essendi, scilicet: forma per quam aliquid actu est et agens quod facit actu esse. Si ergo dicatur stans per seipsum quod non dependet a Superiori agente, sic stare per seipsum convenit soli Deo qui est prima causa agens a qua omnes secundae causae dependent... Si autem dicatur «per se» stans illud quod non formatur per aliquid aliud, sed ipsa est forma, sic esse stans per seipsum convenit omnibus substantiis immaterialibus. Substantia enim, composita ex materia et forma, non est ‘stans per seipsam’ nisi ratione partium... In Librum de causis *Expositio* XXVI, 413; ed. Pera: p. 131. La cita corresponde a la proposición XXV (XXVI) que Tomás comenta: Omnis substantia stans per seipsam est non cadens sub corruptione”, Ed. Pattin: p. 100, 83-84.

también si su simplicidad implica que su ser coincide con su forma. En consecuencia, las *unitates* son *per se subsistentes*¹⁹.

Las *unitates* vuelven sobre sí mismas *se ipsis totis et totaliter* autodeterminándose *sub absoluta formali independentia*. Aunque dependen eficientemente de lo *prime unum*, formalmente subsisten por sí mismas en cuanto tienen la capacidad de volver sobre sí mismas²⁰. Esto es consecuencia de su simplicidad metafísica: los dioses vuelven sobre sí mismos *totaliter* porque subsisten en una única *intentio*. En cambio, todo aquello que subsiste según dos o más *intentiones* vuelve sobre sí mismo según sólo una de las *intentiones* que lo compone. En otros pasajes de su *Expositio*, Bertoldo profundiza en la noción de autosubsistencia propia de las *unitates* o dioses afirmando que cada uno de los dioses es

“per se subsistens secundum purum, simplicem et per se perfectum modum boni habens in se ipso et a se ipso plenitudinem propriae bonitatis”²¹.

La simplicidad de los dioses o *unitates* permite una apropiación de la forma más universal: la de la bondad o unidad. A diferencia de cualquier otra realidad creada, el “modo” de su bondad es puro, simple, perfecto. Ahora bien, aunque Bertoldo habla aquí de “posesión” de la propia forma, en rigor, hay que decir que cada *unitas* o dios es su forma, doctrina ésta que Bertoldo explica también en términos boecianos afirmando que en las *unitates* o causas primordiales el *quo est* se identifica con el *quod est*²².

“...nullum secundorum est vere simplex. In omnibus enim, quae sunt citra primordiales causas, aliud est id, quod est, et aliud, quo est, et propter hoc nullum eorum vere simplex est...”²³.

¹⁹ “...sciendum, quod rerum sic separatarum quaedam stant in una intentione tantum. Et hoc dupliciter, sive simpliciter, ut prime unum, sive contracte, ut bonitates. Et istae cum prime uno proprie et principaliter dicuntur antipostatton sicut stantes se ipsis totis et totaliter sub absoluta formali independentia ad omnem aliam intentionem”, *Expositio* 43E, vol. III, p. 71, 177-181.

²⁰ Cf. *Expositio* 9B, vol. I, 170, 108-113.

²¹ *Expositio* 9E, vol. I, 173, 219-221.

²² Cf. Boecio, *De trinitate*, 2.

²³ *Expositio* 127B, p. 162, 49-51.

Lo que define a los dioses de la *Elementatio* es que, en ellos, el ser se identifica con la forma. Las *unitates* son *per se subsistentes* en cuanto en virtud de su propia naturaleza, su ser coincide con su forma; aun si su naturaleza es como es gracias a la acción de lo *prime unum*.

Las hipóstasis inmatrimiales que median entre las *unitates* y las cosas corpóreas también son *per se subsistentes* y vuelven sobre sí mismas *se ipsis totis* pero no *totaliter*. Ellas no son sólo un *unum*, sino que son un *unum* determinado de acuerdo con las seis propiedades que para Bertoldo abarcan toda determinación posible: la posibilidad, el ser, la vida, el intelecto, la animalidad (i.e. la cualidad de ser animadas) y la corporeidad.

Ahora bien, la determinación de todo lo que viene después de las *unitates* en el orden ontológico viene de las *unitates* que, al autodeterminarse, se configuran como causa de determinación. Esto es, las *unitates*, todas iguales por esencia, de cara a sus efectos son seis causas determinantes: la *prime infinitas*, la *prime entitas*, la *prime vita*, la *prime intellectualitas*, la *prime animealitas* y la *prime naturalitas*. Así las *unitates* que de cara a lo *prime unum* son un *unum* por esencia, no en cuanto causa. En cambio, de cara a lo que viene después de ellas, son causa de determinación según las seis determinación mencionadas.

Al ser causa de determinación, las *unitates* no son determinadas. Pero, ¿qué las diferencia de lo *prime unum*? Si ambos comparten la *intentio unitatis*, ¿qué los diferencia? Los diferencia el hecho de que las *unitates* son creadas o, en otros términos bertoldinos, el que son contractas.

Todo lo *prime* es, según Bertoldo, es *liberum ab omni modo contractionis*. Dentro del ámbito de su propia *intentio*, todo lo *prime* es *ante omnia qualitercumque contracta*²⁴. En este sentido, las *unitates*, en tanto causa de la determinación de la posibilidad, del ser, de la vida, etc. están libres de toda reducción o contracción en el ámbito de la posibilidad, del ser, de la vida, etc. Pero lo *prime unum*, en cuanto causa absoluta, está absolutamente libre de toda contracción, mientras que en cuanto *prime unum* las *unitates* son contractas. La unidad de las *unitates* es contracta o

²⁴ “Omne enim tale non est partialiter captum ab inferioribus, cum sit absolutissimum et superperfectissimum in sua manerie, quod inquantum huiusmodi est sui gratia et sic sui ipsius ens, et hoc liberum ab omni modo contractionis, quibus habet sua maneries limitari...”, *Expositio* 24A, vol. II, p. 112, 28-32.

limitada. La ilimitación de lo Uno, pues, halla una limitación o contracción en el ámbito de las *unitates*.

“Unum autem secundum essentiam est quoddam unum eo, quod deficit a superplenitudine simpliciter unius: tum quia est contractum, illud vero illimitatum, tum quia licet sit simplex, tamen non est simpliciter simplex...”²⁵.

Bertoldo enfatiza la excelencia de las *unitates* o “dioses” pero nunca deja de afirmar que las *unitates* dependen *efficienter* de lo *prime unum*. Si bien la determinación comienza en el orden inmediato a las *unitates*, el de la *infinities*, las *unitates* padecen una suerte de proto-determinación: la *contractio*.

La determinación es contracción pero no toda contracción es signo de determinación. Asociada a esta idea de proto-determinación encontramos la palabra *terminus*. De lo Uno emana lo que Bertoldo define como el *primum et absolutissimum principium intrinsecum omnis rei*²⁶. El *finis sive terminus*²⁷, *intra quod sunt omnia, quae sunt rei, ita, quod extra ipsum nihil est de re*²⁸. En verdad, esta es sólo otra forma de decir que de lo Uno emana un uno: *unum, quod est essentia omnium rerum formaliter, est finis, de quo hic intenditur*²⁹. Todo lo creado por lo Uno es uno en cuanto tiene un límite. Por eso podemos llamar a lo Uno el Límite supremo, en cuanto da a todo un límite. Lo *unum* o el *finis* es el *effectus prime unius*³⁰, que *finit et terminat essentiam omnis rei, immo est essentia omnis rei*³¹. Dicho de otro modo: *finitas prime unius est simpliciter omnium qualitercumque entium causa et principium*³². Cada cosa es una porque tiene un límite, independientemente de su determinación específica. Ese límite universalmente impuesto por lo Uno está dado por la inclusión de cada cosa dentro de lo Uno.

²⁵ *Expositio* 2E, vol. I, p. 88, 245-247.

²⁶ *Expositio* 89A, vol. IV, p. 151, 46.

²⁷ *Expositio* 89A, vol. IV, p. 150, 17.

²⁸ *Expositio* 89A, vol. IV, p. 150, 15-16.

²⁹ *Expositio* 89A, vol. IV, p. 151, 40-41.

³⁰ *Expositio* 89A, vol. IV, p. 151, 42.

³¹ *Expositio* 89A, vol. IV, p. 151, 42-43.

³² *Expositio* 90C, vol. IV, p. 156, 75-76.

“Et ex hoc est, quod illud solum est terminatum et limitatum, quod concluditur intra totalem universitatem determinationis boni inquantum bonum...”

Y dentro de la totalidad incluida en lo Uno está no sólo lo *unum secundum participationem* sino también lo *unum per essentiam* o las seis *unitates* primordiales.

“...sive essentia eius stet in una intentione tantum sicut in unitatibus, quae, quia contentae sunt et intra totalem et partialem universitatem, ideo sunt contractae et limitatae, et iste est modus primus descensus ab eo, quod est in fine simplicitatis, licet sint infinitae respectu omnium inferiorum...”³³.

Las *unitates* representan un primer grado de descenso desde lo absolutamente simple. Sólo en este sentido, son contractas y limitadas pues, en lo que respecta a la propia totalidad que cada una instaura e inaugura, son ilimitadas e infinitas. O sea: *secundum causam*, son ilimitadas. Por ejemplo, la *prime virtus* es ilimitada en comparación con las diversas *virtutes* cuya determinación instaura. Pero si consideramos a la primera de las causas primordiales no *secundum causam*, sino *secundum essentiam*, entonces tal *unitas* es una unidad contracta y limitada. Las *unitates* -no importa cuán excelentes sean- están supeditadas a una regla general: *omnis effectus certis suis limitibus est circumscriptus, et sic aliqua limitatione et circumscriptione est limitatus et terminatus*³⁴.

Este doble punto de vista acerca de las *unitates*, frecuentemente lo conduce a Bertoldo a contradecirse, al menos terminológicamente. Por ejemplo, consideradas como efectos, las *unitates* son un *unum terminatum*, y Bertoldo afirma que...

“...omnis actus terminatus est admixtus potentiae, et e converso admixtio potentiae cum actu est causa terminationis”³⁵.

³³ *Expositio* 94C, vol. IV, p. 174, 72-77.

³⁴ *Expositio* 71B, vol. IV, p. 33, 63-64.

³⁵ *Expositio* 94C, vol. IV, p. 174, 93-94. Bertoldo también se refiere a las causas primordiales como “más potenciales” que lo *prime unum* o afirma que no poseen el mismo grado de actualidad: *minus actuale et sic potentialius*, *Expositio* 3F, vol. I, p. 98, 221-222.

Aquí el termino *potentia* está claramente empleado con el sentido de *potentia* pasiva. Pero, otro pasaje, subrayando el hecho de que son *per se subsistentes*, afirma que cada *unitas* es *actus purus*³⁶. Y, por ende, que...

“...ratio potentiae... primo invenitur et illucescit in re, in qua primitus et radicaliter apparet differentia principiorum. Hoc autem est in ordine infinitatum...”³⁷.

Ahora bien, el conflicto surge porque Bertoldo cambia de punto de vista³⁸. A veces, quiere establecer un contraste entre las *unitates* y lo que de ellas depende, enfatizando su lugar excepcional en el universo creado. Esto es una necesidad de la argumentación, e incluso del comentario: lo *unum per essentiam* no es lo *unum per participationem*. Pero otras veces compara a las *unitates* con lo *prime unum*. En el primer caso, busca exaltar la excelencia metafísica de las *unitates*; en el segundo, la de lo *prime unum*³⁹. En este último caso, suele ocurrirle que tras haber exaltado la

³⁶ Cf. *Expositio* 140C, vol. VI, p. 40, 71.

³⁷ *Expositio* 91A, vol. IV, p. 158, 16-18. Cf., también, 90C, vol. IV, pp. 156,90-157,91.

³⁸ Un problema similar ocurre cuando Bertoldo se refiere a las *unitates* como contractas (cf., por ejemplo, *Expositio* 2E, vol. I, p. 88, 246), pues según ciertos textos todo lo contracto es compuesto (cf., por ejemplo, *Expositio* 58E, vol. III, p. 159, 82-89). Pero las *unitates* son un *unum simplex*... (cf., por ejemplo, *Expositio* 2E, vol. I, p. 88, 247).

³⁹ Textos claros para la solución de este problema son los siguientes pasajes: “Quod ut magis clarum sit, ponatur sub exemplo descriptionis ordinis deorum, qui necessario constat ex sex diis per 62 in declaratione, qui omnes, ut conferuntur prime Deo, sunt uniformes et boniformes per 119 in commento, et ut considerantur absolute, sic sunt unitates et bonitates per 114, ut autem conferuntur ordinibus a se procedentibus, sic quilibet est totalitas. Ut vero conferuntur inter se, prout constituunt ordinem unialem, sic supremus est totalissimus, infimus partialissimus, intermedii autem inter extremos, quanto primo plus appropinquant, tanto sunt totaliores, et quanto plus accedunt ad infimum, tanto sunt partialiores ita, quod quilibet intermediorum collatus superiori vel superioribus est partialis, collatus vero inferiori vel inferioribus est totalis. Ubi tamen considerandum, quod licet nullus deus intra ordinem unialem possit esse causa totius ordinis per 21 in commento, nihilominus tamen est concausa ita, quod quilibet eorum stans sub ordine prime Dei generat se sequentem vel sequentes, cum sit activior eis et habeat sementem patris summi, generat, inquam, impartibiliter, intransmutabiliter et immiscibiliter. Ultimus autem nullum generat post se deum, quia particularissimus”, *Expositio* 126F, vol. V, pp. 158,146-159,160: “De tertio sciendum, quod, licet omne divinum sit simplex, quia est vel prime unum, puta divinum secundum causam, vel primo unum, scilicet divinum secundum essentiam, tamen divinum secundum essentiam, si conferatur divino secundum causam, ipsum non erit simpliciter simplex nec per consequens

excelencia metafísica de las *unitates*, al pretender rebajarlas frente a lo *prime unum*, el vocabulario le juega una mala pasada, y las diferencias que quiere trazar no logran ser expresadas con vigor. Citemos un texto paradigmático:

“Sicut enim summi Dei omnipotentia, quae secundum sui superperfectionem incommunicabilis est, etiam ipsis diis continet et circuit per se perfecta seu tota, et collocat et fundat et circumstringit et implet et penetrat simpliciter omnia... sic etiam cuiuslibet dei potentia divinitatem participantis imitatur in hoc prime Deum, quod per primam redundantem in omnia intentioni suae subiecta activam potentiam continet, circuit, collocat et fundat et circumstringit et implet et penetrat ea et superexcedit, servans tamen in omni tali sui ipsius multiplicatione proprietatem propriae hypostaseos... Et sic potentiae deorum ad imitationem omnipotentiae prime Dei sunt activae tantum, cum omnis deus sit actus purus, licet differant in puritate... ad prime Deum”⁴⁰.

La diferencia entre la actualidad de las *unitates* y la de lo *prime unum* parece, aquí, sólo una diferencia en cuanto a grado de pureza. Es en estas ocasiones que Bertoldo recurre a los superlativos y al vocabulario dionisiano de la eminencia⁴¹. En

prime et maxime simplex, tum quia est limitatum seu contractum et sic necessario cadit ab absoluta simplicitate prime divini, quod solum est simpliciter prime et maxime simplex propter absolutam sui ab omnibus simpliciter separationem et exemptionem seu independentiam et superinfinitem illimitationis. Si vero divinum secundum essentiam comparetur omnibus sub sua intentione qualitercumque subsistentibus, respectu quorum etiam ipsum est amethectum et sic ingenitum... et per consequens illimitatum et exaltatum, sic omne divinum secundum essentiam est prime et maxime simplex per abnegationem omnis compositionis et componibilitatis, quodlibet, inquam, respectu multitudinis a se procedentis, cum sic sit unitissimum”. *Expositio* 127C, vol. V, p. 163, 64-76. Así, por ejemplo, Bertoldo afirma: “nullum compositum et ex hoc causatum est sibi sufficiens”, *Expositio* 127C, vol. V, p. 163, 83. Ahora bien, las *unitates* son simples, en cuanto sólo constan de una *intentio*; por ende deberíamos concluir que son incausadas. Pero Bertoldo afirma varias veces que no lo son: dependen *efficienter* de lo *prime unum*. Con todo, consideradas *secundum causam* -en cuanto *prime virtus*, *prime entitas*, etc.- no son efectos. Todo depende del punto de vista.

⁴⁰ *Expositio* 140C, vol. VI, pp. 39,60-40,72.

⁴¹ Por ejemplo: “Sicut ergo primo unum productum est supra ens utpote immediatum suae causae, ita ultimo unum productum est infra ens sicut remotissimum a sua causa per distantiam ordinis essentialis. Et sicut istud remotissimum est ens potentia per essentiam nullum actum includens, immo magis inquantum huiusmodi excludens, ita unum, quod est prope suam causam, immo immediatissimum, est actus purus, licet differat a superpurissima

cuanto limitado o contrato, aun el efecto más cercano a lo *prime unum* no existe según el mismo grado de actualidad que lo *prime unum*.

Sin embargo, Bertoldo no traza diferencias de grado en cuanto a la noción de límite. Sólo lo *prime unum* es *illimitatum*. Las *unitates* son *limitata*⁴². Por eso, en definitiva, la idea de que sólo hay una diferencia de grado entre lo *prime unum* y las *unitates* proviene simplemente de una cuestión terminológica. Lo *prime unum* es causa de las *unitates* y, desde este punto de vista, la diferencia entre ellos es radical.

Conclusión

Tal es la noción de *contractio* en el universo de Bertoldo. Queda para los especialistas en Nicolás de Cusa sopesar hasta qué punto, como sugirió Flasch hasta ya 20 años, Bertoldo es la fuente de Nicolás en este punto⁴³. Sin embargo, podemos apuntar al menos una observación general. Como Nicolás, Bertoldo piense la contracción como unidad en la multiplicidad: las *unitates* son un *unum* múltiple, son la primera multiplicidad inmediata a lo *prime unum* que, en cambio, es pura unidad. Ahora bien, esta unidad derivada, creada, tiene una naturaleza, es un *unum*, no es una abstracción como el máximo contrato del Cusano, es una hipóstasis más allá del ser⁴⁴. Esta diferencia es fundamental. Esto le permite a Bertoldo ubicar en lo

puritate suae causae”, *Expositio* 5D, vol. I, p. 121, 271-277. “Quas [sc. unitates] insuper, cum sint intra intentionem unitatis contractae et per consequens intra ordinem unialem conclusae, supergreditur eminentissimo gradu separationis prime unum sicut absolutissimum et illimitatissimum nihil aliud existens quam unum et bonum simpliciter, a quo dependet rerum universitas creatarum”, *Expositio* 16E, vol. II, p. 30, 213-217.

⁴² Por ejemplo: “Ideo omne produciens dicitur esse productivum... propter circumstantiam potentiae causalis activae, per quam extendit se ad omnia suae intentioni subiecta ipsum produciens, si est limitatum... vel ad simpliciter omnia, si est illimitatum, quod etiam solum dicitur et est omnipotens, cum sit potens per se ipsum, et hoc simpliciter et absolute, non potentiae plenitudine tantum, sed superplenitudine, cuius est habere, quidquid est superperfectionis potentiae tam secundum extensionem ad possibilia quam secundum intentionem potentiae circa ipsa possibilia ita, quod nihil sit sibi addibile utrobique”, *Expositio* 27F, vol. II, p. 166, 179-188.

⁴³ Cf. la Introducción al primer volumen de la *Expositio*, p. XXXVIII.

⁴⁴ Cf. Wackerzapp, *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)*, Münster, Aschendorff, 1962, p. 52.

unum secundum essentiam el origen de la determinación que el Cusano ubica en lo máximo absoluto concebido como *forma formarum*⁴⁵.

⁴⁵ Cf. ibidem, pp. 79-81.

El hombre como segundo dios: la asimilación de la sentencia de Hermes Trismegisto por Nicolás de Cusa

Alexia Schmitt

USAL-Conicet, Buenos Aires

La obra cusana *De beryllo* (1458) posee un atractivo doble: nos ofrece una síntesis del pensamiento del Cardenal en cuatro proposiciones y, al mismo tiempo, nos permite comprender su original asimilación de las fuentes filosóficas. Para nuestra exposición, nos centraremos en la cuarta premisa, en la cual Nicolás, citando explícitamente a Hermes Trismegisto, resume su concepción antropológica/gnoseológica (junto con el tercer axioma), -a continuación, transcribimos el comienzo de la cuarta premisa:

“En cuarto lugar, advierte que Hermes Trismegisto dice que el hombre es un segundo dios. Pues así como Dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de la misma manera el hombre es creador de los entes racionales y de las formas artificiales”¹.

Antes de mostrar el significado que el Pensador alemán otorga a la sentencia de Hermes, -que constituye una interpretación original del Cusano-, podríamos preguntarnos, por qué la cita explícita a la fuente. Como bien observa Kurt Flasch², cada una de las proposiciones es introducida remitiendo directa o indirectamente a distintos pensadores. En efecto, ya hemos resaltado que, en la cuarta premisa, alude a la fórmula hermética del hombre como segundo dios, pero también en la primera remite a Anáxagoras, y en la tercera, a Protágoras:

¹Nicolai de Cusa, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, De beryllo* (h. XI/1, n. 7), ed. H. G. Senger-C. Bormann, Hamburgi, 1988: “Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium”. Seguimos la traducción al español aún no publicada del Dr. Machetta.

²Cf. Kurt Flasch, *Nicolás de Cusa*, trad. de Constantino Ruiz-Garrido, España, Herder, 2003, pp. 114-115.

“Conviene, en primer lugar, consideres que lo uno es el primer principio y se llama, según Anaxágoras, intelecto, del cual todo es llevado al ser a fin de que él mismo se manifieste”³.

“En tercer lugar, tomarás nota del dicho de Protágoras: el hombre es medida de todas las cosas”⁴.

En cambio, al introducir la segunda premisa, se efectúa, según Hopkins, una referencia indirecta a Agustín de Hipona, -a quien de hecho Nicolás menciona luego en este mismo párrafo: “En segundo lugar, has de saber que, aquello que no es ni verdadero, ni similar a lo verdadero, no es”⁵. Por su parte, el Africano resaltaba: “Y consideraré las otras cosas y vi que te deben el ser [...]; y todas son verdaderas en cuanto son, y no existe ninguna falsedad”⁶. Más aún, a lo largo del *De beryllo*, a medida que clarifica el significado de cada premisa, acude a la tradición, en especial, a Aristóteles y Platón.

Por consiguiente, el recurso a la sentencia de Hermes ilustra el particular modo en que Cusano asimila las fuentes filosóficas, adaptándolas a su pensamiento e, incluso, criticándolas si fuera necesario. Por ejemplo, él mismo resalta que, ni Platón ni ningún otro investigador de la verdad que él haya leído tiene en cuenta aquello que anticipó en su cuarto principio: la creatividad del intelecto humano, semejanza de la creatividad de la inteligencia divina⁷. Retomaremos esta crítica al finalizar el segundo momento de nuestra exposición.

³ N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 4): “Oportet te primum attendere unum esse primum principium, et id nominatur secundum Anaxagoram intellectus, a quo omnia in esse prodeunt, ut se ipsum manifestet”.

⁴ N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 6): “Tertio notabis dictum Protagorae hominem esse rerum mensuram”.

⁵ N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 5): “Secundo scias, quomodo id, quod non est verum neque verisimile, non est”. Cf. Nicholas of Cusa, *De beryllo*, en J. Hopkins (trad.), *Nicholas of Cusa: Metaphysical speculations. Six latin texts translated into english*, Minneapolis, The Arthur J. Banning Press, 1998: pp. 792-838, especialmente p. 831, nota 13.

⁶ Ag. *Conf.* VII, 15, 21: “Et respexi alia et uidi tibi debere quia sunt [...] et omnia vera sunt, in quantum sunt: nec quicquam est falsitas”.

⁷ Cf. N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 55).

La resignificación de la sentencia de Hermes: el hombre como segundo dios

Resignificando la sentencia de Hermes, el Pensador de Kues explica el sentido que adquiere para su concepción antropológica/gnoseológica la mencionada fórmula: el hombre es segundo dios en tanto creador, pero mientras Dios crea “entes reales” y “formas naturales”, -es decir, crea en el ámbito ontológico-; el hombre produce “entes racionales” y “formas artificiales”, -esto es, como resultado del conocer humano, surgen las nociones y nombres. En su diálogo *Idiota. de mente* (1450), ocho años anterior al *De beryllo*, el recién nombrado Cardenal advertía esta misma distinción entre el concebir de ambas mentes:

“La concepción de la mente divina es la producción de las cosas; la concepción de nuestra mente es la noción de las cosas. Si la mente divina es entidad absoluta, entonces su concepción es la creación de los entes y la concepción de nuestra mente es la asimilación de los entes”⁸,
 “entre la mente divina y la nuestra se da la diferencia que hay entre el hacer y el ver. La mente divina concibiendo crea, la nuestra concibiendo asimila, o haciendo nociones o visiones intelectuales la mente divina es fuerza entificativa, nuestra mente es fuerza asimilativa”⁹.

Caractericemos brevemente la gnoseología cusana. A diferencia de la doctrina de la abstracción aristotélica-tomista, las nociones y nombres no son meras copias o imitaciones de los entes, sino creaciones originales de la mente humana, producto de su operar asimilativo. Nicolás nos propone el siguiente ejemplo en *De mente*: un artesano, que talla sobre un trozo de madera la forma de una cuchara, no toma tal

⁸ Nicolai de Cusa, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, *Idiota. De mente* (h. V, n. 72), ed. R. Steiger, Hamburgi, 1983: “Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio”. Seguimos la traducción al español del Dr. Machetta: Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)* (edición bilingüe), Introducción de J. Machetta y C. D’Amico, Traducción de J. Machetta, Notas a cargo del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, Buenos Aires, Biblos, 2005.

⁹ Nicolai de Cusa, *Idiota. De mente*, (h V, n. 99): “Inter enim divinam mentem et nostram interest quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa”.

forma de la naturaleza, sino que la misma es producto original de su *mens*¹⁰. Podríamos preguntarnos, entonces, qué ocurre con el conocimiento sensible. También éste es producto de una creación original de nuestra mente, resultado de su asimilación: “la vista ve y no sabe qué ve sin el discernimiento que la informa, la ilumina y la perfecciona”¹¹.

En suma, si bien es cierto que la fuerza de la mente humana necesita ser despertada por lo sensible, -aunque el grado de dependencia en lo sensible varía, según la clase de noción que sea (sensible, racional o intelectual)-, “en esto ha opinado Aristóteles correctamente: que para el alma no hay nociones concreadas desde el comienzo que al juntarse con el cuerpo hubiera perdido”¹²; ella fue dotada al momento de su creación con un “juicio concreado”, es decir, una “fuerza judicativa”¹³, por medio de la cual juzga, -por tanto, Platón no estaba del todo equivocado. La concepción gnoseológica cusana se ubica, por tanto, entre Aristóteles y Platón¹⁴: el estímulo sensible despierta a la fuerza de nuestra *mens*, pero es ella la que actúa, unificando, juzgando y creando los nombres y nociones.

Volvamos al ejemplo del artesano: es imposible que en un trozo de madera se muestre tal como es “la forma de lo propio de la cuchara, simple y ajena a los sentidos”¹⁵, que concibe la mente del artista, debido a su naturaleza inteligible, inmultiplicable e incommunicable, pero participable en la alteridad de diversa manera¹⁶. De ahí que no se trata de una invención caprichosa de la mente, sin ningún fundamento: “en todas las cucharas no reluce variadamente sino la misma simplísima forma, más en uno, menos en otro, y en ninguno con precisión”¹⁷. De la

¹⁰ Cf. N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 62).

¹¹ N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 84): “visus videt et nescit quid videat sine discretione, quae ipsum informat et dilucidat et perficit”.

¹² N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 77): “In hoc igitur Aristoteles videtur bene opinari animae non esse notiones ab initio concreatas, quas incorporando perdiderit”.

¹³ N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 77): “2concreatum iudicium [...] vis judicaria”.

¹⁴ Cf. Kremer, “Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion”, en: Klaus Kremer, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster, 2004, pp. 3-49:

¹⁵ N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 63): “formam coclearitatis simplicem et insensibilem”.

¹⁶ Cf. N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 63)

¹⁷ N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 63): “in omnibus coclearibus non nisi ipsa simplicissima forma varie relucet, magis in uno et minus in alio et in nullo praecise.”

misma manera, las nociones y nombres concebidos por nuestra mente no alcanzan su esencia o quiddidad, aunque participen en la alteridad de diversa manera y en distinto grado la verdad.

Regresemos a la proposición del *De beryllo*. El hombre es llamado “segundo dios” en tanto su intelecto, cuando conoce, crea nociones y nombres, a semejanza del intelecto divino, creador de entes: “Por esto el hombre posee intelecto, el cual, en cuanto crea, es similitud del intelecto divino”¹⁸. En consecuencia, la creatividad del intelecto vuelve al hombre semejante a Dios, pero recordemos que, para que tal fuerza creativa humana se ponga en movimiento, se requiere de un estímulo sensible, y, por ende, del cuerpo, incluido los sentidos.

En concordancia con la concepción neoplatónica de causalidad, -según la cual lo principiado, en tanto recibe su entidad del principio, manifiesta en diverso grado a su causa-, se advertirá: así como las creaturas son similitudes del intelecto divino, los entes racionales y formas artificiales reflejan por su parecido a su principio, nuestra mente¹⁹. Ambas semejanzas nos muestran la finalidad última del conocimiento humano: tanto el conocimiento del mundo como el autoconocimiento del intelecto humano nos conducen hasta el creador, la inteligencia divina. A este respecto, quisiéramos realizar tres consideraciones. Primera: sólo la *mens* humana puede descubrir la propia semejanza y la de toda creatura al principio gracias a su mente. En segundo lugar, al considerar todo lo principiado (incluido él mismo con su operar), el intelecto humano descubre la uni-trinidad del hacedor²⁰. Por último, Nicolás parecería compartir la opinión del Estagirita: se conoce algo verdaderamente sólo cuando se llega al conocimiento de su causa. Al contemplar la diversidad y composición de las cosas, nuestro intelecto concluye la existencia de un primer principio simple, indivisible, anterior a toda diferencia²¹, -recordemos el supuesto metafísico del cual parte Nicolás, asimilado de la metafísica neoplatónica: “No hay diferencia sin concordancia”²², o “antes de toda pluralidad es la unidad”²³. Con todo, el conocimiento del creador que obtenemos de su obra es limitado, deficiente;

¹⁸ N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 7): “Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando”.

¹⁹ Cf. N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 7).

²⁰ Cf. N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 39).

²¹ Cf. N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 8).

²² N. de Cusa, *De coni.* (h. III, n. 122): “Non est autem differentia sine concordantia”.

²³ N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 95): “ante omnem pluralitatem est unitas”.

o, en palabras del Cardenal, la contemplación de la causa a partir de lo principiado sólo puede realizarse de manera negativa²⁴. Cusano nos ilustra esto último valiéndose de un enigma geométrico. Si representamos la diversidad de las creaturas por medio de los distintos tipos de ángulos (agudos, graves, y obtusos), cada uno de ellos nos muestra de manera negativa al principio de todo ángulo, una línea recta, ángulo máximo y mínimo a la vez:

“señalado cualquier ángulo, no es él mismo en tanto tal máximo y a la vez mínimo. Por lo tanto, en todo ángulo vemos negativamente al ángulo máximo; dicho ángulo sabemos que es, pero no que es aquel que ha sido señalado; y sabemos que el mismo, máximo y a la vez mínimo, es la plena totalidad y perfección de todos los ángulos que pueden formarse: de todos ellos es el centro íntimo y a la vez la circunferencia que los contiene”²⁵.

Por tanto, mediante el conocimiento humano, podemos aproximarnos a Dios de manera gradual, ilimitada, pero indirecta; de ahí que nunca lleguemos a conocerlo como es en sí:

“no podemos hacer el concepto de la quiddidad de ese mismo ángulo máximo y a la vez mínimo, puesto que ni el sentido, ni la imaginación, ni el entendimiento pueden sentir, imaginar, concebir, o entender algo de tal modo similar a lo que es máximo y a la vez mínimo”²⁶.

Pero además, al introducir la cuarta premisa, se marca una tercera relación de semejanza: el intelecto humano “crea las similitudes de las similitudes del intelecto divino”²⁷. De esta manera se vuelve a advertir el alcance limitado del conocer

²⁴ Cf. N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 15).

²⁵ N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 15): “In omni igitur angulo negative videmus maximum, quem scimus esse, sed non illum designatum, et scimus ipsum maximum pariter et minimum omnem totalitatem et perfectionem omnium formabilium angulorum, omnium ipsorum intimum centrum pariter et continentem circumferentiam”.

²⁶ N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 15): “Sed conceptum non possumus de quidditate ipsius anguli maximi pariter et minimi facere, cum nec sensus nec imaginatio nec intellectus sentire, imaginari, concipere vel intelligere possint aliquid tale simile illi, quod est maximum pariter et minimum”.

²⁷ N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 7): “creat similitudines similitudinum divini intellectus”. En relación a las “nociones” como semejanzas de las cosas, cf. Kremer, “Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion”, p. 30, nota 120, y p. 29.

humano, como antes hemos visto a partir del ejemplo de la forma de la cuchara y su imagen reluciendo sobre un trozo de madera: los nombres y nociones, productos de nuestra mente, no alcanzan la quiddidad de los entes sino sólo nos permiten aproximarnos a su esencia, estableciendo semejanzas. Por tanto, si nuestro conocimiento no alcanza la esencia de las creaturas, similitudes de Dios, menos aún a la quiddidad de su principio. Con todo, insistamos: todo conocimiento humano busca y nos permite aproximarnos en diverso grado y de manera negativa al principio.

En el desarrollo del *De beryllo*, Nicolás dedica a esta cuarta premisa sólo tres párrafos²⁸, realizando al mismo tiempo una crítica a los filósofos anteriores, como hemos adelantado. Ninguno de ellos tuvo en cuenta este principio, pues si lo hubiesen hecho, habrían descubierto “que nuestra mente, que construye los entes matemáticos, tiene más verdaderamente junto a sí todo lo que es de su oficio, que lo que es fuera de ella”²⁹. Lo mismo sucede con los entes reales y su principio.

Por consiguiente, la forma o figura tanto de los entes reales como de los de razón es más verdaderamente en su principio, -Dios o la mente humana-, que fuera de éste. El propio Cusano se anticipa a una posible mala interpretación; con esto no está defendiendo una posición idealista, sino todo lo contrario:

“la casa, que es hecha por el arte, tiene una figura más verdadera en la mente que en la madera. Pues la figura que se realiza en la madera es la figura mental, la idea o el ejemplar. [...] Pero no a causa de ello la casa que es de madera o sensible es más verdadera en la mente, aunque su figura sea allí más verdadera. Pues para el ser verdadero de la casa misma se requiere que ésta sea sensible en virtud del fin para el cual existe. Por lo tanto no puede tener una especie separada, como vio bien Aristóteles”³⁰.

²⁸ Cf. N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 55-57).

²⁹ N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 55): “mentem nostram, quae mathematicalia fabricat, ea quae sui sunt officii verius apud se habere quam sint extra ipsam”.

³⁰ N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 56): “domus, quae ab arte fit, habet veriore figuram in mente quam in lignis. Figura enim, quae in lignis fit, est mentalis figura, idea seu exemplar [...]. Sed propterea domus, quae est in lignis aut sensibilis, non est verius in mente, licet figura eius verior sit ibi. Nam ad verum esse ipsius domus requiritur quod sit sensibilis ob finem propter quem est. Ideo non potest habere speciem separatam, ut bene vidit Aristoteles”.

De ahí, su crítica a Platón y a los pitagóricos: del hecho que la figura o forma de los entes matemáticos (como el número y las figuras geométricas) sea más verdadera en la mente humana (su principio) que en la materia, no se sigue que éstos sean substancias existentes por sobre nuestra mente, ni principios de las cosas sensibles, sino simples entes de razón³¹. En síntesis, la forma de los entes de razón se encuentra sin defecto alguno sólo en su principio; por consiguiente, allí serán más verdaderamente que fuera de él, con excepción de aquellos entes de razón cuyo ser requiera existencia real, como la idea de casa: aunque su figura sólo pueda darse de manera perfecta en su causa, son más verdaderamente en lo sensible.

Consideremos ahora lo que ocurre con los entes reales. Dado que ellos no son hechos por nuestra mente, son más verdaderamente en lo sensible que en nuestro intelecto. No obstante, su figura es más verdaderamente aún en su principio hacedor, la mente divina, aunque no se encuentren de la misma manera que en lo sensible. El Cardenal nos ilustra ésto reflexionando acerca de un ente real:

“el fuego tiene más verdadero ser en su substancia sensible que en nuestro intelecto, en el que está en un concepto confuso sin la verdad natural. [...] Pero el fuego tiene un ser más verdadero en su hacedor, en quien es su causa adecuada y su razón. Y aunque no esté en el divino intelecto con las cualidades sensibles que nosotros sentimos en él, sin embargo no por ello es menos verdaderamente”³².

Las propiedades sensibles del fuego no son, -advierte Nicolás-, constitutivas de su esencia, sino resultado del ejercicio de sus operaciones sobre otros sensibles: “Por lo tanto, mientras esté desvinculado de este ejercicio y de este mundo no tiene necesidad de ellas, ni tampoco las apetece en el mundo inteligible, en el que no hay ninguna contrariedad”³³, defecto o limitación.

³¹ Cf. N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 56).

³² N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 57): “ignis verius esse habet in sensibili substantia sua quam in nostro intellectu, ubi est in confuso conceptu sine naturali veritate [...] Sed verius esse habet ignis in suo conditore, ubi est in sua adaequata causa et ratione. Et licet non sit in divino intellectu cum sensibilibus qualitativis, quas nos in ipso sentimus, tamen propterea non minus vere est”.

³³ N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 57): “Non habet igitur his opus, dum est ab hoc exercitio et de hoc mundo absolutus, neque eas appetit in mundo intelligibili, ubi nulla contrarietas”.

Ahora bien, podríamos preguntarnos, por qué Nicolás insiste tanto sobre dicho rasgo de la creatura, -que su forma resulte más verdadera en su principio que fuera de él-: pareciera querer mostrarnos la razón por la cual la finalidad última de toda creatura es su retorno al principio, donde sólo alcanza su figura perfecta. Por consiguiente, la reunión con su causa no implica para lo principiado la pérdida de la propia identidad, sino la realización de la misma.

Crear: volver semejante a sí o asimilar

Profundicemos entonces en el significado del acto de “crear” para el Cusano. Aunque el alcance del crear distinga a ambas mentes, -el crear de la mente divina concierne al ámbito ontológico y otorga su esencia a todo existente; en cambio, el de nuestra mente se efectúa a nivel cognoscitivo y sólo es capaz de aproximarse a su quiddidad estableciendo semejanzas, siempre aproximativas y perfectibles-, se trata de un mismo operar. A partir de la lectura del *De Genesi* (1447), en el cual se aborda el tema del origen del mundo, podemos concluir que crear significa en el pensamiento cusano volver semejante a sí, o asimilar.

En efecto, a fin de resaltar que Dios, la causa primera, no puede ser a partir de otro sino por sí, sobre toda diversidad y oposición, se lo llama lo “*idem ipsum*”³⁴. En tanto *idem ipsum* o identidad plena sólo es capaz de identificar o hacer lo idéntico. Con todo, lo *idem ipsum* es inmultiplicable en sí mismo. Por consiguiente, al crear, Dios identifica, produciendo lo semejante a sí, es decir, asimila: “toda identificación se encuentra en la asimilación”³⁵.

En consecuencia, “puede la creación o génesis ser dicha la misma asimilación de la entidad absoluta”, en tanto Dios “convoca, identificando a la nada o al no-ente hacia sí. De ahí que los santos llamaron a la creatura semejanza e imagen de Dios”³⁶. A fin de ilustrar la génesis del crear divino, Nicolás lo compara con el arte de soplar vidrio y producir vasos, o la enseñanza del maestro al discípulo mediante

³⁴ Cf. Nicolai de Cusa, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Opuscula I: De genesi* (h. IV, n. 144-145), ed. Paul Wilpert, Hamburgi, 1959. Seguimos la traducción aún no publicada de Jorge Machetta.

³⁵ N. de Cusa, *De gen.* (h. IV, n. 149): “omnis identificatio reperitur in assimilatione”.

³⁶ N. de Cusa, *De gen.* (h. IV, n. 149): “Potest igitur creatio seu genesis dici ipsa assimilatio entitatis absolutae [...] identificando vocat nihil aut non-ens ad se. Hinc sancti creaturam dei dixerunt similitudinem ac imaginem”. Cf. N. de Cusa, *De gen.* (h. IV, n. 150-152).

palabras vocales³⁷. A partir de ambas metáforas podemos comprender que Dios, al momento de crear, primero concibe la creación en su pensamiento, y luego la plasma a través de su hálito. Por otra parte, la imagen del mundo como libro escrito por Dios nos permite descubrir que, si bien la creación manifiesta a su causa, preserva a la vez su trascendencia³⁸.

Ahora bien, lo *idem ipsum* no podría identificar si no fuese Trinidad³⁹. De ahí que, “en todo lo creado, puesto que es asimilación, consideremos lo extrínseco, es decir, el llamado desde la nada, y lo intrínseco, es decir, la participación del verdadero ser, como si en la esencia de toda creatura fueran estos tres [aspectos]: la posibilidad por el llamado de la nada, la actualidad por medio de la participación de la fuerza divina, y el nexo de ambas”⁴⁰. Por ejemplo, en las creaturas animadas, la asimilación de la entidad absoluta puede verse en su cuerpo. No obstante, la expresión de la semejanza del creador reluce de manera más clara en su fuerza vivificante y sensible, que Dios les ha inspirado, pues es el modo en que éstas participan del verdadero ser⁴¹.

Entre las creaturas, asimilaciones del principio, el intelecto humano constituye el signo de lo *idem ipsum* absoluto, ya que cuando conoce, asimila, produciendo lo semejante a sí: “todo lo que es agente, porque es lo idéntico para sí mismo, identifica. En consecuencia, lo que es agente en el actuar representa la creación con cierta semejanza”⁴². Con más precisión, nuestro intelecto asimila o hace lo semejante a sí por medio de la razón, variadamente; por ejemplo, en lo visible de modo visible, en lo audible de modo audible, etc.⁴³. De ahí que, producto de los diversos modos de asimilación, surjan las diferentes clases de nociones. Éste es el sentido más específico del término “*assimilatio*”, el cual será retomado a lo largo de

³⁷ Cf. N. de Cusa, *De gen.* (h. IV, n. 163-169).

³⁸ Cf. N. de Cusa, *De gen.* (h. IV, n. 171-173).

³⁹ Cf. N. de Cusa, *De gen.* (h. IV, n. 177).

⁴⁰ N. de Cusa, *De gen.* (h. IV, n. 178): “in omni creato consideremus, cum sit assimilatio, extrinsecum, scilicet vocationem de nihilo, et intrinsecum, scilicet participationem veri esse, quasi in essentia omnis creaturae sint haec tria, possibilitas per vocationem de nihilo, actualitas per participationem divinae virtutis et nexus horum”.

⁴¹ Cf. N. de Cusa, *De gen.* (h. IV, n. 178).

⁴² N. de Cusa, *De gen.* (h. IV, n. 162): “omne agens, quia idem sibi ipsi, dentificare. Igitur omne agens in agendo quadam similitudine creationem repraesentat”. Cf. N. de Cusa, *De gen.* (h. IV, n. 187).

⁴³ N. de Cusa, *De gen.* (h. IV, n. 187).

toda su obra, y explicitado en *De mente*: el intelecto humano, al conocer, asimila y produce lo semejante a sí, reflejando al crear divino, el cual también es asimilación. En particular, dos aspectos del conocer asimilativo del intelecto humano se anticipan en *De genesi* y luego serán ampliados en el diálogo recién mencionado: como cualquier agente, el intelecto humano “participa la misma naturaleza trina y una, sin la cual no sería agente”⁴⁴, y todo conocimiento humano, en tanto asimilación de lo creado, busca en última instancia alcanzar al principio⁴⁵.

A imagen de Dios creador, quien produce lo semejante a sí, nuestra mente imita a su principio, en la medida de su posibilidades, cuando conoce y realiza las nociones y nombres, similitudes de sí misma. Ahora bien, dado que las nociones de la mente son semejanzas de la propia mente, con más precisión, de su operar, y la mente humana ejerce distintos tipos de funciones; la clase de noción que conciba estará determinada por el actuar que priorice. En tanto animadora del cuerpo, generará las nociones sensibles⁴⁶, de las cuales se sirven las artes mecánicas, la física y las conjeturas lógicas. En cambio, “no en cuanto inmersa en el cuerpo al cual anima, sino en cuanto es por sí mente”, es decir, “cuando toma en cuenta su inmutabilidad”; entonces, “realiza la asimilación de las formas, no en cuanto están inmersas en la materia, sino en cuanto son en sí y por sí, y concibe las quiddidades inmutables de las cosas, usándose a sí misma como instrumento”⁴⁷. En otras palabras, la operación de la mente que posibilita las nociones racionales ya no es la de animar al cuerpo, sino la de entender algo racionalmente, esto es, descubrir sus formas inmutables, que lo definen como tal. Sobre estas nociones se desarrollan las ciencias matemáticas, que, -a diferencia de las artes mecánicas y la física-, son “ciertas”⁴⁸, pues no se encuentran oscurecidas por la variabilidad de la materia. No obstante, lo sensible continúa siendo el estímulo inicial, en tanto nuestra mente “es incitada a estas asimilaciones abstractivas por medio de los fantasmas o imágenes de

⁴⁴ N. de Cusa, *De gen.* (h. IV, n. 177): “omne agens naturam ipsam trinam et unam participat, sine qua non esset agens”.

⁴⁵ Cf. N. de Cusa, *De gen.* (h. IV, n. 153).

⁴⁶ Cf. N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 102).

⁴⁷ N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 103): “mens nostra, non ut immersa corpori, quod animat, sed ut est mens per se, unibilis tamen corpori, dum respicit ad suam immutabilitatem, facit assimilationes formarum non ut sunt immersae materiae, sed ut sunt in se et per se, et immutabiles concipit rerum quidditates utens se ipsa pro instrumento sine spiritu aliquo organico”.

⁴⁸ N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 104): *scientias certas*.

las formas, las que extrae por las asimilaciones hechas en los órganos”⁴⁹. Empero, nuestra mente no intuye aún la verdad de todo por medio del develamiento de sus formas inmutables, sino únicamente alcanza la verdad de tal cosa en particular. De ahí que “la mente teniendo en cuenta su simplicidad, es decir, en cuanto es no sólo separada de la materia sino en cuanto es incomunicable a la materia, es decir, en tanto no unible a la manera de una forma, entonces utiliza esta simplicidad como instrumento, de modo que se asimile a todo, no sólo abstractamente fuera de la materia, sino en la simplicidad incomunicable a la materia”⁵⁰. Así intuye todo en su simplicidad, “no a la manera como una cosa es ésto y otra cosa ésto otro, sino como todo es uno y lo uno es todo”⁵¹. En suma, “aquella fuerza con la cual la mente, intuyendo su simplicidad, intuye todo en la simplicidad sin composición, puede denominarse inteligencia”⁵². La intuición de la presencia del principio en todo, y de manera eminente en ella misma, constituye la verdad más alta, que la mente humana puede alcanzar: “intuye que todo es uno, y que ella es la asimilación de aquel uno, y a través de ésta, hace las nociones acerca de lo uno, que es todas las cosas. Y así realiza las especulaciones teológicas, donde descansa como en el término de todas las nociones tan suavemente como en la más deleitable verdad de su vida”⁵³.

Estos tres modos de asimilación creativa de la mente humana reflejan al crear divino. Más aún, son posibilitados por Dios, quien otorga a la mente humana todo lo necesario para que efectúe tal acto creador, incluida la propia existencia y la del mundo, -unido a éste por medio de su cuerpo y sentidos-, y su ser de *imago Dei*, principio intelectual unitrino, dotado de juicio concreado y libre albedrío, por ende, capaz de elegir lo mejor para sí, la asimilación a su ejemplar. De ahí que Kremer

⁴⁹ N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 104): “Incitatur ad has assimilationes abstractivas per phantas mata seu imagines formarum, quas per assimilationes factas in organis deprehendit”.

⁵⁰ N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 105): “mens respiciendo ad suam simplicitatem, ut scilicet est non solum abstracta a materia, sed ut est materiae incommunicabilis seu modo formae inunibilis, tunc hac simplicitate utitur ut instrumento, ut non solum abstracte extra materiam, sed in simplicitate materiae incommunicabili se omnibus assimilet”.

⁵¹ N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 105): “non ut unum est hoc et aliud illud, sed ut omnia unum et unum omnia”.

⁵² N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 111): “vis illa, qua mens intuendo ad suam simplicitatem omnia absque compositione in simplicitate intuetur, intelligentia dici potest”.

⁵³ N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 106): “intuetur omnia unum et se illius unius assimilationem, per quam notiones facit de uno quod omnia. Et sic facit theologicas speculationes, ubi tamquam in fine omnium notionum quam suaviter ut in delectabilissima veritate vitae suae quiescit”.

advierta: “La asimilación [...] no se produce sólo por nosotros, sino está fundada en la semejanza dada por la procedencia de la *mens humana* de la *mens divina*”⁵⁴.

Con todo, sólo cuando nuestra mente intuye que todo es uno y que ella es la asimilación de aquel uno, actúa verdaderamente como “imagen viviente de Dios”⁵⁵, pues únicamente entonces está en condiciones de volverse con todo empeño hacia su ejemplar, y asimilarse a él⁵⁶. Por consiguiente, cada uno de los grados de asimilación de la mente humana pero especialmente este último nos llevan a la asimilación a Dios.

Comprendemos entonces la concepción antropológica/gnoseológica sintetizada en esta cuarta proposición del *De beryllo*: la *mens humana*, en tanto creadora asimilativa, es imagen de Dios, principio ontológico de todo; el conocer humano es una creación asimilativa de nuestra mente, cuyo alcance lo distingue del crear de la mente divina. Sin embargo, comparten un mismo operar: un volver semejante a sí lo distinto o asimilar. De ahí que, al ejercerlo, la *mens humana* sea conducida hasta su principio, en el cual sólo podrá alcanzar su plenitud.

Creatividad de la *mens humana* y subjetividad moderna

Finalicemos nuestra exposición retomando una cuestión largamente debatida en la filosofía, y que aún permanece sin resolverse: ¿es lícito ver en la concepción cusana de *mens humana*, principio intelectual creador, un antecedente para la subjetividad moderna? Uno de los primeros en sostener esta posición fue Ernst Cassirer, en su libro *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*⁵⁷. En contraposición, Hubert Benz, retomando a Hans Blumenberg, considera impropia tal interpretación del Filósofo alemán, en tanto la fuerza creadora de la mente humana

⁵⁴ Kremer, “Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion”, p. 39: “Die Angleichung [...] wird nicht durch uns allein geschaffen, sondern ist grundgelegt in der durch den Ursprung der *mens humana* aus der *mens divina* mitgegebenen Abbildlichkeit”. Cf. Kremer, “Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion”, pp. 33 y 29.

⁵⁵ N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 106): *viva imago dei*.

⁵⁶ Cf. N. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 106).

⁵⁷ E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, pp. 45-48.

en el pensar cusano no es autónoma, sino sirve al proyecto divino⁵⁸. Por el contrario, es decisivo, para la concepción cusana de “mente humana” y su creatividad, su “ser-fundado en (y su ser-referido a) Dios”⁵⁹.

Isabelle Mandrella ha señalado con mucha claridad, cuál es el núcleo de la presente discusión: “En correspondencia a los textos cusanos, la controversia transcurre en particular en el ámbito gnoseológico. La cuestión que está en el centro es, en qué medida se extiende la autonomía de la creatividad del hombre. ¿Se trata en esta productividad intelectual de una forma prekantiana de la vuelta copernicana, en tanto el mundo de los objetos es engendrado por el intelecto humano? ¿O se trata sólo de una adaptación del intelecto designada clásicamente como *adaequatio* al objeto siempre existente?”⁶⁰.

Sin duda, no puede afirmarse que la creatividad de la *mens* humana en el pensamiento cusano sea autosuficiente, como lo es el crear de la subjetividad moderna. Aunque la asimilación de la *mens* humana sea producto de su propia fuerza, tal capacidad creadora se funda en y nos ofrece una similitud del crear de la mente divina. En efecto, la fuerza asimilativa de nuestra mente es don y tarea a la vez, otorgada a nosotros a fin de que, al ejercer nuestro operar, descubramos, asumamos y realicemos nuestra identidad, ser *imago Dei* o asimilación de lo Uno, volviéndonos imágenes vivientes, que se empeñan en asimilarse cada vez más a su ejemplar.

⁵⁸ Cf. H. Benz, “Nikolaus von Kues: Initiator der Subjektivitätsphilosophie oder Seinsdenker?”, *Theologie und Philosophie* (1998): 196-224, p. 209, y H. Blumenberg, “Aspekte der Epochenswelle. Cusaner und Nolaner”, en H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, p. 91.

⁵⁹ H. Benz, “Nikolaus von Kues: Initiator der Subjektivitätsphilosophie oder Seinsdenker?”, p. 210: “Begründet-Sein in (und sein Bezogen-Sein auf) Gott”.

⁶⁰ I. Mandrella, *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Münster, Aschendorff, 2012, pp. 231-232: “In Entsprechung zu den cusanischen Textvorlagen verläuft die Kontroverse vornehmlich im erkenntnistheoretischen Bereich. Die im Zentrum stehende Frage ist die, wie weit die Autonomie der intellektuellen Kreativität des Menschen zu ziehen ist. Handelt es sich bei dieser intellektuellen Leistung um eine vorkantische Form der Kopernikanischen Wende, sofern die Welt der Gegenstände vom menschlichen Intellekt hervorgebracht wird? Oder geht es nur um eine klassisch als *adaequatio* bezeichnete Anpassung des Intellektes an den immer bereits vorhandenen Gegenstand?”.

Por consiguiente, a pesar de no alcanzar el grado de autonomía total de la subjetividad moderna, la creatividad de la *mens* humana la convierte no simplemente en la única *imago Dei* entre todo lo creado, -como ya habían señalado los Pensadores de la Patrística-, sino además, en una *viva imago Dei*, capaz de asimilarse ilimitadamente a su modelo; de ahí, su inmortalidad. En este sentido la mente humana participa, a su manera, de la infinitud de Dios, y anticiparía, en cierta forma, la subjetividad moderna.

**Las premisas de la ciencia enigmática.
Una breve introducción a *De beryllo* de Nicolás de Cusa**

Cecilia Rusconi
UBA-Conicet, Buenos Aires

Entre los años 1451 y 1456 Nicolás de Cusa mantuvo un fructífero intercambio epistolar con los monjes del monasterio benedictino de San Quirino, a orillas del lago Tegernsee, en el sur de Alemania. Esta correspondencia documenta las preocupaciones que motivaron algunas de sus obras. Así por ejemplo, entre el 15 de enero y el 12 de febrero de 1454 el abad de dicho monasterio, Kaspar Aindorffer, le escribe una carta a Nicolás, en la que le agradece por la dedicatoria a los monjes con la que comienza la obra cusana *De visione dei* y agrega que le renvía adjunta con la carta la obra *De pace fidei*, ya leída por ellos¹.

Asimismo expresa su deseo de recibir todavía las nuevas traducciones de Dionysio y de Eusebio, el *De beryllo* del propio Nicolás, el comentario de Mateo de Suecia al *Apocalipsis*, el *De visitatione Mariae* y el *De complementis mathematicis*, del que Nicolás les hablara un año antes en una carta del 14 de septiembre de 1453².

¹ Cf. Nicolai de Cusa *De visione Dei*. Edidit Adelaida Dorothea Riemann. XXXI, 133 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2000 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen VI). (h VI n. 1); Vansteenberghe, Edmond: *Autour de la docte ignorance - une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 14,2-4; Aschendorff Verlag, Münster 1915, pp. 119-20.

² E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance*, pp. 120-121: [...] Animat non mediocriter, sed et efficit plurimum audaces titulus ipse libelli *De visione dei*, qui quidem de manu paternitatis vestre talis extat: “ad abbatem et fratres in Tegernsee”, et premittitur “devotos” [...]. Dirigo rescriptos et relectos per fratres libellos *de visione dei* et *de pace fidei*, solita et humili confidencia petens alios nobis cum presentibus transmitti, scilicet: librorum Dyonisij novam translationem, similiter libros Eusebij noviter in latinum translatos, et specialiter mustum berillum, ut videamus in docta ignorancia et alibi que multis obscura videntur, precipue de coincidencia contradictoriorum, de spera infinita, etc. Optamus eciam habere Matheum de Suecia super appokalipsim (et) complementum dyalogi super Magnificat, *De visitatione Mariae* [...] *De complementis quoque mathematicis* nondum vidimus [...].

Pero el abad enfatiza especialmente la necesidad de recibir el opúsculo acerca de la lente: *De beryllo*. Si bien Nicolás había prometido enviar este opúsculo a la brevedad, la conclusión de la obra se hace esperar todavía cuatro años, hasta 1458.

En esta breve exposición tengo la intención de presentar una interpretación de *De beryllo* y –al mismo tiempo– de la noción cusana de “ciencia enigmática”, a través de las premisas que dirigen esta obra. Antes de concentrarme en ello consideraré algunas cuestiones generales.

La correspondencia con los monjes permite sostener, como lo hace Kurt Flasch, que *De beryllo* tiene fundamentalmente una función pedagógica³; que es, más precisamente, un desarrollo más completo de una explicación anterior, a saber: aquélla que se daba en la obra sobre los complementos teológicos, *De theologicis complementis*, y continuaba en *De visione dei*, la cual encuentra a su vez sus raíces en *De docta ignorantia* I.

En efecto, el problema de la interpretación de la teología del Areopagita, sobre la que el Cusano pretendió responder a los monjes con *De theologicis complementis* y *De visione dei*, parece seguir mostrándose difícil de comprender. Para ayudar a palear la dificultad, *De beryllo* propone un método práctico, al cual el Cusano anuncia con las siguientes palabras: “De donde, a fin de exponer con la mayor claridad posible dicho concepto al lector, pondré en sus manos el espejo y el enigma – *speculo et aenigmate* –, para que el débil intelecto de cada cual se auxilie y se oriente en lo más supremo de lo que puede saberse [...]”⁴.

³ Cf. K. Flasch, Nikolaus Cusanus, München, 2001 pp. 16.

⁴ El pasaje completo reza: Nicolai de Cusa *De Beryllo*. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt Iohannes Gerhardus Senger et Carolus Bormann. XXXIV, 148 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1988 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen XI, Fasciculus 1). (h XI n. 1): “Unde ut quam clare legenti conceptum depromam, speculum et aenigma subiciam, quo se infirmus cuiusque intellectus in ultimo scibilibus iuvet et dirigat, et graviores doctissimorum in difficilibus ponam paucas sententias et opiniones, ut applicato speculo et aenigmate visione intellectuali iudex fias, quantum quisque propinquius ad veritatem accedat. Et quamvis videatur libellus iste brevis, tamen dat sufficientem praxim, quomodo ex aenigmate ad visionem in omni altitudine possit pertingi”. Cito la traducción aún inédita de J. M. Machetta.

El eje de toda la obra está puesto en la misma metáfora analizada en *De visione dei*, a saber: la vista sensible. El argumento tiene en esta nueva versión la siguiente forma: el intelecto es débil – *infirmus* –. Por esa razón necesita algo que lo fortalezca i.e. algo que contrarreste su debilidad. Así como el ojo necesita de una lente para ver lo que por sí mismo no alcanza a ver, el intelecto puede hacerse también de alguna ayuda que haga las veces de lente para inteligir aquello que sin ella le resulta ininteligible.

El Cusano describe la lente intelectual con estas palabras: “El berilo es una piedra brillante, blanca y transparente. Se le da forma cóncava y a la vez convexa, y quien ve por medio de ella alcanza lo que previamente era invisible. Si el berilo intelectual, que posee la forma máxima y a la vez mínima, se adapta a los ojos del intelecto, por su intermedio se alcanza el principio indivisible de todas las cosas”⁵.

Así como la lente que debe adaptarse al ojo tiene forma a la vez cóncava y convexa, la lente que debe adaptarse al intelecto posee la forma a la vez máxima y mínima. En otras palabras, la lente que debe utilizar el intelecto es la idea de la coincidencia de los opuestos, desarrollada ya por Nicolás en *De docta ignorantia* I.

La propuesta de *De beryllo* es en esencia la siguiente: partiendo del hecho de que el intelecto humano no conoce el principio de manera directa, sino a través de símbolos –*aenigmata* –, se intenta desarrollar la manera óptima de emplearlos.

⁵ De beryl. (h XI/1n. 3): Beryllus lapis est lucidus, albus et transparens. Cui datur forma concava pariter et convexa, et per ipsum videns attingit prius invisibile. Intellectualibus oculis si intellectualis beryllus, qui formam habeat maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius medium attingitur indivisibile omnium principium. Las imágenes de piedras preciosas son recurrentes en el Cusano. Además del berilo aparecen por ejemplo el diamante en *De mente* y el rubí en *De non aliud*. La descripción del berilo pudo encontrarla Nicolás en Alberto Magno, Liber Mineralium II, tract. 2 c. 2. Probablemente tanto Alberto como Nicolás de Cusa hayan entendido bajo el término *beryllus* el cristal de roca. En efecto, si bien lo que hoy se conoce como berilo es incoloro en estado puro, a menudo se lo encuentra coloreado por impurezas, siendo posibles los colores verde, azul, amarillo, rojo y blanco. Acerca del tema cf. Schwaetzer, Harald / Glas, Maximilian: Beryll, Diamant, Karfunkel. Edelsteine im Werk des Nicolaus Cusanus, Litterae Cusanae 4,2 (2004), pp. 79-90; H. Schwaetzer, „El carbúnculo“, Machetta, Jorge Maria (Hg.): Nicolás de Cusa: Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define, Buenos Aires 2008, pp. 296-303.

La propuesta es en gran medida metódica; Nicolás no pretende enunciar en esta obra una tesis nueva respecto de lo ya enunciado en obras anteriores, sino explicar más claramente cómo hay que hacer para entender esas mismas tesis ya enunciadas. Esta metodología constituiría una *praxis* para el intelecto a la que denominará ciencia enigmática – *aenigmatica scientia* –.

Ahora bien, las palabras “espejo” y “enigma” refieren evidentemente a la primera carta de Pablo a los Corintios: “Pues ahora vemos a través de un espejo en el enigma, pero entonces <veremos> cara a cara”⁶.

En toda la obra el término *speculum* se encuentra 6 veces. Excepto por la última mención, que constituye una imagen de la participación que el propio Nicolás rechaza⁷, todos los casos se dan en el contexto de la sentencia paulina⁸.

Por su parte, el término *aenigma* aparece 36 veces en la misma obra, referido o bien a la misma sentencia paulina o bien a ejemplos tomados de la matemática⁹.

Básicamente puede decirse que en este contexto un enigma es un símbolo i.e. una imagen de alguna clase que se utiliza para expresar otra idea. La obra cusana se encuentra repleta de enigmas de diversa índole. Sin embargo, cuando en *De beryllo* se describe la “praxis basada en los enigmas” i.e. la ciencia enigmática, los cinco ejemplos a los que se denomina *aenigmata* son exclusivamente de carácter matemático.

⁶ 1 Corinth. 13, 12: “Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem”.

⁷ *De beryl.* (h XI n. 58): “quomodo hoc accipi possit, scilicet ipsum intellectum in omni specie resplendere, non enim modo quo una facies in multis speculis, sed ut una infinita magnitudo in variis finitis magnitudinibus et in qualibet totaliter”.

⁸ Cf. *De beryl.* (h XI/1n. 1; 9; 15; 53).

⁹ Entre las expresiones en las que *aenigma* se refiere inequívocamente a ejemplos matemáticos pueden contarse: *De beryl.* (h XI/1n. 21): “Adhuc alio aenigmate per doctrinam [...]. Unum seu monas est simplicius puncto”; *De beryl.* (h XI/1n. 23): “De hac consideratione puncti et corporis te eleva ad similitudinem veritatis et universi et in clariore aenigmate”; *De beryl.* (h XI/1n. 32): “Et in aenigmate quemadmodum de angulis inquire”; *De beryl.* (h XI/1n. 33): “Et capio aenigma et intueor a c b angulum et considero c punctum primum principium anguli et lineas c a et c b secundum principium”; *De beryl.* (h XI/1n. 63): “Ecce quam propinquum est aenigma, quod versatur circa numeros capiendi numeros pro proportionem seu habitudine, quae habitudo in numeris fit sensibilis sicut triangulus in superficie seu quantitate [...] in aenigmate quantitatis discretas [...]”.

Con todo es difícil imaginar cómo debe llevarse a cabo la empresa de aplicar la lente al intelecto. Nicolás promete ofrecer las instrucciones de tal aplicación, para lo cual se sirve de cuatro premisas. A continuación las presento en forma resumida:

1. “Conviene que, en primer lugar, consideres que lo uno es el primer principio y se llama, según Anaxágoras, intelecto, del cual todo es llevado al ser a fin de que el mismo se manifieste <...>”¹⁰.

2. “En segundo lugar, has de saber que aquello que no es ni verdadero ni similar a lo verdadero no existe. Ahora bien, todo lo que existe, existe en lo otro de distinta manera que en sí. Ya que existe en sí en cuanto es en su ser verdadero; en cambio existe en lo otro en cuanto es en su ser similar a lo verdadero <...>”¹¹.

3, “En tercer lugar, tomarás nota del dicho de Protágoras: el hombre es medida de todas las cosas. Pues con el sentido mide lo sensible; con el intelecto, lo inteligible; y lo que está por sobre lo inteligible lo alcanza en el exceso <...>. De donde el hombre encuentra en sí mismo, como si fuese en una razón mensurante, todo lo creado”¹².

4. “En cuarto lugar, advierte que Hermes Trismegisto dice que el hombre es un segundo dios. Pues así como dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de la misma manera el hombre es creador de los entes racionales y de las formas artificiales, que no son sino similitudes de su propio intelecto, de la misma forma que las creaturas de Dios son similitudes del intelecto divino <...>. De donde mide a su intelecto por medio de la potencia de sus obras y a partir de esto mide al

¹⁰ *De beryl.* (h XI/1n. 4): “Oportet te primum attendere unum esse primum principium, et id nominatur secundum Anaxagoram intellectus, a quo omnia in esse prodeunt, ut se ipsum manifestet”.

¹¹ *De beryl.* (h XI/1n. 5): “Secundo scias, quomodo id, quod non est verum neque verisimile, non est. Omne autem quod est aliter est in alio quam in se. Est enim in se ut in suo vero esse, in alio autem ut in suo esse verisimili [...]”.

¹² *De beryl.* (h XI/1n. 6): “Tertio notabis dictum Protagorae hominem esse rerum mensuram. Nam cum sensu mensurat sensibilia, cum intellectu intelligibilia, et quae sunt supra intelligibilia in excessu attingit [...]. Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata”.

intelecto divino, a la manera como la verdad es medida por medio de la imagen. Y esta es la ciencia enigmática”¹³.

Vale tener en cuenta que mientras las dos primeras premisas son de orden ontológico i.e. se refieren al principio y a lo principiado respectivamente, las premisas 3 y 4 son, por su parte, de orden antropológico i.e. se refieren para Nicolás a dos características esenciales del hombre, a saber: su carácter de *mensura rerum* y de *secundus deus*.

Los enigmas que se presentan a lo largo de la obra se relacionan principalmente, y de acuerdo con el proyecto cusano, tanto con la primera de las premisas –puesto que lo que quiere “verse” es el principio primero– como con la segunda, ya que ésta afirma que cualquier cosa que exista, tendrá que ser o bien el principio –verdad– o bien similitud del principio –vero-similitud–. Sólo un enigma se aboca a modo de corolario a la tercera premisa. Por último, la cuarta premisa no es tematizada en ninguno de los enigmas propuestos. Esta ausencia abre la pregunta por la función de esta última premisa en el contexto de la obra. En lo que sigue haré un breve análisis de ella.

La fuente que ofrece Nicolás, a saber: Hermes Trismegisto, corresponde al tratado *Asclepius*, un escrito sobre la revelación de Hermes a su discípulo Asclepio, que nos ha llegado a través de la tradición de las obras filosóficas de Apuleyo¹⁴. Lo que se encuentra en el tratado hermético es lo siguiente: “oh Asclepio, magnífico milagro es el hombre, un animal que ha de ser adorado y honrado. Pues éste se dirige hacia la naturaleza divina, como si él mismo fuera un dios”¹⁵. El texto cusano correspondiente a la cuarta premisa es algo más complejo.

¹³ *De beryl.* (h XI/1n. 7): “Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines [...]. Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est aenigmatica scientia”.

¹⁴ Cf. P. Arfé, *Cusanus-Texte*: III. Marginalien: 5. Apuleius. Hermes Trismegistus. Aus Codex Bruxellensis 10054-56, hg. und erläutert von Pasquale Arfé, Heidelberg 2004, p. 28.

¹⁵ C. Moreschini, *Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, In aedibus K.G. Saur, 2001: “Magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit,

Según da a entender, **(i)** que el hombre es un segundo dios significa que tiene, como Dios, la capacidad de crear. Por supuesto ésta es para el caso del hombre una capacidad disminuida. El hombre no crea lo mismo que Dios. Mientras Dios crea entes reales naturales, el hombre sólo puede crear entes racionales i.e. conceptos, o formas artificiales e.g. una casa.

En segundo lugar **(ii)** se afirma que entre el hombre – en cuanto principio creativo – y sus propias creaciones existe una relación de similitud. Como se ha visto en la segunda premisa que Nicolás propone en *De beryllo*, tal es también la relación que hay entre el principio ontológico y lo principiado i.e. entre Dios y sus creaciones. De esta manera se da entre el hombre y lo que él crea la misma relación que se da entre Dios y sus creaturas. En otros términos, hay en ambos casos una relación de *complicatio* – *explicatio* entre el principio creativo y lo creado por ese principio i.e. que el principio creativo se despliega en aquello que él mismo crea¹⁶.

Según sigue el texto **(iii)** la creatividad humana se asienta en el intelecto. En este sentido, es el intelecto lo que diferencia al hombre de los animales. – A partir del paso anterior (ii) – se puede afirmar que entonces el intelecto humano es la similitud del intelecto divino, lo cual es lo mismo que afirmar que la capacidad creativa humana es similar a la capacidad creativa divina.

En cuarto lugar, si existe una relación de similitud entre la creatura y su principio creador (ii) y existe también una relación entre ambos principios creadores (iii), entonces **(iv)** las creaciones humanas constituyen una similitud de segundo orden respecto del primer principio i.e. que son las similitudes de las similitudes del intelecto divino.

Ahora bien, el hecho de que las creaciones constituyan (ii) las similitudes del propio intelecto le permite al hombre **(v)** conocerse a sí mismo a través de sus obras. En términos cusanos: “medirse en la potencia de sus obras”.

quasi ipse sit deus” (Traducción provisoria del grupo UBACyT de la FFyL de la Universidad de Buenos Aires). Cf. P. Arfé, *Cusanus Texte III*. p. 108.

¹⁶ Sobre esta idea cf. G. Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova 1958, p. 247 ss.

A su vez, puesto que (iii) entre él y el principio primero también hay una relación de similitud, este conocimiento de sí mismo le permite **(vi)** alcanzar (indirectamente) cierto conocimiento de Dios.

A este proceso que consiste en (v) conocerse a través de las propias obras y (vi) por medio de tal autoconocimiento conocer indirectamente a Dios, Nicolás lo denomina: ciencia enigmática.

El mecanismo de la *praxis* propuesta en la obra i.e. el funcionamiento de la ciencia enigmática se explica suficientemente en **v** y **vi**. En efecto, el proceso de la ciencia enigmática parece tener lugar en dos pasos. El primero de estos pasos (v) consiste en la búsqueda del autoconocimiento: conocerse a sí mismo a través de la propia creación. El segundo paso (vi) consiste en reconocerse a sí mismo como similitud del principio ontológico.

Este mecanismo en dos pasos se fundamenta en los fragmentos anteriores, a los que he señalado en mi reconstrucción como los puntos **i** a **iv**. En efecto, si en **v** y **vi** se encuentra la descripción de la ciencia enigmática como tal, de **i** a **iv** se encuentra la descripción del concepto de *secundus deus*¹⁷.

De esta manera, si bien la cuarta premisa permanece ausente del desarrollo de los ejercicios enigmáticos que Nicolás presenta en la obra, aporta por otro nada menos que el contenido metafísico que dará sustento epistémico a la ciencia enigmática, en cuanto método para especular el infinito a través de ejemplos matemáticos. Efectivamente, la noción cusana de *secundus deus* respresenta la concepción del hombre como *imago dei* desde el punto de vista de su capacidad creadora. Sólo a partir de esta concepción que establece un puente entre ambos principios creadores puede darse sustento epistémico a la ciencia enigmática cusana.

¹⁷ Cf. e.g. Sermo XXII (h XVII n. 25): “Hic considera, quo modo Verbum est omnis ars, forma ac ratio. Recurre ad similitudinem artis nostrae, quae in nobis est: Quo modo in verbo mentis, quod est ars, complicantur artificata eius, et quo modo ars nostra in sua simplicitate supra tempus et divisionem complicat artificata et ipsa artificata complicatam artem explicant. Auch: De mente (h V n. 62): Coclear extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar. Nam etsi statuarius aut pictor trahat exemplaria a rebus, quas figurare satagit, non tamen ego, qui ex lignis cocleana et scutellas et ollas ex luto educo. Non enim in hoc imitor figuram cuiuscumque rei naturalis. Tales enim formae cocleares, scutellares et ollares sola humana arte perficiuntur. Unde ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creaturarum et in hoc infinitae arti similior”.

Las premisas de la ciencia enigmática. Una breve introducción a *De beryllo* de Nicolás de Cusa

Cecilia Rusconi
UBA-Conicet, Buenos Aires

Entre los años 1451 y 1456 Nicolás de Cusa mantuvo un fructífero intercambio epistolar con los monjes del monasterio benedictino de San Quirino, a orillas del lago Tegernsee, en el sur de Alemania. Esta correspondencia documenta las preocupaciones que motivaron algunas de sus obras. Así por ejemplo, entre el 15 de enero y el 12 de febrero de 1454 el abad de dicho monasterio, Kaspar Aindorffer, le escribe una carta a Nicolás, en la que le agradece por la dedicatoria a los monjes con la que comienza la obra cusana *De visione dei* y agrega que le renvía adjunta con la carta la obra *De pace fidei*, ya leída por ellos¹.

Asimismo expresa su deseo de recibir todavía las nuevas traducciones de Dionysio y de Eusebio, el *De beryllo* del propio Nicolás, el comentario de Mateo de Suecia al *Apocalipsis*, el *De visitatione Mariae* y el *De complementis mathematicis*, del que Nicolás les hablara un año antes en una carta del 14 de septiembre de 1453².

¹ Cf. Nicolai de Cusa *De visione Dei*. Edidit Adelaida Dorothea Riemann. XXXI, 133 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2000 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen VI). (h VI n. 1); Vansteenberghe, Edmond: *Autour de la docte ignorance - une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 14,2-4; Aschendorff Verlag, Münster 1915, pp. 119-20.

² E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance*, pp. 120-121: [...] Animat non mediocriter, sed et efficit plurimum audaces titulus ipse libelli *De visione dei*, qui quidem de manu paternitatis vestre talis extat: “ad abbatem et fratres in Tegernsee”, et premittitur “devotos” [...]. Dirigo rescriptos et relectos per fratres libellos *de visione dei* et *de pace fidei*, solita et humili confidencia petens alios nobis cum presentibus transmitti, scilicet: librorum Dyonisij novam translationem, similiter libros Eusebij noviter in latinum translatos, et specialiter mustum berillum, ut videamus in docta ignorancia et alibi que multis obscura videntur, precipue de coincidencia contradictiorum, de spera infinita, etc. Optamus eciam habere Matheum de Suecia super appokalipsim (et) complementum dyalogi super Magnificat, *De visitatione Mariae* [...] *De complementis quoque mathematicis* nondum vidimus [...].

Pero el abad enfatiza especialmente la necesidad de recibir el opúsculo acerca de la lente: *De beryllo*. Si bien Nicolás había prometido enviar este opúsculo a la brevedad, la conclusión de la obra se hace esperar todavía cuatro años, hasta 1458.

En esta breve exposición tengo la intención de presentar una interpretación de *De beryllo* y –al mismo tiempo– de la noción cusana de “ciencia enigmática”, a través de las premisas que dirigen esta obra. Antes de concentrarme en ello consideraré algunas cuestiones generales.

La correspondencia con los monjes permite sostener, como lo hace Kurt Flasch, que *De beryllo* tiene fundamentalmente una función pedagógica³; que es, más precisamente, un desarrollo más completo de una explicación anterior, a saber: aquélla que se daba en la obra sobre los complementos teológicos, *De theologicis complementis*, y continuaba en *De visione dei*, la cual encuentra a su vez sus raíces en *De docta ignorantia* I.

En efecto, el problema de la interpretación de la teología del Areopagita, sobre la que el Cusano pretendió responder a los monjes con *De theologicis complementis* y *De visione dei*, parece seguir mostrándose difícil de comprender. Para ayudar a palear la dificultad, *De beryllo* propone un método práctico, al cual el Cusano anuncia con las siguientes palabras: “De donde, a fin de exponer con la mayor claridad posible dicho concepto al lector, pondré en sus manos el espejo y el enigma – *speculo et aenigmate* –, para que el débil intelecto de cada cual se auxilie y se oriente en lo más supremo de lo que puede saberse [...]”⁴.

³ Cf. K. Flasch, Nikolaus Cusanus, München, 2001 pp. 16.

⁴ El pasaje completo reza: Nicolai de Cusa *De Beryllo*. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt Iohannes Gerhardus Senger et Carolus Bormann. XXXIV, 148 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1988 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen XI, Fasciculus 1). (h XI n. 1): “Unde ut quam clare legenti conceptum depromam, speculum et aenigma subiciam, quo se infirmus cuiusque intellectus in ultimo scibilibus iuvet et dirigat, et graviores doctissimorum in difficilibus ponam paucas sententias et opiniones, ut applicato speculo et aenigmate visione intellectuali iudex fias, quantum quisque propinquius ad veritatem accedat. Et quamvis videatur libellus iste brevis, tamen dat sufficientem praxim, quomodo ex aenigmate ad visionem in omni altitudine possit pertingi”. Cito la traducción aún inédita de J. M. Machetta.

El eje de toda la obra está puesto en la misma metáfora analizada en *De visione dei*, a saber: la vista sensible. El argumento tiene en esta nueva versión la siguiente forma: el intelecto es débil – *infirmus* –. Por esa razón necesita algo que lo fortalezca i.e. algo que contrarreste su debilidad. Así como el ojo necesita de una lente para ver lo que por sí mismo no alcanza a ver, el intelecto puede hacerse también de alguna ayuda que haga las veces de lente para inteligir aquello que sin ella le resulta ininteligible.

El Cusano describe la lente intelectual con estas palabras: “El berilo es una piedra brillante, blanca y transparente. Se le da forma cóncava y a la vez convexa, y quien ve por medio de ella alcanza lo que previamente era invisible. Si el berilo intelectual, que posee la forma máxima y a la vez mínima, se adapta a los ojos del intelecto, por su intermedio se alcanza el principio indivisible de todas las cosas”⁵.

Así como la lente que debe adaptarse al ojo tiene forma a la vez cóncava y convexa, la lente que debe adaptarse al intelecto posee la forma a la vez máxima y mínima. En otras palabras, la lente que debe utilizar el intelecto es la idea de la coincidencia de los opuestos, desarrollada ya por Nicolás en *De docta ignorantia* I.

La propuesta de *De beryllo* es en esencia la siguiente: partiendo del hecho de que el intelecto humano no conoce el principio de manera directa, sino a través de símbolos –*aenigmata* –, se intenta desarrollar la manera óptima de emplearlos.

⁵ De beryl. (h XI/1n. 3): Beryllus lapis est lucidus, albus et transparens. Cui datur forma concava pariter et convexa, et per ipsum videns attingit prius invisibile. Intellectualibus oculis si intellectualis beryllus, qui formam habeat maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius medium attingitur indivisibile omnium principium. Las imágenes de piedras preciosas son recurrentes en el Cusano. Además del berilo aparecen por ejemplo el diamante en *De mente* y el rubí en *De non aliud*. La descripción del berilo pudo encontrarla Nicolás en Alberto Magno, Liber Mineralium II, tract. 2 c. 2. Probablemente tanto Alberto como Nicolás de Cusa hayan entendido bajo el término *beryllus* el cristal de roca. En efecto, si bien lo que hoy se conoce como berilo es incoloro en estado puro, a menudo se lo encuentra coloreado por impurezas, siendo posibles los colores verde, azul, amarillo, rojo y blanco. Acerca del tema cf. Schwaetzer, Harald / Glas, Maximilian: Beryll, Diamant, Karfunkel. Edelsteine im Werk des Nicolaus Cusanus, Litterae Cusanae 4,2 (2004), pp. 79-90; H. Schwaetzer, „El carbúnculo“, Machetta, Jorge Maria (Hg.): Nicolás de Cusa: Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define, Buenos Aires 2008, pp. 296-303.

La propuesta es en gran medida metódica; Nicolás no pretende enunciar en esta obra una tesis nueva respecto de lo ya enunciado en obras anteriores, sino explicar más claramente cómo hay que hacer para entender esas mismas tesis ya enunciadas. Esta metodología constituiría una *praxis* para el intelecto a la que denominará ciencia enigmática – *aenigmatica scientia* –.

Ahora bien, las palabras “espejo” y “enigma” refieren evidentemente a la primera carta de Pablo a los Corintios: “Pues ahora vemos a través de un espejo en el enigma, pero entonces <veremos> cara a cara”⁶.

En toda la obra el término *speculum* se encuentra 6 veces. Excepto por la última mención, que constituye una imagen de la participación que el propio Nicolás rechaza⁷, todos los casos se dan en el contexto de la sentencia paulina⁸.

Por su parte, el término *aenigma* aparece 36 veces en la misma obra, referido o bien a la misma sentencia paulina o bien a ejemplos tomados de la matemática⁹.

Básicamente puede decirse que en este contexto un enigma es un símbolo i.e. una imagen de alguna clase que se utiliza para expresar otra idea. La obra cusana se encuentra repleta de enigmas de diversa índole. Sin embargo, cuando en *De beryllo* se describe la “praxis basada en los enigmas” i.e. la ciencia enigmática, los cinco ejemplos a los que se denomina *aenigmata* son exclusivamente de carácter matemático.

⁶ 1 Corinth. 13, 12: “Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem”.

⁷ *De beryl.* (h XI n. 58): “quomodo hoc accipi possit, scilicet ipsum intellectum in omni specie resplendere, non enim modo quo una facies in multis speculis, sed ut una infinita magnitudo in variis finitis magnitudinibus et in qualibet totaliter”.

⁸ Cf. *De beryl.* (h XI/1n. 1; 9; 15; 53).

⁹ Entre las expresiones en las que *aenigma* se refiere inequívocamente a ejemplos matemáticos pueden contarse: *De beryl.* (h XI/1n. 21): “Adhuc alio aenigmate per doctrinam [...]. Unum seu monas est simplicius puncto”; *De beryl.* (h XI/1n. 23): “De hac consideratione puncti et corporis te eleva ad similitudinem veritatis et universi et in clariore aenigmate”; *De beryl.* (h XI/1n. 32): “Et in aenigmate quemadmodum de angulis inquire”; *De beryl.* (h XI/1n. 33): “Et capio aenigma et intueor a c b angulum et considero c punctum primum principium anguli et lineas c a et c b secundum principium”; *De beryl.* (h XI/1n. 63): “Ecce quam propinquum est aenigma, quod versatur circa numeros capiendi numeros pro proportionem seu habitudine, quae habitudo in numeris fit sensibilis sicut triangulus in superficie seu quantitate [...] in aenigmate quantitatis discretas [...]”.

Con todo es difícil imaginar cómo debe llevarse a cabo la empresa de aplicar la lente al intelecto. Nicolás promete ofrecer las instrucciones de tal aplicación, para lo cual se sirve de cuatro premisas. A continuación las presento en forma resumida:

1. “Conviene que, en primer lugar, consideres que lo uno es el primer principio y se llama, según Anaxágoras, intelecto, del cual todo es llevado al ser a fin de que el mismo se manifieste <...>”¹⁰.

2. “En segundo lugar, has de saber que aquello que no es ni verdadero ni similar a lo verdadero no existe. Ahora bien, todo lo que existe, existe en lo otro de distinta manera que en sí. Ya que existe en sí en cuanto es en su ser verdadero; en cambio existe en lo otro en cuanto es en su ser similar a lo verdadero <...>”¹¹.

3, “En tercer lugar, tomarás nota del dicho de Protágoras: el hombre es medida de todas las cosas. Pues con el sentido mide lo sensible; con el intelecto, lo inteligible; y lo que está por sobre lo inteligible lo alcanza en el exceso <...>. De donde el hombre encuentra en sí mismo, como si fuese en una razón mensurante, todo lo creado”¹².

4. “En cuarto lugar, advierte que Hermes Trismegisto dice que el hombre es un segundo dios. Pues así como dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de la misma manera el hombre es creador de los entes racionales y de las formas artificiales, que no son sino similitudes de su propio intelecto, de la misma forma que las creaturas de Dios son similitudes del intelecto divino <...>. De donde mide a su intelecto por medio de la potencia de sus obras y a partir de esto mide al

¹⁰ *De beryl.* (h XI/1n. 4): “Oportet te primum attendere unum esse primum principium, et id nominatur secundum Anaxagoram intellectus, a quo omnia in esse prodeunt, ut se ipsum manifestet”.

¹¹ *De beryl.* (h XI/1n. 5): “Secundo scias, quomodo id, quod non est verum neque verisimile, non est. Omne autem quod est aliter est in alio quam in se. Est enim in se ut in suo vero esse, in alio autem ut in suo esse verisimili [...]”.

¹² *De beryl.* (h XI/1n. 6): “Tertio notabis dictum Protagorae hominem esse rerum mensuram. Nam cum sensu mensurat sensibilia, cum intellectu intelligibilia, et quae sunt supra intelligibilia in excessu attingit [...]. Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata”.

intelecto divino, a la manera como la verdad es medida por medio de la imagen. Y esta es la ciencia enigmática”¹³.

Vale tener en cuenta que mientras las dos primeras premisas son de orden ontológico i.e. se refieren al principio y a lo principiado respectivamente, las premisas 3 y 4 son, por su parte, de orden antropológico i.e. se refieren para Nicolás a dos características esenciales del hombre, a saber: su carácter de *mensura rerum* y de *secundus deus*.

Los enigmas que se presentan a lo largo de la obra se relacionan principalmente, y de acuerdo con el proyecto cusano, tanto con la primera de las premisas –puesto que lo que quiere “verse” es el principio primero– como con la segunda, ya que ésta afirma que cualquier cosa que exista, tendrá que ser o bien el principio –verdad– o bien similitud del principio –vero-similitud–. Sólo un enigma se aboca a modo de corolario a la tercera premisa. Por último, la cuarta premisa no es tematizada en ninguno de los enigmas propuestos. Esta ausencia abre la pregunta por la función de esta última premisa en el contexto de la obra. En lo que sigue haré un breve análisis de ella.

La fuente que ofrece Nicolás, a saber: Hermes Trismegisto, corresponde al tratado *Asclepius*, un escrito sobre la revelación de Hermes a su discípulo Asclepio, que nos ha llegado a través de la tradición de las obras filosóficas de Apuleyo¹⁴. Lo que se encuentra en el tratado hermético es lo siguiente: “oh Asclepio, magnífico milagro es el hombre, un animal que ha de ser adorado y honrado. Pues éste se dirige hacia la naturaleza divina, como si él mismo fuera un dios”¹⁵. El texto cusano correspondiente a la cuarta premisa es algo más complejo.

¹³ *De beryl.* (h XI/1n. 7): “Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines [...]. Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est aenigmatica scientia”.

¹⁴ Cf. P. Arfé, *Cusanus-Texte*: III. Marginalien: 5. Apuleius. Hermes Trismegistus. Aus Codex Bruxellensis 10054-56, hg. und erläutert von Pasquale Arfé, Heidelberg 2004, p. 28.

¹⁵ C. Moreschini, *Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, In aedibus K.G. Saur, 2001: “Magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit,

Según da a entender, **(i)** que el hombre es un segundo dios significa que tiene, como Dios, la capacidad de crear. Por supuesto ésta es para el caso del hombre una capacidad disminuida. El hombre no crea lo mismo que Dios. Mientras Dios crea entes reales naturales, el hombre sólo puede crear entes racionales i.e. conceptos, o formas artificiales e.g. una casa.

En segundo lugar **(ii)** se afirma que entre el hombre – en cuanto principio creativo – y sus propias creaciones existe una relación de similitud. Como se ha visto en la segunda premisa que Nicolás propone en *De beryllo*, tal es también la relación que hay entre el principio ontológico y lo principiado i.e. entre Dios y sus creaciones. De esta manera se da entre el hombre y lo que él crea la misma relación que se da entre Dios y sus creaturas. En otros términos, hay en ambos casos una relación de *complicatio* – *explicatio* entre el principio creativo y lo creado por ese principio i.e. que el principio creativo se despliega en aquello que él mismo crea¹⁶.

Según sigue el texto **(iii)** la creatividad humana se asienta en el intelecto. En este sentido, es el intelecto lo que diferencia al hombre de los animales. – A partir del paso anterior (ii) – se puede afirmar que entonces el intelecto humano es la similitud del intelecto divino, lo cual es lo mismo que afirmar que la capacidad creativa humana es similar a la capacidad creativa divina.

En cuarto lugar, si existe una relación de similitud entre la creatura y su principio creador (ii) y existe también una relación entre ambos principios creadores (iii), entonces **(iv)** las creaciones humanas constituyen una similitud de segundo orden respecto del primer principio i.e. que son las similitudes de las similitudes del intelecto divino.

Ahora bien, el hecho de que las creaciones constituyan (ii) las similitudes del propio intelecto le permite al hombre **(v)** conocerse a sí mismo a través de sus obras. En términos cusanos: “medirse en la potencia de sus obras”.

quasi ipse sit deus” (Traducción provisoria del grupo UBACyT de la FFyL de la Universidad de Buenos Aires). Cf. P. Arfé, *Cusanus Texte III*. p. 108.

¹⁶ Sobre esta idea cf. G. Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova 1958, p. 247 ss.

A su vez, puesto que (iii) entre él y el principio primero también hay una relación de similitud, este conocimiento de sí mismo le permite **(vi)** alcanzar (indirectamente) cierto conocimiento de Dios.

A este proceso que consiste en (v) conocerse a través de las propias obras y (vi) por medio de tal autoconocimiento conocer indirectamente a Dios, Nicolás lo denomina: ciencia enigmática.

El mecanismo de la *praxis* propuesta en la obra i.e. el funcionamiento de la ciencia enigmática se explica suficientemente en **v** y **vi**. En efecto, el proceso de la ciencia enigmática parece tener lugar en dos pasos. El primero de estos pasos (v) consiste en la búsqueda del autoconocimiento: conocerse a sí mismo a través de la propia creación. El segundo paso (vi) consiste en reconocerse a sí mismo como similitud del principio ontológico.

Este mecanismo en dos pasos se fundamenta en los fragmentos anteriores, a los que he señalado en mi reconstrucción como los puntos **i** a **iv**. En efecto, si en **v** y **vi** se encuentra la descripción de la ciencia enigmática como tal, de **i** a **iv** se encuentra la descripción del concepto de *secundus deus*¹⁷.

De esta manera, si bien la cuarta premisa permanece ausente del desarrollo de los ejercicios enigmáticos que Nicolás presenta en la obra, aporta por otro nada menos que el contenido metafísico que dará sustento epistémico a la ciencia enigmática, en cuanto método para especular el infinito a través de ejemplos matemáticos. Efectivamente, la noción cusana de *secundus deus* respresenta la concepción del hombre como *imago dei* desde el punto de vista de su capacidad creadora. Sólo a partir de esta concepción que establece un puente entre ambos principios creadores puede darse sustento epistémico a la ciencia enigmática cusana.

¹⁷ Cf. e.g. Sermo XXII (h XVII n. 25): “Hic considera, quo modo Verbum est omnis ars, forma ac ratio. Recurre ad similitudinem artis nostrae, quae in nobis est: Quo modo in verbo mentis, quod est ars, complicantur artificata eius, et quo modo ars nostra in sua simplicitate supra tempus et divisionem complicat artificata et ipsa artificata complicatam artem explicant. Auch: De mente (h V n. 62): Coclear extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar. Nam etsi statuarius aut pictor trahat exemplaria a rebus, quas figurare satagit, non tamen ego, qui ex lignis cocleana et scutellas et ollas ex luto educo. Non enim in hoc imitor figuram cuiuscumque rei naturalis. Tales enim formae cocleares, scutellares et ollares sola humana arte perficiuntur. Unde ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creaturarum et in hoc infinitae arti similior”.

**Las premisas de la ciencia enigmática.
Una breve introducción a *De beryllo* de Nicolás de Cusa**

Cecilia Rusconi
UBA-Conicet, Buenos Aires

Entre los años 1451 y 1456 Nicolás de Cusa mantuvo un fructífero intercambio epistolar con los monjes del monasterio benedictino de San Quirino, a orillas del lago Tegernsee, en el sur de Alemania. Esta correspondencia documenta las preocupaciones que motivaron algunas de sus obras. Así por ejemplo, entre el 15 de enero y el 12 de febrero de 1454 el abad de dicho monasterio, Kaspar Aindorffer, le escribe una carta a Nicolás, en la que le agradece por la dedicatoria a los monjes con la que comienza la obra cusana *De visione dei* y agrega que le renvía adjunta con la carta la obra *De pace fidei*, ya leída por ellos¹.

Asimismo expresa su deseo de recibir todavía las nuevas traducciones de Dionysio y de Eusebio, el *De beryllo* del propio Nicolás, el comentario de Mateo de Suecia al *Apocalipsis*, el *De visitatione Mariae* y el *De complementis mathematicis*, del que Nicolás les hablara un año antes en una carta del 14 de septiembre de 1453².

¹ Cf. Nicolai de Cusa *De visione Dei*. Edidit Adelaida Dorothea Riemann. XXXI, 133 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2000 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen VI). (h VI n. 1); Vansteenberghe, Edmond: *Autour de la docte ignorance - une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 14,2-4; Aschendorff Verlag, Münster 1915, pp. 119-20.

² E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance*, pp. 120-121: [...] Animat non mediocriter, sed et efficit plurimum audaces titulus ipse libelli *De visione dei*, qui quidem de manu paternitatis vestre talis extat: “ad abbatem et fratres in Tegernsee”, et premittitur “devotos” [...]. Dirigo rescriptos et relectos per fratres libellos *de visione dei* et *de pace fidei*, solita et humili confidencia petens alios nobis cum presentibus transmitti, scilicet: librorum Dyonisij novam translationem, similiter libros Eusebij noviter in latinum translatos, et specialiter mustum berillum, ut videamus in docta ignorancia et alibi que multis obscura videntur, precipue de coincidencia contradictoriorum, de spera infinita, etc. Optamus eciam habere Matheum de Suecia super appokalipsim (et) complementum dyalogi super Magnificat, *De visitatione Mariae* [...] *De complementis quoque mathematicis* nondum vidimus [...].

Pero el abad enfatiza especialmente la necesidad de recibir el opúsculo acerca de la lente: *De beryllo*. Si bien Nicolás había prometido enviar este opúsculo a la brevedad, la conclusión de la obra se hace esperar todavía cuatro años, hasta 1458.

En esta breve exposición tengo la intención de presentar una interpretación de *De beryllo* y –al mismo tiempo– de la noción cusana de “ciencia enigmática”, a través de las premisas que dirigen esta obra. Antes de concentrarme en ello consideraré algunas cuestiones generales.

La correspondencia con los monjes permite sostener, como lo hace Kurt Flasch, que *De beryllo* tiene fundamentalmente una función pedagógica³; que es, más precisamente, un desarrollo más completo de una explicación anterior, a saber: aquélla que se daba en la obra sobre los complementos teológicos, *De theologicis complementis*, y continuaba en *De visione dei*, la cual encuentra a su vez sus raíces en *De docta ignorantia* I.

En efecto, el problema de la interpretación de la teología del Areopagita, sobre la que el Cusano pretendió responder a los monjes con *De theologicis complementis* y *De visione dei*, parece seguir mostrándose difícil de comprender. Para ayudar a palear la dificultad, *De beryllo* propone un método práctico, al cual el Cusano anuncia con las siguientes palabras: “De donde, a fin de exponer con la mayor claridad posible dicho concepto al lector, pondré en sus manos el espejo y el enigma – *speculo et aenigmate* –, para que el débil intelecto de cada cual se auxilie y se oriente en lo más supremo de lo que puede saberse [...]”⁴.

³ Cf. K. Flasch, Nikolaus Cusanus, München, 2001 pp. 16.

⁴ El pasaje completo reza: Nicolai de Cusa *De Beryllo*. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt Iohannes Gerhardus Senger et Carolus Bormann. XXXIV, 148 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1988 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen XI, Fasciculus 1). (h XI n. 1): “Unde ut quam clare legenti conceptum depromam, speculum et aenigma subiciam, quo se infirmus cuiusque intellectus in ultimo scibilibus iuvet et dirigat, et graviores doctissimorum in difficilibus ponam paucas sententias et opiniones, ut applicato speculo et aenigmate visione intellectuali iudex fias, quantum quisque propinquius ad veritatem accedat. Et quamvis videatur libellus iste brevis, tamen dat sufficientem praxim, quomodo ex aenigmate ad visionem in omni altitudine possit pertingi”. Cito la traducción aún inédita de J. M. Machetta.

El eje de toda la obra está puesto en la misma metáfora analizada en *De visione dei*, a saber: la vista sensible. El argumento tiene en esta nueva versión la siguiente forma: el intelecto es débil – *infirmus* –. Por esa razón necesita algo que lo fortalezca i.e. algo que contrarreste su debilidad. Así como el ojo necesita de una lente para ver lo que por sí mismo no alcanza a ver, el intelecto puede hacerse también de alguna ayuda que haga las veces de lente para inteligir aquello que sin ella le resulta ininteligible.

El Cusano describe la lente intelectual con estas palabras: “El berilo es una piedra brillante, blanca y transparente. Se le da forma cóncava y a la vez convexa, y quien ve por medio de ella alcanza lo que previamente era invisible. Si el berilo intelectual, que posee la forma máxima y a la vez mínima, se adapta a los ojos del intelecto, por su intermedio se alcanza el principio indivisible de todas las cosas”⁵.

Así como la lente que debe adaptarse al ojo tiene forma a la vez cóncava y convexa, la lente que debe adaptarse al intelecto posee la forma a la vez máxima y mínima. En otras palabras, la lente que debe utilizar el intelecto es la idea de la coincidencia de los opuestos, desarrollada ya por Nicolás en *De docta ignorantia* I.

La propuesta de *De beryllo* es en esencia la siguiente: partiendo del hecho de que el intelecto humano no conoce el principio de manera directa, sino a través de símbolos –*aenigmata* –, se intenta desarrollar la manera óptima de emplearlos.

⁵ De beryl. (h XI/1n. 3): Beryllus lapis est lucidus, albus et transparens. Cui datur forma concava pariter et convexa, et per ipsum videns attingit prius invisibile. Intellectualibus oculis si intellectualis beryllus, qui formam habeat maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius medium attingitur indivisibile omnium principium. Las imágenes de piedras preciosas son recurrentes en el Cusano. Además del berilo aparecen por ejemplo el diamante en *De mente* y el rubí en *De non aliud*. La descripción del berilo pudo encontrarla Nicolás en Alberto Magno, Liber Mineralium II, tract. 2 c. 2. Probablemente tanto Alberto como Nicolás de Cusa hayan entendido bajo el término *beryllus* el cristal de roca. En efecto, si bien lo que hoy se conoce como berilo es incoloro en estado puro, a menudo se lo encuentra coloreado por impurezas, siendo posibles los colores verde, azul, amarillo, rojo y blanco. Acerca del tema cf. Schwaetzer, Harald / Glas, Maximilian: Beryll, Diamant, Karfunkel. Edelsteine im Werk des Nicolaus Cusanus, Litterae Cusanae 4,2 (2004), pp. 79-90; H. Schwaetzer, „El carbúnculo“, Machetta, Jorge Maria (Hg.): Nicolás de Cusa: Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define, Buenos Aires 2008, pp. 296-303.

La propuesta es en gran medida metódica; Nicolás no pretende enunciar en esta obra una tesis nueva respecto de lo ya enunciado en obras anteriores, sino explicar más claramente cómo hay que hacer para entender esas mismas tesis ya enunciadas. Esta metodología constituiría una *praxis* para el intelecto a la que denominará ciencia enigmática – *aenigmatica scientia* –.

Ahora bien, las palabras “espejo” y “enigma” refieren evidentemente a la primera carta de Pablo a los Corintios: “Pues ahora vemos a través de un espejo en el enigma, pero entonces <veremos> cara a cara”⁶.

En toda la obra el término *speculum* se encuentra 6 veces. Excepto por la última mención, que constituye una imagen de la participación que el propio Nicolás rechaza⁷, todos los casos se dan en el contexto de la sentencia paulina⁸.

Por su parte, el término *aenigma* aparece 36 veces en la misma obra, referido o bien a la misma sentencia paulina o bien a ejemplos tomados de la matemática⁹.

Básicamente puede decirse que en este contexto un enigma es un símbolo i.e. una imagen de alguna clase que se utiliza para expresar otra idea. La obra cusana se encuentra repleta de enigmas de diversa índole. Sin embargo, cuando en *De beryllo* se describe la “praxis basada en los enigmas” i.e. la ciencia enigmática, los cinco ejemplos a los que se denomina *aenigmata* son exclusivamente de carácter matemático.

⁶ 1 Corinth. 13, 12: “Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem”.

⁷ *De beryl.* (h XI n. 58): “quomodo hoc accipi possit, scilicet ipsum intellectum in omni specie resplendere, non enim modo quo una facies in multis speculis, sed ut una infinita magnitudo in variis finitis magnitudinibus et in qualibet totaliter”.

⁸ Cf. *De beryl.* (h XI/1n. 1; 9; 15; 53).

⁹ Entre las expresiones en las que *aenigma* se refiere inequívocamente a ejemplos matemáticos pueden contarse: *De beryl.* (h XI/1n. 21): “Adhuc alio aenigmate per doctrinam [...]. Unum seu monas est simplicius puncto”; *De beryl.* (h XI/1n. 23): “De hac consideratione puncti et corporis te eleva ad similitudinem veritatis et universi et in clariore aenigmate”; *De beryl.* (h XI/1n. 32): “Et in aenigmate quemadmodum de angulis inquire”; *De beryl.* (h XI/1n. 33): “Et capio aenigma et intueor a c b angulum et considero c punctum primum principium anguli et lineas c a et c b secundum principium”; *De beryl.* (h XI/1n. 63): “Ecce quam propinquum est aenigma, quod versatur circa numeros capiendi numeros pro proportionem seu habitudine, quae habitudo in numeris fit sensibilis sicut triangulus in superficie seu quantitate [...] in aenigmate quantitatis discretas [...]”.

Con todo es difícil imaginar cómo debe llevarse a cabo la empresa de aplicar la lente al intelecto. Nicolás promete ofrecer las instrucciones de tal aplicación, para lo cual se sirve de cuatro premisas. A continuación las presento en forma resumida:

1. “Conviene que, en primer lugar, consideres que lo uno es el primer principio y se llama, según Anaxágoras, intelecto, del cual todo es llevado al ser a fin de que el mismo se manifieste <...>”¹⁰.

2. “En segundo lugar, has de saber que aquello que no es ni verdadero ni similar a lo verdadero no existe. Ahora bien, todo lo que existe, existe en lo otro de distinta manera que en sí. Ya que existe en sí en cuanto es en su ser verdadero; en cambio existe en lo otro en cuanto es en su ser similar a lo verdadero <...>”¹¹.

3, “En tercer lugar, tomarás nota del dicho de Protágoras: el hombre es medida de todas las cosas. Pues con el sentido mide lo sensible; con el intelecto, lo inteligible; y lo que está por sobre lo inteligible lo alcanza en el exceso <...>. De donde el hombre encuentra en sí mismo, como si fuese en una razón mensurante, todo lo creado”¹².

4. “En cuarto lugar, advierte que Hermes Trismegisto dice que el hombre es un segundo dios. Pues así como dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de la misma manera el hombre es creador de los entes racionales y de las formas artificiales, que no son sino similitudes de su propio intelecto, de la misma forma que las creaturas de Dios son similitudes del intelecto divino <...>. De donde mide a su intelecto por medio de la potencia de sus obras y a partir de esto mide al

¹⁰ *De beryl.* (h XI/1n. 4): “Oportet te primum attendere unum esse primum principium, et id nominatur secundum Anaxagoram intellectus, a quo omnia in esse prodeunt, ut se ipsum manifestet”.

¹¹ *De beryl.* (h XI/1n. 5): “Secundo scias, quomodo id, quod non est verum neque verisimile, non est. Omne autem quod est aliter est in alio quam in se. Est enim in se ut in suo vero esse, in alio autem ut in suo esse verisimili [...]”.

¹² *De beryl.* (h XI/1n. 6): “Tertio notabis dictum Protagorae hominem esse rerum mensuram. Nam cum sensu mensurat sensibilia, cum intellectu intelligibilia, et quae sunt supra intelligibilia in excessu attingit [...]. Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata”.

intelecto divino, a la manera como la verdad es medida por medio de la imagen. Y esta es la ciencia enigmática”¹³.

Vale tener en cuenta que mientras las dos primeras premisas son de orden ontológico i.e. se refieren al principio y a lo principiado respectivamente, las premisas 3 y 4 son, por su parte, de orden antropológico i.e. se refieren para Nicolás a dos características esenciales del hombre, a saber: su carácter de *mensura rerum* y de *secundus deus*.

Los enigmas que se presentan a lo largo de la obra se relacionan principalmente, y de acuerdo con el proyecto cusano, tanto con la primera de las premisas –puesto que lo que quiere “verse” es el principio primero– como con la segunda, ya que ésta afirma que cualquier cosa que exista, tendrá que ser o bien el principio –verdad– o bien similitud del principio –vero-similitud–. Sólo un enigma se aboca a modo de corolario a la tercera premisa. Por último, la cuarta premisa no es tematizada en ninguno de los enigmas propuestos. Esta ausencia abre la pregunta por la función de esta última premisa en el contexto de la obra. En lo que sigue haré un breve análisis de ella.

La fuente que ofrece Nicolás, a saber: Hermes Trismegisto, corresponde al tratado *Asclepius*, un escrito sobre la revelación de Hermes a su discípulo Asclepio, que nos ha llegado a través de la tradición de las obras filosóficas de Apuleyo¹⁴. Lo que se encuentra en el tratado hermético es lo siguiente: “oh Asclepio, magnífico milagro es el hombre, un animal que ha de ser adorado y honrado. Pues éste se dirige hacia la naturaleza divina, como si él mismo fuera un dios”¹⁵. El texto cusano correspondiente a la cuarta premisa es algo más complejo.

¹³ *De beryl.* (h XI/1n. 7): “Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines [...]. Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est aenigmatica scientia”.

¹⁴ Cf. P. Arfé, *Cusanus-Texte*: III. Marginalien: 5. Apuleius. Hermes Trismegistus. Aus Codex Bruxellensis 10054-56, hg. und erläutert von Pasquale Arfé, Heidelberg 2004, p. 28.

¹⁵ C. Moreschini, *Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, In aedibus K.G. Saur, 2001: “Magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit,

Según da a entender, **(i)** que el hombre es un segundo dios significa que tiene, como Dios, la capacidad de crear. Por supuesto ésta es para el caso del hombre una capacidad disminuida. El hombre no crea lo mismo que Dios. Mientras Dios crea entes reales naturales, el hombre sólo puede crear entes racionales i.e. conceptos, o formas artificiales e.g. una casa.

En segundo lugar **(ii)** se afirma que entre el hombre – en cuanto principio creativo – y sus propias creaciones existe una relación de similitud. Como se ha visto en la segunda premisa que Nicolás propone en *De beryllo*, tal es también la relación que hay entre el principio ontológico y lo principiado i.e. entre Dios y sus creaciones. De esta manera se da entre el hombre y lo que él crea la misma relación que se da entre Dios y sus creaturas. En otros términos, hay en ambos casos una relación de *complicatio* – *explicatio* entre el principio creativo y lo creado por ese principio i.e. que el principio creativo se despliega en aquello que él mismo crea¹⁶.

Según sigue el texto **(iii)** la creatividad humana se asienta en el intelecto. En este sentido, es el intelecto lo que diferencia al hombre de los animales. – A partir del paso anterior (ii) – se puede afirmar que entonces el intelecto humano es la similitud del intelecto divino, lo cual es lo mismo que afirmar que la capacidad creativa humana es similar a la capacidad creativa divina.

En cuarto lugar, si existe una relación de similitud entre la creatura y su principio creador (ii) y existe también una relación entre ambos principios creadores (iii), entonces **(iv)** las creaciones humanas constituyen una similitud de segundo orden respecto del primer principio i.e. que son las similitudes de las similitudes del intelecto divino.

Ahora bien, el hecho de que las creaciones constituyan (ii) las similitudes del propio intelecto le permite al hombre **(v)** conocerse a sí mismo a través de sus obras. En términos cusanos: “medirse en la potencia de sus obras”.

quasi ipse sit deus” (Traducción provisoria del grupo UBACyT de la FFyL de la Universidad de Buenos Aires). Cf. P. Arfé, *Cusanus Texte III*. p. 108.

¹⁶ Sobre esta idea cf. G. Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova 1958, p. 247 ss.

A su vez, puesto que (iii) entre él y el principio primero también hay una relación de similitud, este conocimiento de sí mismo le permite **(vi)** alcanzar (indirectamente) cierto conocimiento de Dios.

A este proceso que consiste en (v) conocerse a través de las propias obras y (vi) por medio de tal autoconocimiento conocer indirectamente a Dios, Nicolás lo denomina: ciencia enigmática.

El mecanismo de la *praxis* propuesta en la obra i.e. el funcionamiento de la ciencia enigmática se explica suficientemente en **v** y **vi**. En efecto, el proceso de la ciencia enigmática parece tener lugar en dos pasos. El primero de estos pasos (v) consiste en la búsqueda del autoconocimiento: conocerse a sí mismo a través de la propia creación. El segundo paso (vi) consiste en reconocerse a sí mismo como similitud del principio ontológico.

Este mecanismo en dos pasos se fundamenta en los fragmentos anteriores, a los que he señalado en mi reconstrucción como los puntos **i** a **iv**. En efecto, si en **v** y **vi** se encuentra la descripción de la ciencia enigmática como tal, de **i** a **iv** se encuentra la descripción del concepto de *secundus deus*¹⁷.

De esta manera, si bien la cuarta premisa permanece ausente del desarrollo de los ejercicios enigmáticos que Nicolás presenta en la obra, aporta por otro nada menos que el contenido metafísico que dará sustento epistémico a la ciencia enigmática, en cuanto método para especular el infinito a través de ejemplos matemáticos. Efectivamente, la noción cusana de *secundus deus* respresenta la concepción del hombre como *imago dei* desde el punto de vista de su capacidad creadora. Sólo a partir de esta concepción que establece un puente entre ambos principios creadores puede darse sustento epistémico a la ciencia enigmática cusana.

¹⁷ Cf. e.g. Sermo XXII (h XVII n. 25): “Hic considera, quo modo Verbum est omnis ars, forma ac ratio. Recurre ad similitudinem artis nostrae, quae in nobis est: Quo modo in verbo mentis, quod est ars, complicantur artificata eius, et quo modo ars nostra in sua simplicitate supra tempus et divisionem complicat artificata et ipsa artificata complicatam artem explicant. Auch: De mente (h V n. 62): Coclear extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar. Nam etsi statuarius aut pictor trahat exemplaria a rebus, quas figurare satagit, non tamen ego, qui ex lignis cocleana et scutellas et ollas ex luto educo. Non enim in hoc imitor figuram cuiuscumque rei naturalis. Tales enim formae cocleares, scutellares et ollares sola humana arte perficiuntur. Unde ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creaturarum et in hoc infinitae arti similior”.

Las premisas de la ciencia enigmática. Una breve introducción a *De beryllo* de Nicolás de Cusa

Cecilia Rusconi
UBA-Conicet, Buenos Aires

Entre los años 1451 y 1456 Nicolás de Cusa mantuvo un fructífero intercambio epistolar con los monjes del monasterio benedictino de San Quirino, a orillas del lago Tegernsee, en el sur de Alemania. Esta correspondencia documenta las preocupaciones que motivaron algunas de sus obras. Así por ejemplo, entre el 15 de enero y el 12 de febrero de 1454 el abad de dicho monasterio, Kaspar Aindorffer, le escribe una carta a Nicolás, en la que le agradece por la dedicatoria a los monjes con la que comienza la obra cusana *De visione dei* y agrega que le renvía adjunta con la carta la obra *De pace fidei*, ya leída por ellos¹.

Asimismo expresa su deseo de recibir todavía las nuevas traducciones de Dionysio y de Eusebio, el *De beryllo* del propio Nicolás, el comentario de Mateo de Suecia al *Apocalipsis*, el *De visitatione Mariae* y el *De complementis mathematicis*, del que Nicolás les hablara un año antes en una carta del 14 de septiembre de 1453².

¹ Cf. Nicolai de Cusa *De visione Dei*. Edidit Adelaida Dorothea Riemann. XXXI, 133 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2000 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen VI). (h VI n. 1); Vansteenberghe, Edmond: *Autour de la docte ignorance - une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 14,2-4; Aschendorff Verlag, Münster 1915, pp. 119-20.

² E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance*, pp. 120-121: [...] Animat non mediocriter, sed et efficit plurimum audaces titulus ipse libelli *De visione dei*, qui quidem de manu paternitatis vestre talis extat: “ad abbatem et fratres in Tegernsee”, et premittitur “devotos” [...]. Dirigo rescriptos et relectos per fratres libellos *de visione dei* et *de pace fidei*, solita et humili confidencia petens alios nobis cum presentibus transmitti, scilicet: librorum Dyonisij novam translationem, similiter libros Eusebij noviter in latinum translatos, et specialiter mustum berillum, ut videamus in docta ignorancia et alibi que multis obscura videntur, precipue de coincidencia contradictoriorum, de spera infinita, etc. Optamus eciam habere Matheum de Suecia super appokalipsim (et) complementum dyalogi super Magnificat, *De visitatione Mariae* [...] *De complementis quoque mathematicis* nondum vidimus [...].

Pero el abad enfatiza especialmente la necesidad de recibir el opúsculo acerca de la lente: *De beryllo*. Si bien Nicolás había prometido enviar este opúsculo a la brevedad, la conclusión de la obra se hace esperar todavía cuatro años, hasta 1458.

En esta breve exposición tengo la intención de presentar una interpretación de *De beryllo* y –al mismo tiempo– de la noción cusana de “ciencia enigmática”, a través de las premisas que dirigen esta obra. Antes de concentrarme en ello consideraré algunas cuestiones generales.

La correspondencia con los monjes permite sostener, como lo hace Kurt Flasch, que *De beryllo* tiene fundamentalmente una función pedagógica³; que es, más precisamente, un desarrollo más completo de una explicación anterior, a saber: aquélla que se daba en la obra sobre los complementos teológicos, *De theologicis complementis*, y continuaba en *De visione dei*, la cual encuentra a su vez sus raíces en *De docta ignorantia* I.

En efecto, el problema de la interpretación de la teología del Areopagita, sobre la que el Cusano pretendió responder a los monjes con *De theologicis complementis* y *De visione dei*, parece seguir mostrándose difícil de comprender. Para ayudar a palear la dificultad, *De beryllo* propone un método práctico, al cual el Cusano anuncia con las siguientes palabras: “De donde, a fin de exponer con la mayor claridad posible dicho concepto al lector, pondré en sus manos el espejo y el enigma – *speculo et aenigmate* –, para que el débil intelecto de cada cual se auxilie y se oriente en lo más supremo de lo que puede saberse [...]”⁴.

³ Cf. K. Flasch, Nikolaus Cusanus, München, 2001 pp. 16.

⁴ El pasaje completo reza: Nicolai de Cusa *De Beryllo*. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt Iohannes Gerhardus Senger et Carolus Bormann. XXXIV, 148 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1988 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen XI, Fasciculus 1). (h XI n. 1): “Unde ut quam clare legenti conceptum depromam, speculum et aenigma subiciam, quo se infirmus cuiusque intellectus in ultimo scibilibus iuvet et dirigat, et graviores doctissimorum in difficilibus ponam paucas sententias et opiniones, ut applicato speculo et aenigmate visione intellectuali iudex fias, quantum quisque propinquius ad veritatem accedat. Et quamvis videatur libellus iste brevis, tamen dat sufficientem praxim, quomodo ex aenigmate ad visionem in omni altitudine possit pertingi”. Cito la traducción aún inédita de J. M. Machetta.

El eje de toda la obra está puesto en la misma metáfora analizada en *De visione dei*, a saber: la vista sensible. El argumento tiene en esta nueva versión la siguiente forma: el intelecto es débil – *infirmus* –. Por esa razón necesita algo que lo fortalezca i.e. algo que contrarreste su debilidad. Así como el ojo necesita de una lente para ver lo que por sí mismo no alcanza a ver, el intelecto puede hacerse también de alguna ayuda que haga las veces de lente para inteligir aquello que sin ella le resulta ininteligible.

El Cusano describe la lente intelectual con estas palabras: “El berilo es una piedra brillante, blanca y transparente. Se le da forma cóncava y a la vez convexa, y quien ve por medio de ella alcanza lo que previamente era invisible. Si el berilo intelectual, que posee la forma máxima y a la vez mínima, se adapta a los ojos del intelecto, por su intermedio se alcanza el principio indivisible de todas las cosas”⁵.

Así como la lente que debe adaptarse al ojo tiene forma a la vez cóncava y convexa, la lente que debe adaptarse al intelecto posee la forma a la vez máxima y mínima. En otras palabras, la lente que debe utilizar el intelecto es la idea de la coincidencia de los opuestos, desarrollada ya por Nicolás en *De docta ignorantia* I.

La propuesta de *De beryllo* es en esencia la siguiente: partiendo del hecho de que el intelecto humano no conoce el principio de manera directa, sino a través de símbolos –*aenigmata* –, se intenta desarrollar la manera óptima de emplearlos.

⁵ De beryl. (h XI/1n. 3): Beryllus lapis est lucidus, albus et transparens. Cui datur forma concava pariter et convexa, et per ipsum videns attingit prius invisibile. Intellectualibus oculis si intellectualis beryllus, qui formam habeat maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius medium attingitur indivisibile omnium principium. Las imágenes de piedras preciosas son recurrentes en el Cusano. Además del berilo aparecen por ejemplo el diamante en *De mente* y el rubí en *De non aliud*. La descripción del berilo pudo encontrarla Nicolás en Alberto Magno, Liber Mineralium II, tract. 2 c. 2. Probablemente tanto Alberto como Nicolás de Cusa hayan entendido bajo el término *beryllus* el cristal de roca. En efecto, si bien lo que hoy se conoce como berilo es incoloro en estado puro, a menudo se lo encuentra coloreado por impurezas, siendo posibles los colores verde, azul, amarillo, rojo y blanco. Acerca del tema cf. Schwaetzer, Harald / Glas, Maximilian: Beryll, Diamant, Karfunkel. Edelsteine im Werk des Nicolaus Cusanus, Litterae Cusanae 4,2 (2004), pp. 79-90; H. Schwaetzer, „El carbúnculo“, Machetta, Jorge Maria (Hg.): Nicolás de Cusa: Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define, Buenos Aires 2008, pp. 296-303.

La propuesta es en gran medida metódica; Nicolás no pretende enunciar en esta obra una tesis nueva respecto de lo ya enunciado en obras anteriores, sino explicar más claramente cómo hay que hacer para entender esas mismas tesis ya enunciadas. Esta metodología constituiría una *praxis* para el intelecto a la que denominará ciencia enigmática – *aenigmatica scientia* –.

Ahora bien, las palabras “espejo” y “enigma” refieren evidentemente a la primera carta de Pablo a los Corintios: “Pues ahora vemos a través de un espejo en el enigma, pero entonces <veremos> cara a cara”⁶.

En toda la obra el término *speculum* se encuentra 6 veces. Excepto por la última mención, que constituye una imagen de la participación que el propio Nicolás rechaza⁷, todos los casos se dan en el contexto de la sentencia paulina⁸.

Por su parte, el término *aenigma* aparece 36 veces en la misma obra, referido o bien a la misma sentencia paulina o bien a ejemplos tomados de la matemática⁹.

Básicamente puede decirse que en este contexto un enigma es un símbolo i.e. una imagen de alguna clase que se utiliza para expresar otra idea. La obra cusana se encuentra repleta de enigmas de diversa índole. Sin embargo, cuando en *De beryllo* se describe la “praxis basada en los enigmas” i.e. la ciencia enigmática, los cinco ejemplos a los que se denomina *aenigmata* son exclusivamente de carácter matemático.

⁶ 1 Corinth. 13, 12: “Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem”.

⁷ *De beryl.* (h XI n. 58): “quomodo hoc accipi possit, scilicet ipsum intellectum in omni specie resplendere, non enim modo quo una facies in multis speculis, sed ut una infinita magnitudo in variis finitis magnitudinibus et in qualibet totaliter”.

⁸ Cf. *De beryl.* (h XI/1n. 1; 9; 15; 53).

⁹ Entre las expresiones en las que *aenigma* se refiere inequívocamente a ejemplos matemáticos pueden contarse: *De beryl.* (h XI/1n. 21): “Adhuc alio aenigmate per doctrinam [...]. Unum seu monas est simplicius puncto”; *De beryl.* (h XI/1n. 23): “De hac consideratione puncti et corporis te eleva ad similitudinem veritatis et universi et in clariore aenigmate”; *De beryl.* (h XI/1n. 32): “Et in aenigmate quemadmodum de angulis inquire”; *De beryl.* (h XI/1n. 33): “Et capio aenigma et intueor a c b angulum et considero c punctum primum principium anguli et lineas c a et c b secundum principium”; *De beryl.* (h XI/1n. 63): “Ecce quam propinquum est aenigma, quod versatur circa numeros capiendi numeros pro proportionem seu habitudine, quae habitudo in numeris fit sensibilis sicut triangulus in superficie seu quantitate [...] in aenigmate quantitatis discretas [...]”.

Con todo es difícil imaginar cómo debe llevarse a cabo la empresa de aplicar la lente al intelecto. Nicolás promete ofrecer las instrucciones de tal aplicación, para lo cual se sirve de cuatro premisas. A continuación las presento en forma resumida:

1. “Conviene que, en primer lugar, consideres que lo uno es el primer principio y se llama, según Anaxágoras, intelecto, del cual todo es llevado al ser a fin de que el mismo se manifieste <...>”¹⁰.

2. “En segundo lugar, has de saber que aquello que no es ni verdadero ni similar a lo verdadero no existe. Ahora bien, todo lo que existe, existe en lo otro de distinta manera que en sí. Ya que existe en sí en cuanto es en su ser verdadero; en cambio existe en lo otro en cuanto es en su ser similar a lo verdadero <...>”¹¹.

3, “En tercer lugar, tomarás nota del dicho de Protágoras: el hombre es medida de todas las cosas. Pues con el sentido mide lo sensible; con el intelecto, lo inteligible; y lo que está por sobre lo inteligible lo alcanza en el exceso <...>. De donde el hombre encuentra en sí mismo, como si fuese en una razón mensurante, todo lo creado”¹².

4. “En cuarto lugar, advierte que Hermes Trismegisto dice que el hombre es un segundo dios. Pues así como dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de la misma manera el hombre es creador de los entes racionales y de las formas artificiales, que no son sino similitudes de su propio intelecto, de la misma forma que las creaturas de Dios son similitudes del intelecto divino <...>. De donde mide a su intelecto por medio de la potencia de sus obras y a partir de esto mide al

¹⁰ *De beryl.* (h XI/1n. 4): “Oportet te primum attendere unum esse primum principium, et id nominatur secundum Anaxagoram intellectus, a quo omnia in esse prodeunt, ut se ipsum manifestet”.

¹¹ *De beryl.* (h XI/1n. 5): “Secundo scias, quomodo id, quod non est verum neque verisimile, non est. Omne autem quod est aliter est in alio quam in se. Est enim in se ut in suo vero esse, in alio autem ut in suo esse verisimili [...]”.

¹² *De beryl.* (h XI/1n. 6): “Tertio notabis dictum Protagorae hominem esse rerum mensuram. Nam cum sensu mensurat sensibilia, cum intellectu intelligibilia, et quae sunt supra intelligibilia in excessu attingit [...]. Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata”.

intelecto divino, a la manera como la verdad es medida por medio de la imagen. Y esta es la ciencia enigmática”¹³.

Vale tener en cuenta que mientras las dos primeras premisas son de orden ontológico i.e. se refieren al principio y a lo principiado respectivamente, las premisas 3 y 4 son, por su parte, de orden antropológico i.e. se refieren para Nicolás a dos características esenciales del hombre, a saber: su carácter de *mensura rerum* y de *secundus deus*.

Los enigmas que se presentan a lo largo de la obra se relacionan principalmente, y de acuerdo con el proyecto cusano, tanto con la primera de las premisas –puesto que lo que quiere “verse” es el principio primero– como con la segunda, ya que ésta afirma que cualquier cosa que exista, tendrá que ser o bien el principio –verdad– o bien similitud del principio –vero-similitud–. Sólo un enigma se aboca a modo de corolario a la tercera premisa. Por último, la cuarta premisa no es tematizada en ninguno de los enigmas propuestos. Esta ausencia abre la pregunta por la función de esta última premisa en el contexto de la obra. En lo que sigue haré un breve análisis de ella.

La fuente que ofrece Nicolás, a saber: Hermes Trismegisto, corresponde al tratado *Asclepius*, un escrito sobre la revelación de Hermes a su discípulo Asclepio, que nos ha llegado a través de la tradición de las obras filosóficas de Apuleyo¹⁴. Lo que se encuentra en el tratado hermético es lo siguiente: “oh Asclepio, magnífico milagro es el hombre, un animal que ha de ser adorado y honrado. Pues éste se dirige hacia la naturaleza divina, como si él mismo fuera un dios”¹⁵. El texto cusano correspondiente a la cuarta premisa es algo más complejo.

¹³ *De beryl.* (h XI/1n. 7): “Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines [...]. Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est aenigmatica scientia”.

¹⁴ Cf. P. Arfé, *Cusanus-Texte*: III. Marginalien: 5. Apuleius. Hermes Trismegistus. Aus Codex Bruxellensis 10054-56, hg. und erläutert von Pasquale Arfé, Heidelberg 2004, p. 28.

¹⁵ C. Moreschini, *Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, In aedibus K.G. Saur, 2001: “Magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit,

Según da a entender, **(i)** que el hombre es un segundo dios significa que tiene, como Dios, la capacidad de crear. Por supuesto ésta es para el caso del hombre una capacidad disminuida. El hombre no crea lo mismo que Dios. Mientras Dios crea entes reales naturales, el hombre sólo puede crear entes racionales i.e. conceptos, o formas artificiales e.g. una casa.

En segundo lugar **(ii)** se afirma que entre el hombre – en cuanto principio creativo – y sus propias creaciones existe una relación de similitud. Como se ha visto en la segunda premisa que Nicolás propone en *De beryllo*, tal es también la relación que hay entre el principio ontológico y lo principiado i.e. entre Dios y sus creaciones. De esta manera se da entre el hombre y lo que él crea la misma relación que se da entre Dios y sus creaturas. En otros términos, hay en ambos casos una relación de *complicatio* – *explicatio* entre el principio creativo y lo creado por ese principio i.e. que el principio creativo se despliega en aquello que él mismo crea¹⁶.

Según sigue el texto **(iii)** la creatividad humana se asienta en el intelecto. En este sentido, es el intelecto lo que diferencia al hombre de los animales. – A partir del paso anterior (ii) – se puede afirmar que entonces el intelecto humano es la similitud del intelecto divino, lo cual es lo mismo que afirmar que la capacidad creativa humana es similar a la capacidad creativa divina.

En cuarto lugar, si existe una relación de similitud entre la creatura y su principio creador (ii) y existe también una relación entre ambos principios creadores (iii), entonces **(iv)** las creaciones humanas constituyen una similitud de segundo orden respecto del primer principio i.e. que son las similitudes de las similitudes del intelecto divino.

Ahora bien, el hecho de que las creaciones constituyan (ii) las similitudes del propio intelecto le permite al hombre **(v)** conocerse a sí mismo a través de sus obras. En términos cusanos: “medirse en la potencia de sus obras”.

quasi ipse sit deus” (Traducción provisoria del grupo UBACyT de la FFyL de la Universidad de Buenos Aires). Cf. P. Arfé, *Cusanus Texte III*. p. 108.

¹⁶ Sobre esta idea cf. G. Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova 1958, p. 247 ss.

A su vez, puesto que (iii) entre él y el principio primero también hay una relación de similitud, este conocimiento de sí mismo le permite **(vi)** alcanzar (indirectamente) cierto conocimiento de Dios.

A este proceso que consiste en (v) conocerse a través de las propias obras y (vi) por medio de tal autoconocimiento conocer indirectamente a Dios, Nicolás lo denomina: ciencia enigmática.

El mecanismo de la *praxis* propuesta en la obra i.e. el funcionamiento de la ciencia enigmática se explica suficientemente en **v** y **vi**. En efecto, el proceso de la ciencia enigmática parece tener lugar en dos pasos. El primero de estos pasos (v) consiste en la búsqueda del autoconocimiento: conocerse a sí mismo a través de la propia creación. El segundo paso (vi) consiste en reconocerse a sí mismo como similitud del principio ontológico.

Este mecanismo en dos pasos se fundamenta en los fragmentos anteriores, a los que he señalado en mi reconstrucción como los puntos **i** a **iv**. En efecto, si en **v** y **vi** se encuentra la descripción de la ciencia enigmática como tal, de **i** a **iv** se encuentra la descripción del concepto de *secundus deus*¹⁷.

De esta manera, si bien la cuarta premisa permanece ausente del desarrollo de los ejercicios enigmáticos que Nicolás presenta en la obra, aporta por otro nada menos que el contenido metafísico que dará sustento epistémico a la ciencia enigmática, en cuanto método para especular el infinito a través de ejemplos matemáticos. Efectivamente, la noción cusana de *secundus deus* respresenta la concepción del hombre como *imago dei* desde el punto de vista de su capacidad creadora. Sólo a partir de esta concepción que establece un puente entre ambos principios creadores puede darse sustento epistémico a la ciencia enigmática cusana.

¹⁷ Cf. e.g. Sermo XXII (h XVII n. 25): “Hic considera, quo modo Verbum est omnis ars, forma ac ratio. Recurre ad similitudinem artis nostrae, quae in nobis est: Quo modo in verbo mentis, quod est ars, complicantur artificata eius, et quo modo ars nostra in sua simplicitate supra tempus et divisionem complicat artificata et ipsa artificata complicatam artem explicant. Auch: De mente (h V n. 62): Coclear extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar. Nam etsi statuarius aut pictor trahat exemplaria a rebus, quas figurare satagit, non tamen ego, qui ex lignis cocleana et scutellas et ollas ex luto educo. Non enim in hoc imitor figuram cuiuscumque rei naturalis. Tales enim formae cocleares, scutellares et ollares sola humana arte perficiuntur. Unde ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creaturarum et in hoc infinitae arti similior”.

Nicolás de Cusa: ontología, henología y metafísica del intelecto

Claudia D'Amico
UNLP-UBA-Conicet

I

Entre los historiadores de la tardo-antigüedad y de la Edad Media es frecuente atender a la disyunción entre ontología o metafísica del ser y henología o metafísica de lo uno. Suele ligarse la henología a la tradición platónica, y la ontología a aquella iniciada por Aristóteles. Por su parte, algunas propuestas del platonismo medio o del neoplatonismo son propias de una henología mé-ontológica, en tanto se niega el ser (*mé ón*) de lo uno (*hén*).

Esta división muy general no está privada de matices ni se atiene a límites historiográficos determinados: a modo de ilustración se mencionará que G. Girgenti en el terreno de los estudios de la tardo-antigüedad presenta el pensamiento de Porfirio como una mediación entre henología y ontología¹; W. Beierwaltes, por su parte, ha mostrado cómo lo que llama “pensamiento de lo uno” es rastreable desde Platón hasta Giordano Bruno, pasando por el neoplatonismo tardoantiguo y el neoplatonismo cristiano medieval².

En el exclusivo ámbito de los estudios sobre el pensamiento de la Edad Media, la oposición entre pensamiento del ser y pensamiento de lo uno, no carece de interés. En el primer caso, es ineludible pensar en lo que E. Gilson ha llamado la “Metafísica del Éxodo” que desde Agustín a Tomás de Aquino, a partir de una hermenéutica de la fórmula escrituraria “*Ego sum qui sum*” ha identificado Dios y el ser³. Pero, por otra parte, el análisis del pensamiento del ser enriquece su

¹ G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio: Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*, Milano, Vita e pensiero, 1996.

² W. Beierwaltes, *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.

³ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1969.

perspectiva cuando a partir de la investigación sobre la recepción de la *Metafísica* de Aristóteles resulta una especificación del vocabulario. Así, un célebre estudio de A. Zimmermann pone de manifiesto la diferencia entre metafísica y ontología, es decir ciencia de las causas primeras y de Dios, o ciencia del ente en cuanto tal⁴.

Por su parte, a J.A. Aersten ha distinguido entre los pensadores del siglo XIII y XIV a aquellos que daban primacía a la noción de *bonum*, siguiendo el primer nombre atribuido por Dionisio Areopagita, de aquellos en los que primaba el *esse* como primer nombre de Dios⁵, pero ha mostrado también cómo en algunos autores como Buenaventura ambas predicaciones aparecen combinadas⁶.

Esta introducción sólo quiere poner de manifiesto la complejidad de la cuestión, complejidad que se cumple como veremos también en el pensamiento cusano.

II

Si atendemos a la obra de Nicolás de Cusa de clara inspiración neoplatónica, advertimos que si bien se alude muchas veces a la noción de “uno” no por esto se rechaza la noción de “ser”.⁷ En los primeros capítulos de *De docta ignorantia*, al presentar lo máximo absoluto uno, identificándolas, las nociones de “*unitas*” y de “*entitas*”⁸. Asimismo, la terminología que alude a la presencia de lo absoluto en lo finito apela a menudo al vocabulario del ser: fórmulas como “*forma essendi*” para aludir a esta presencia, o *modi essendi*, uno de los cuales corresponde a Dios, confirmarían esta perspectiva. Por su parte, en la misma obra, el Cusano declara que en virtud de que a lo máximo nada se le opone, entonces ningún nombre puede

⁴ A. Zimmerman, *Ontologie oder Metaphysik: Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leuven, Peeters, 1998.

⁵ J. A. Aersten, “Ontology and Henology in Medieval Philosophy (Thomas Aquinas, Master Eckhart and Berthold of Moosburg)”, in E. P. Bos/P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, (Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy, Bd. 53) Leiden/New York/Köln, 1992: 120–140.

⁶ J. A. Aersten, “Introducción” en *La Filosofía Medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, 2003, p. 13 ss.

⁷ K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden, 1973.

⁸ *De doct. ign.* I, n. 5: “Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest. Habundantia vero uni convenit. Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas...”

convenirle, toda vez que todo nombre surge por un movimiento de la razón⁹, tal falta de conveniencia alcanza incluso al nombre escriturario de “*unus*”¹⁰.

En ocasiones recupera el vocabulario relativo a la unidad haciendo alusión directa a los que llama “*platonici*”. En el *Sermón* LXXI de 1446, por ejemplo, declara explícitamente la correspondencia entre la doctrina cristiana con la de los “seguidores del *Parménides*” señalando como puntos en común la procedencia de todo a partir de lo uno, lo uno como absoluta necesidad, causa, razón de todo y, en este sentido, complicación de todo en cuanto causa.¹¹ Sin embargo, en otras ocasiones, vuelve a destacar la insuficiencia de tal denominación. En *De genesi* de 1447 propone un vocablo para denominar a lo absoluto que considera mejor que el término “*unum*” de los “*platonici*”, tal vocablo es “*idem*” que destaca precisamente el carácter simplísimo de lo uno mismo. Dice Nicolás a su interlocutor en este diálogo:

“...todo lo mismo (*idem*) es uno (*unum*), pero no a la inversa”.¹²

En *De principio*, breve tratado en el cual rescata explícitamente el pensamiento de Proclo, el Cusano retoma la noción de uno. Su punto de partida consiste en mostrar la unidad del principio, para esto es necesario mostrar su impartibilidad y su suficiencia, lo que Proclo ha denominado “*authypostatón*”¹³. Nicolás establece que el Principio-Uno implica indivisibilidad, invisibilidad, infinitud, eternidad, necesidad, unicidad, anterioridad respecto a todo lo que es en potencia o en acto, en suma anterioridad respecto de toda divisibilidad¹⁴.

⁹ *De doct. ign.* I n. 74: “Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire”

¹⁰ Cf. *De doct. ign.* I, n. 75- 76

¹¹ Cf. *Sermo* LXXI (h. XVII/5) n.9

¹² *De Gen.* (h. IV n. 145): “Omne enim idem unum est et non e converso”

¹³ Cf. *De Princ.* (h X/2b n. 2). Este tema fue anotado por Nicolás en las marginales n. 546 y n.547 (CT III 2.2 p.134) Sobre Proclo Cf. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Frankfurt am Main, 1985: 155-192; K. Kremer, “Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum“, in W. Haase – H. Temporini (Hgg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II: *Principiat*, Bd 36/2, Berlín-Nueva York, 1987: 994-1032.

¹⁴ Cf. *De princ.* (h X/2b n. 2-8).

Posteriormente, en *De ly non aliud* de 1462 vuelve a mostrar su insuficiencia. Si bien se destaca la noción de uno ligada a la tradición platónica –Dionisio y Proclo– destacando su intransferible sentido de anterioridad absoluta: “Así como Dionisio habla de lo uno que es posterior a lo uno en cuanto tal, del mismo modo también lo afirma Proclo comentando a Platón”¹⁵ esto es “lo uno ante uno”, concluye subrayando la prioridad de la negación asimilando el carácter negativo del ante-uno al de lo no-ente: Proclo ha puesto de manifiesto de manera acertada la precedencia del no-ente respecto del ente¹⁶.

Sin embargo, hay un reproche para el Areopagita y el Ateniense: no advirtieron que el nombre “no otro”, está por sobre el nombre “uno” puesto que éste último no se define a sí mismo sino por lo no otro: “lo uno es *no-otro que uno*”: *unun non aliud quam unum*. Sin embargo, la objeción se limita sólo a la denominación: si bien en la obra cusana, lo “no-otro” toma el lugar de lo uno absoluto, en tanto que lo “otro”, toma el lugar de la multiplicidad, Nicolás mismo se reconoce en la continuidad de una tradición que pudo concebir el principio como un opuesto sin oposición respecto de lo principiado. Curiosamente, Proclo y Dionisio sostuvieron esta misma idea con otro vocabulario, expresaron que lo uno absoluto es “otro de todo” (*héteron pánton*)

En lo que se considera su testamento filosófico, la obra *De venatione sapientiae* de 1463, evalúa cada uno de los campos en los cuales la sabiduría puede ser cazada. Sin duda, el de la unidad es uno de los campos, el que han frecuentado los platónicos. Con todo, al llegar al campo de lo no-otro vuelve a destacar el tema de la anterioridad y cita a Dionisio: “Muy bien vio esto Dionisio en el capítulo ‘Acerca de lo perfecto y lo uno’ del libro de *Los nombres divinos*, diciendo ‘Ni tampoco aquel uno, causa de todo, es uno a partir de muchos sino antes de todo uno, y es lo definido de todo uno y de toda la multitud’”¹⁷.

¹⁵ Cf. *De non aliud* (h XVI n. 90).

¹⁶ Cf. *De non aliud* (h XVI 106-107).

¹⁷ *De venatione sap.*, (h XII n. 39): “Optime haec vidit Dionysius in capitulo de perfecto et uno libri Divinorum nominum dicens: ‘Neque est unum illud – omnium causa – unum ex pluribus, sed ante unum omne, omnem multitudinem uniusque omnis ac multitudinis diffinitum’”.

Y más adelante:

“Los filósofos cazadores no entraron a este campo, en el único en que la negación no se opone a la afirmación. Pues lo no-otro no se opone a lo otro, puesto que lo define y lo precede. Fuera de este campo la negación se opone a la afirmación ... Por tanto, buscar a Dios en otros campos, en los que no se encuentra, es una caza sin contenido. Pues Dios no es quien se opone a alguno, puesto que es antes de toda diferencia de los opuestos... Dios es denominado no-otro... al cual ni lo otro ni la nada se opone, puesto que precede a la nada y la define. Pues la nada es no otro que nada. Muy sutilmente decía el divino Dionisio que Dios es en todo, todo, y en nada nada”¹⁸.

El supuesto fundamental cusano es el del neoplatonismo: toda multiplicidad supone la unidad. Pero esa unidad no debe ser entendida como opuesta a la multiplicidad sino como anterior a ella y a su coordinación con lo múltiple- Ese carácter absoluto de la unidad debe ser entendido como no-ser pero también como no-uno.

Llegados a este punto parece indudable enrolar al Cusano tanto en una ontología me-ontológica, en tanto pone al no-ser como fundamento del ser, como en una henología mé-henológica, en tanto pone lo no-uno como fundamento de lo uno. Quizá la clave esté en ambos casos en la noción de anterioridad absoluta, es decir anterioridad respecto de la disyunción de los opuestos: ser-no ser; uno-múltiple.

Sin embargo, no es menos evidente que el Cusano no rechaza sin más las nociones de uno o de ser, sobre todo cuando tal aspecto negativo fundante, se vuelve

¹⁸ *De venatione sap.* (h. XII, n. 41): “Venatores philosophi hunc campum non intrarunt, in quo solo negatio non opponitur affirmationi. Nam li non aliud non opponitur li aliud, cum ipsum diffiniat et praecedat. Extra hunc campum negatio affirmationi opponitur.... Quaerere igitur deum in aliis campis, ubi non reperitur, vacua venatio est. ...quam non aliud, cui nec aliud nec nihil opponitur, cum etiam ipsum nihil praecedat et diffiniat. Est enim nihil non aliud quam nihil. Subtilissime aiebat divinus Dionysius deum esse ‘in omnibus omnia, in nihilo nihil’. Cf. K. Kremer, “Gott - in allem alles, in nichts nichts - Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues”, *MFCG* 17: 1986: 188-219.

manifiesto: cuando la nada se presenta como todo, lo no-ente como ente, lo no-uno como uno.

Esta dialéctica entre la negación y la afirmación con todo no es explicativa respecto del tránsito, vale decir cómo es posible que lo oculto se manifieste. Es precisamente en virtud de tal explicación que aparece en la metafísica cusana la noción de “*mens*” o “*intellectus*” que toma en algunas obras como *De coniecturis*, 1444 o *De mente*, 1450 el lugar del principio primero. Quisiera destacar el tratamiento de este tema en la obra *De Beryllo* de 1458.

III

En la década del '50, un fecundo intercambio con los monjes de Tegernsee, conduce a Nicolás de Cusa a producir una serie de escritos —epístolas, sermones, tratados— con un propósito determinado: ofrecer una praxis que ayude a acceder a la visión. El texto *De Beryllo* se incluye en esa serie. Antes de exponer tal praxis que será llamada en esta obra *aenigmatica scientia*, el Cusano muestra que su pensamiento puede ser sintetizado en cuatro principios o postulados. *De Beryllo* tiene en este sentido un valor fundamental para los estudiosos de este pensador, pues el Cusano mismo se presenta como intérprete y sintetizador de su propio pensamiento. Sin duda, el tema de la coincidencia de opuestos vuelve a ocupar un lugar principal. Sin embargo, tal tema no aparece expreso en los cuatro postulados sino que tales postulados ofician como fundamento de la coincidencia. La lente o *Beryllo* nos conducirá a ver el primer principio de todo cuya propiedad fundamental es la indivisibilidad (como argumentará poco más tarde en *De principio*), ser indivisible es sinónimo de *unum* o *unitas*.

Por su parte, el primero de los postulados es presentado como la síntesis de la síntesis pues en él, dice Nicolás, se encuentran “*complicite*”, es decir complicadamente, los otros tres. Si esto es así, el despliegue de los temas presentados en ese primer postulado nos permitiría al mismo tiempo comprender los fundamentos de todo su pensamiento, o al menos la raíz del mismo: su concepción del principio primero y el de su relación con lo principiado.

Leemos el primer postulado:

“Conviene que, en primer lugar, consideres que lo uno es el primer principio y se llama, según Anaxágoras, intelecto, del cual todo es llevado al ser a fin de que el mismo se manifieste. Pues el intelecto se complace en mostrar y comunicar la luz de su inteligencia. Por lo tanto el intelecto hacedor, porque se constituye fin de sus obras, para que su gloria se manifieste de manera evidente, crea las sustancias cognoscitivas, que pueden ver su verdad, y a ellas se brinda el mismo hacedor en modo tal que puedan captarlo como visible. Saber esto es lo primero; en ello todo lo que se ha de decir está contenido complicadamente”¹⁹.

Lo que llama la atención en primer lugar es que se retome la denominación de Dios como “uno” después que hemos mostrado cómo en obras anteriores como *De Genesi*, o posteriores como *De non aliud*, se prefieren formulaciones que parecen superarla. En *De Beryllo*, la referencia al principio uno es retomada a lo largo de todo el texto. Así se lee en el párrafo 13:

“...parece que al mismo Dios conviene más lo uno mismo que otro nombre. Así lo llama Parménides, de modo similar también Anaxágoras...”

La referencia a Parménides no es sino una alusión a su lectura directa del comentario de Proclo al diálogo platónico, texto del cual el Cusano extrae la distinción que pone en claro en qué sentido debe entenderse tal uno. De este modo dice:

“No entiendas esto referido al uno numeral, el cual es llamado mónada o singular, sino acerca de lo uno, es decir de lo indivisible por cualquier modo de división, lo cual se lo entiende sin ninguna clase de dualidad. Luego que nada puede ni ser ni concebirse sin dualidad de modo que sea, en primer

¹⁹ *De Beryllo* (h XI/ 1 n.4): “Oportet te primum attendere unum esse primum principium, et id nominatur secundum Anaxagoram intellectus, a quo omnia in esse prodeunt, ut se ipsum manifestet. Intellectus enim lucem suae intelligentiae delectatur ostendere et communicare. Conditor igitur intellectus, quia se finem facit suorum operum, ut scilicet gloria sua manifestetur, creat cognoscitivas substantias, quae veritatem ipsius videre possint, et illis se praebebat ipse conditor modo quo capere possunt visibilem. Hoc scire est primum, in quo complicitate omnia dicenda continentur”.

lugar, lo llamado uno absoluto, luego lo uno con aditamento, es decir **un** ente, **una** sustancia, y así respecto de lo demás...”²⁰.

La distinción entre *unum absolutum* o *exaltatum* y lo *unum cum addito*, el primero indivisible, el segundo divisible puesto que es el uno determinado –“un” ente, “una” sustancia--, pone en evidencia también la relación entre ambos, tal es anterioridad y procedencia: lo uno absoluto es aquel del cual procede todo uno con aditamento. En virtud de esta relación es posible asimilar lo uno absoluto al intelecto hacedor, pues sólo de este modo puede explicarse su productividad.

Retomenos el primer postulado: “conviene....que consideres que lo uno es el primer principio y se llama, según Anaxágoras, intelecto, del cual todo es llevado al ser...”.

Si atendemos a las fuentes podemos llamar la atención en primer lugar a aquella que es explícita. K. Flasch²¹ ha señalado adecuadamente que la mención de Anaxágoras proviene de la lectura de la *Metafísica* de Aristóteles, quien afirma que postulando el *nous* como principio, Anaxágoras se habría comportado como un “sobrio entre borrachos”.²² Podría pensarse asimismo en fuentes implícitas –o más bien que se vuelven explícitas en lo que sigue del texto--, en el *nous demiourgikós* del *Timeo* de Platón o lo que se denomina *conditor intellectus* en *In Parmenidem* de Proclo en la versión latina de Moerbeke.²³ De hecho, el Cusano utiliza la fórmula “*conditor intellectus*” -intelecto hacedor- en el primer postulado y la retoma en toda la obra para aludir a la mente divina que se despliega a sí misma en su propia similitud, así como -dirá más adelante-, la mente del matemático se despliega en las figuras que crea.

²⁰ *De Beryllo* (h XI / 1 n. 13): “Videtur autem ipsi deo magis convenire ipsum unum quam aliud nomen. Ita vocat eum Parmenides, similiter et Anaxagoras ... Non intelligas de uno numerali, quod monas seu singulare dicitur, sed de uno scilicet indivisibili omni modo divisionis, quod sine omni dualitate intelligitur. Post quod omnia sine dualitate nec esse nec concipi possunt, ut sit primo unum absolutum iam dictum, deinde cum addito, scilicet **unum** ens, **una** substantia, et ita de omnibus...”.

²¹ K. Flasch, *Nicolaus Cusanus*, München, Beck, 2001.

²² *Met.* I 3 984b 15-18; 4, 985 a 18.

²³ Cf. *In Parm.* II (Co 733-735), cod.cus. 186 f. 26 v; III (Co 804 ff.) cod.cus. 186 fol. 41 v; 42 r.; *In Plat. Theol.* V 12

Para aludir a la manera en que se da el despliegue de la mente divina apela a la tríada neoplatónica ser, vivir, entender, en términos de virtualidad o potencia causal, lo cual recuerda claramente a los *Elementos de teología* o bien al *Liber de Causis*.²⁴ Con todo, la inteligencia no debe ser comprendida como en aquellos textos como una suerte de un intermediario entre lo uno y lo múltiple²⁵, sino más bien como el aspecto difusivo de lo uno mismo: el intelecto o la inteligencia viene a cumplir este papel fundamental: hacer que aquello que es por su indivisibilidad imparticipable, lo uno absoluto (o ante-uno) se participe o se comunique en su similitud o concepto para volverse visible. Aquello enunciado en el primer postulado: “Pues el intelecto se complace en mostrar y comunicar la luz de su inteligencia...”, se complementa con lo que afirma más adelante en el párrafo 26:

“De esta manera en el universo, al cual preside el intelecto hacedor, nada se encuentra plenamente sino la similitud o concepto del mismo hacedor. Así como si el intelecto hacedor fuese vista que quiere mostrar su virtud de ver, concebiría todo lo visible en lo cuál él se muestra....”²⁶.

Hay una clave más: el principio reclama ser inteligido para la cual debe ser inteligible. Entonces no sólo es intelecto para su comunicación o mostración sino para que pueda ser visto por un intelecto, como afirma en el postulado primero:

“Por lo tanto el intelecto hacedor, porque se constituye fin de sus obras, para que su gloria se manifieste de manera evidente, crea las sustancias cognitivas, que pueden ver su verdad, y a ellas se brinda el mismo hacedor en modo tal que puedan captarlo como visible...”.

Para fundamentar esto que fue ya advertido en el primer postulado, recurre el Cusano a la mención de Alberto Magno²⁷, mención que viene a confirmar las bases del conocimiento que él mismo pusiera de manifiesto en *De coniecturis*, a saber: la

²⁴ Cf. *De Beryllo* (h XI/ 1 n. 20)

²⁵ Cf. C. D'Ancona Costa: “La doctrine de la création '*mediante intelligentia*' dans le *Liber de Causis* et dans ses sources” en *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris, Vrin, 1995: 73-95.

²⁶ *De Beryllo* (h XI/ 1 n. 26) “Sicut si conditor intellectus foret visus volens suam virtutem videndi ostendere, omne visibile, in quo se ostendat, conciperet...”.

²⁷ Cf. Albertus Magnus, *De causis et proc. univ.* I tr. 1 c. 7; tr. 2 c.8; tr. 4 c.1-

raíz de todo conocimiento se encuentra en Dios, principio de todo conocer que se manifiesta primero en el intelecto, luego en la razón, por último en los sentidos:

“De esta manera Alberto... inquires también acerca del principio del conocer, donde habla así: 'Puesto que la inteligencia, el alma racional y la sensitiva participan de la virtud de conocer, corresponde que reciban esta naturaleza de otro en el que esté primeramente como en su fuente, y éste es Dios'.²⁸

Lo que es expresado por Alberto en términos de participación, se afirma cusanamente en términos de complicación-explicación. De esta manera, lo inmediatamente próximo a la unidad divina primera es el intelecto el cual explica la virtud de la unidad primera y complica toda la virtud cognoscitiva que se desplegará en la razón y ésta en los sentidos. La gradación cognoscitiva sensible y racional encuentra su fundamento en el intelecto y, éste por su parte, tiene su raíz última en la misma indivisibilidad del intelecto creador. Sin la asistencia de ese primer rayo de luz, nuestra capacidad cognoscitiva no sólo estaría ensombrecida o debilitada sino que ni siquiera podría darse.

No basta, sin embargo, comprender adecuadamente esta relación de fundamentación para comprender adecuadamente el principio primero. Para el Cusano la indivisibilidad productiva del principio que se muestra para un intelecto desplegándose intelectualmente, debe ser comprendida al mismo tiempo trinitariamente y como coincidencia de opuestos.²⁹ Si como se sostuvo lo propio del principio es su indivisibilidad entonces en él todos los opuestos coinciden. Ahora bien, no podría sostenerse que tal indivisibilidad es productiva sin mostrar al mismo tiempo que tal principio es trino: la unidad engendra la igualdad de sí mismo eternamente conectada. Unidad, igualdad y conexión garantizan la productividad pues sólo desde la interna distinción de lo que es en sí mismo indistinto e indivisible puede provenir la distinción múltiple de la alteridad.

²⁸ *De Beryllo* (XI/ 1 n. 29) “Sic Albertus sic et principium cognoscendi, ubi ita dicit: “Cum intelligentia, anima rationalis et sensitiva communicent in virtute cognoscendi, oportet quod recipiant hanc naturam ab aliquo, in quo est primo sicut in fonte, et hic est deus”.

²⁹ Cf. *De Beryllo* (XI/ 1 n. 33).

No nos detendremos aquí en la relación que puede establecerse entre Trinidad y coincidencia de opuestos, sólo llamaremos la atención en la lente que pone Nicolás de Cusa en la tradición respecto de ambos tópicos, pues la aceptación de uno no impone la aceptación del otro. De este modo, un pensador como Alberto Magno, a quien como vimos el Cusano menciona laudatoriamente respecto de su concepción del conocimiento y que, en cuanto cristiano, ha sostenido indudablemente la unitrinidad del Principio, es incorporado en *De Beryllo* a la lista de quienes han leído mal a Dionisio e interpretan disyuntivamente lo que es en él conjunción de opuestos.³⁰ Por su parte, todo filósofo que postuló el principio intelectual postuló también la trinidad. El Cusano lo dice con claridad:

“Los filósofos alcanzaron esta trinidad, a la cual vieron en el principio del ser, ascendiendo de lo causado a la causa”³¹

La lista comienza ciertamente con Anaxágoras pero pone en un lugar de relevancia a Platón y a Aristóteles. Más allá de destacar que la diferencia entre filósofos paganos y teólogos cristianos reside en la oposición entre necesidad y voluntad o lo que denomina *intentio creatoris*³², interesa al Cusano subrayar la concordancia entre filósofos y teólogos en este punto:

“Ahora bien, cómo Platón haya tenido un concepto acerca del principio unitrino y tan próximo a nuestra teología cristiana, lo relata Eusebio de Cesarea en el libro *Preparación Evangélica*.... También Aristóteles en su *Metafísica*, a la cual él mismo llama teología, muestra con la razón muchas cosas conformes a la verdad: es decir, que el principio es el intelecto puramente en acto, el cual se entiende a sí mismo, del cual proviene el sumo deleite. Esto ciertamente dicen también nuestros teólogos: que aquel intelecto divino, entendiéndose a sí mismo, genera de sí y de su esencia y naturaleza la más adecuada similitud inteligible de sí. Pues el intelecto genera el verbo, en el cual es substancialmente, y de esto procede el deleite, en el cual es la consubstancialidad del generante y del engendrado”³³.

³⁰ Cf. *De Beryllo* (XI/1 n. 32).

³¹ *De Beryllo* (XI/1 n.35) “Tetigerunt philosophi hanc trinitatem, quam viderunt in principio esse a causato ad causam ascendendo”.

³² Cf. *De Beryllo* (XI/1 n.37-38).

³³ *De Beryllo* (XI/1 n. 39): “Quomodo autem Plato habuerit de unitrino principio conceptum

La trinidad platónica de la que habla el Cusano es explicitada como principio imparticipable o incommunicable, inteligencias que permiten la comunicación y alma del mundo, lo cual vuelve evidente que tal “Platón” no es Platón ni tampoco el referido “Plotino” sino Proclo. En cuanto a Aristóteles, el Cusano rescata la noción de *noesis noeseos* reasumida también por los neoplatónicos en la segunda hipóstasis. En cuanto a la reabsorción de la primera y segunda hipóstasis en la Trinidad esto no representa una novedad para la tradición cristiana y, como vemos, tampoco para el Cusano que, como dice, con ello concuerdan “nuestros teólogos”.

IV

Si retomamos el punto de partida de esta exposición en el cual advertimos sobre la propiedad e inapropiedad de los términos “*unum*”, “*esse*”, “*entitas*” referidos a lo absoluto, cabría preguntarnos qué vuelve lícito para el Cusano, el uso del término “*intellectus*”. La respuesta parece encontrarse en los mismos ejemplos ofrecidos en *De Beryllo* que se presentan al modo de una analogía de proporción: así como el intelecto humano se despliega en la explicitación simbólica de sí mismo, del mismo modo podemos concebir el universo de lo que es como un despliegue del intelecto hacedor. Ambos intelectos no despliegan sino su propia intención. Así nuestro obrar intelectual se vuelve un enigma adecuado para comprender el obrar del intelecto divino, éste es el sentido último de la praxis que el Cusano denomina aquí ciencia enigmática.

“Pues según un símil, si cuando alguien nos habla alcanzamos la quiddidad de la elocución, no alcanzamos sino la intención del que habla. [...]”

Ahora bien, la causa de la intención es la manifestación; pues pretende así manifestarse quien habla, o sea el intelecto hacedor... como en la casa

et quam propinque admodum nostrae christianae theologiae, Eusebius Pamphili in libro Praeparatoriorum evangelii ...Aristoteles etiam in sua Metaphysica, quam ipse theologiam appellat, multa conformia veritati ratione ostendit, scilicet principium esse intellectum penitus in actu, qui se ipsum intelligit, ex quo delectatio summa. Hoc quidem et theologi nostri dicunt intellectum illum divinum se intelligendo de se et sua essentia et natura generare intelligibilem sui ipsius similitudinem adaequatissimam. Intellectus enim generat verbum, in quo est substantialiter, et ex hoc procedit delectatio, in qua est generantis et geniti consubstantialitas”.

concluida se aprehende la intención de quien ha edificado, la cual estaba en su intelecto”³⁴.

Si bien la precisión absoluta de todo reside en el intelecto, pues volviendo al símil declara el Cusano, que el matemático tiene más precisión adentro de su mente que fuera de ella³⁵, el despliegue en la alteridad visibiliza lo que es invisible. Esa visibilidad es la de una unidad intelectual que se hace inteligible para un intelecto.

Hacia el final del texto, el Cusano retoma entonces lo señalado en el primer postulado:

“....por lo tanto lo visible existe para que en ello mismo se conozca el intelecto divino, artífice de todo”³⁶.

Lo visible no vuelve conocido lo invisible sino que a través de lo visible lo invisible es conocido como invisible. He aquí la inspiración misma del pensamiento cusano desde *De docta ignorantia*, lo incognoscible sólo puede ser alcanzado como incognoscible: en su misma manifestación se encierra lo ignorado y oculto. El no ser, lo ante uno del cual todo ser y toda unidad determinada proceden encierra y coincide con sus opuesto. En el principio mismo se encuentra el germen de su fecundidad, por esta razón no es posible sino entenderlo relacionalmente: el pensamiento que engendra su propio verbo y despliega un universo fruto directo de tal inteligibilidad.

Nuestro propio pensamiento, también engendrante y productivo nos ofrece un ejemplo adecuado para tratar de comprender el arte de la mente eterna. Afirma el Cusano en el cierre de la obra:

³⁴ *De Beryllo* (XI/1 n.54): “Nam a simili, cum quis nobis loquitur, si nos quiditatem attingimus sermonis, non nisi intentionem loquentis attingimus [...] Est autem intentionis causa manifestatio; intendit enim se sic manifestare ipse loquens seu conditor intellectus. [...] sicut in perfecta domo est intentio aedificatoris apprehensa, quae erat apud eius intellectum”.

³⁵ Cf. *De Beryllo* (XI/1 n. 55).

³⁶ *De Beryllo* (XI/1 n.65) “...sunt igitur visibilia, ut in ipsis cognoscatur divinus intellectus omnium artifex”.

“Pues esta manifestación ha de ser concebida como si alguien viera el intelecto de Euclides con una sola intuición y como si esta visión fuera la aprehensión del mismo arte que explica Euclides en sus *Elementos*. De esta manera el intelecto divino es el arte del omnipotente”³⁷.

A partir de un análisis exhaustivo del primer postulado de *De Beryllo* quizá sea posible evaluar por una parte, la tesis de Kurt Flasch según la cual los postulados en su conjunto revelarían que los aspectos teológicos del pensamiento cusano se subsumen en nociones estrictamente filosóficas;³⁸ por otra, la tesis de Joseph Stallmach³⁹ según la cual la filosofía cusana superaría la alternativa entre metafísica del ser y metafísica de lo uno, en una metafísica de la mente tanto divina cuanto humana. Esta evaluación será motivo de otro estudio.

³⁷ *De Beryllo* (XI/1 n.70) “Haec enim ostensio est concipienda, ac si quis unico contuitu videret intellectum Euclidis et quod haec visio esset apprehensio eiusdem artis, quam explicat Euclides in suis Elementis. Sic intellectus divinus ars est omnipotentis...”.

³⁸ K. Flasch, op. cit., p. 45 ss.

³⁹ J. Stallmach, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1989.

La noción de *principium* y sus fuentes en el *De Beryllo* de Nicolás de Cusa

Victoria Arroche
UBA, Buenos Aires

Introducción¹

Las fuentes que Nicolás de Cusa cita en *De Beryllo* (1458) son numerosas y heterogéneas. Para agruparlas, los criterios pueden ser también variados. Puede establecerse una primera distinción de las fuentes citadas en la obra, teniendo en cuenta la profundidad del análisis del Cusano respecto del pensamiento de los filósofos a los que alude. De ese modo, un primer grupo de fuentes incluiría a Anaxágoras, Protágoras, Hermes Trismegisto y los filósofos árabes. Nicolás cita y utiliza estas fuentes, sin cuestionarlas, para sostener su concepción acerca del fundamento ontológico de lo real.

Un segundo grupo de fuentes, quizás más significativo para abordar el diálogo que Nicolás emprende con la tradición filosófica, incluye a Dionisio Aeropagita, Proclo, Platón y Aristóteles. De este grupo, Proclo y Dionisio son citados para expresar la coincidencia de sus doctrinas con la del propio Nicolás. Respecto de Platón y Aristóteles, como veremos en parte en este trabajo, el cusano critica aspectos fundamentales de las doctrinas de ambos filósofos.

Por fuera de esta distinción, tenemos que mencionar a un tercer grupo, conformado por los autores que Nicolás define como “nuestros teólogos”, cuya

¹En este trabajo se utilizaron las siguientes ediciones: Nicolás de Cusa, *De Beryllo*, en *Opera Omnia*, Editionem Funditus Renovatam atque Instauratam Curaverunt Iohannes Senger et Carolus Bormann, Hamburgi, Felix Meiner, 1988. Las notas marginales de Nicolás de Cusa a la *Metafísica* en el *Cod. Cus.* 184. Aristóteles, *Metafísica*, traducción al latín de Bessarion en *Aristoteles Latine*, editio Academia Regia Borussica, Berolini, 1831, pp. 481 y ss. Aristóteles, *Metafísica*, traducción al español de Hernán Zucchi, Sudamericana, 2000. Las traducciones del texto cusano son propias sobre la base de una traducción provisoria del Prof. Jorge Machetta. En las citas al texto *De Beryllo*, cito el capítulo correspondiente según figura en la *Opera Omnia*. Las citas a la *Metafísica* corresponden a la traducción de Bessarion de la edición de 1831.

centralidad radica en el análisis del pensamiento de Alberto Magno e incluye, tanto explícita como implícitamente, las doctrinas de San Agustín y Santo Tomás².

1. La noción de *principium*

En *De Beryllo*, Nicolás de Cusa establece su punto de partida. El axioma fundamental de la obra es compartido, según el autor, por filósofos y teólogos: Todo lo divisible presupone lo indivisible:

“[...] Y vemos el principio que es anterior a todo lo grande y lo pequeño, totalmente simple e indivisible para toda forma de división, por el cual son divisibles cualesquiera cosas, grandes y pequeñas [...]”³.

La mención de la indivisibilidad del principio respecto de las cosas grandes y pequeñas, nos indica que el principio es Uno y lo principiado es múltiple. La pluralidad existe y es conocida en la medida en que es *similitudo* del verdadero ser⁴.

² En el *De Beryllo*, Nicolás de Cusa cita explícitamente a Anaxágoras (cap. 4, 13, 35, 67), San Agustín (cap. 5, 14, 42), Protágoras (cap. 6, 65, 69), Hermes Trismegisto (cap. 7, 13), Dionisio Areopagita (cap. 2, 11, 12, 17, 27, 32, 46), Proclo (cap. 12, 16, 50), Averroes (cap. 17), Alberto Magno (cap. 17, 18, 27, 29, 30), Avicbrón (cap. 18), Avicena (cap. 28, 31, 38), Platón (cap. 2, 12, 16, 17, 18, 27, 32, 35, 37, 38, 39, 55, 56, 57, 67, 72), Aristóteles (cap. 16, 17, 18, 28, 35, 36, 38, 40, 42, 43, 45, 48, 49, 50, 51, 53, 56, 63, 65, 67, 69), “Nuestros teólogos” (cap. 35, 37, 39, 41, 64, 68).

³ Cap. 8: “et videmus principium ante omne magnum et parvum, penitus simplex et indivisible omni modo divisionis, quo quaecumque magna et parva sunt divisibilia”. El pasaje inicia diciendo: “Por tanto, supuestas estas pocas premisas, descendamos al asunto y empecemos por el principio primero” (*Ad rem igitur his paucis praemissis descendentes incipiamus a primo principio*). Los supuestos o premisas a los que se refiere Nicolás son los enunciados en los pasajes inmediatamente anteriores donde se cita a Anaxágoras, a San Agustín, Protágoras y Hermes Trismegisto. Como subraya Flach: “En la época en que Nicolás de Cusa escribía el *Beryllo* estudiaba de nuevo los escritos de Proclo, por cuya traducción venía esforzándose desde 1438”. En Flasch Kurt, *Nicolás de Cusa*, traducción de Ruiz Garrido, Herder, 2003, p. 46-47. El axioma “toda pluralidad presupone la unidad” es compartido por la tradición neoplatónica que incluye, por ejemplo, a Proclo, Ps.Dionisio y Eriúgena. Cfr. Stephen Gersh, *From Iamblichus to Eriugena: An investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden, 1978.

⁴ Cap. 5: “Omne autem quod est aliter est in alio quam in se. Est enim in se ut in suo vero esse, in alio autem ut in suo esse verisimili”.

La noción de *principium* comienza a determinarse cuando Nicolás de Cusa, en el capítulo 4, enuncia el modo en el que los filósofos y teólogos entendieron este concepto. Así, aparecen nuevas caracterizaciones, por ejemplo, que el principio es intelecto:

“Conviene que, en primer lugar, consideres que lo uno es el primer principio y se llama, según Anaxágoras, intelecto, del cual todo es llevado al ser a fin de que él mismo se manifieste”⁵.

El principio constituye el fundamento ontológico de todo lo que es. Podemos comprobarlo porque el principio se manifiesta. Su manifestación es intelectual porque es la razón, la medida y el orden de todo lo que es (*conditor intellectus*)⁶. La capacidad racional humana es la facultad que puede comprender esa manifestación intelectual. De ese modo, aquello que es visible, divisible y múltiple es la manifestación del principio invisible, indivisible y simple⁷.

Por otra parte, la manifestación del principio es intencional. Por su carácter indivisible y simple, en el principio coinciden intelecto y voluntad, por ello, lo que desde nuestro punto de vista resulta separado, en el principio es una sola esencia. Para comprender esto es imprescindible muñirse de un instrumento metodológico:

“Apliquemos el berilo a los ojos mentales, y veamos por medio de lo máximo, mayor a lo cual nada puede ser, a la vez también lo mínimo, menor al cual nada puede ser”⁸.

⁵ Cap. 4: “Oportet te primum attendere unum esse primum principium, et id nominatur secundum Anaxagoram intellectus, a quo omnia in esse prodeunt, ut se ipsum manifestet”.

⁶ Cap. 4: “Intellectus enim lucem suae intelligentiae delectatur ostendere et communicare. Conditor igitur intellectus, quia se finem facit suorum operum, ut scilicet gloria sua manifestetur, creat cognoscitivas substantias, quae veritatem ipsius videre possint, et illis se praebeet ipse conditor modo quo capere possunt visibilem. Hoc scire est primum, in quo complicitate omnia dicenda continentur”. Flasch traduce “intelecto que fundamenta al mundo” y da sus razones para ello en ob. cit, p. 50.

⁷ Cap. 65: “Et quia superius praesuppositum est divinum intellectum omnia creasse, ut se ipsum manifestet – sic Paulus apostolus Romanis scribens dicit in visibilibus mundi invisibilem deum cognosci –, sunt igitur visibilia, ut in ipsis cognoscatur divinus intellectus omnium artifex”.

⁸ Cap. 8: “Applicemus beryllum mentalibus oculis et videamus per maximum, quo nihil maius esse potest, pariter et minimum, quo nihil minus esse potest”.

Según Nicolás, el principio es el fundamento de las cosas que son y sólo puede comprenderse en el enigma y con la lente intelectual que él compara con la lente de beryllo. Esa lente sensible, está constituida por una piedra traslúcida a la que se le otorgan las formas cóncava y convexa a la vez. De esa manera, permite ver lo que era invisible. La lente intelectual, que es la coincidencia de opuestos, es *maximum* y *minimum* a la vez. Si el beryllo intelectual, que posee la forma máxima y a la vez mínima, se adapta a los ojos del intelecto, es posible comprender el principio indivisible de todas las cosas⁹. Filósofos y teólogos han alcanzado ese principio por diversos caminos. Tanto los filósofos, que encontraron este principio por la razón, como las Sagradas Escrituras que lo definen como “sabiduría creada” coinciden en caracterizarlo como intelecto, indivisible, unitrino y causa de todo lo que es¹⁰. Según Nicolás, Aristóteles entendió que “el principio es el intelecto puramente en acto, el cual se entiende a sí mismo”. Los teólogos, por su parte, sostienen que el intelecto divino, entendiéndose a sí mismo, genera a partir de su esencia “la más adecuada similitud inteligible de sí”. Platón, aproximándose al punto de vista de la teología cristiana, postuló la unitrinidad del principio¹¹. La interpretación cusana de estas doctrinas se traduce en estas palabras de nuestro autor:

⁹ Cap. 3: “Beryllus lapis est lucidus, albus et transparens. Cui datur forma concava pariter et convexa, et per ipsum videns attingit prius invisibile. Intellectualibus oculis si intellectualis beryllus, qui formam habeat maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius medium attingitur indivisibile omnium principium”.

¹⁰ Cap. 35: “Tetigerunt philosophi hanc trinitatem, quam viderunt in principio esse a causato ad causam ascendendo. Anaxagoras et ante eum Emortinus Clasomenus, ut vult Aristoteles, fuit primus, qui intellectuale vidit principium. Quem Plato extulit eius libros saepissime legens, quia visum sibi fuit quod “magistrum invenisset”. Et quae Plato de eo dicit, illa et Aristoteles. Ipse enim Anaxagoras tam Platoni quam Aristoteli oculos aperuit. Nisus est autem uterque hoc principium per rationem reperire. Et Plato principium, a quo omnia condita, nominavit conditorem intellectum et eius patrem deum ac cunctorum causam. Et ita primo apud primum omnia esse dixit, ut sunt in triplici causa efficienti, formali et finali. Secundo dixit omnia esse in conditore intellectu, quem primam dicit dei creaturam et asserit generationem eius a primo esse quasi filius a patre. Hunc intellectum, quem etiam sacrae litterae sapientiam ‘ab initio et ante’ omnia ‘saecula’ creatam et primogenitam omnis creaturae nominant, dicit conditorem quasi inter causam et causata sensibilia mediatorem, qui exsequitur imperium seu intentionem patris. Tertio vidit per universum diffundi spiritum seu motum cuncta, quae in mundo sunt, conectentem et conservantem”.

¹¹ Cap. 39: “Quomodo autem Plato habuerit de unitrino principio conceptum et quam propinque admodum nostrae christianae theologiae, Eusebius Pamphili in libro Praeparationum evangelii ex libris Numenii, qui secreta Platonis conscripsit, et Plotini atque aliorum collegit. Aristoteles etiam in sua Metaphysica, quam ipse theologiam appellat, multa

“Los filósofos alcanzaron esta trinidad, a la cual vieron en el principio del ser, ascendiendo de lo causado a la causa”¹².

“[...] si tú deseas tener toda ciencia posible acerca de este principio, considera en todo principiado aquello por lo que es, lo que es y el nexo; [...] los que en la substancia sensible comúnmente son llamados forma, materia y compuesto”¹³.

Según Nicolás, la constitución esencial del principio es trinitaria y su vinculación con lo creado es la similitud relativa a esa constitución, es decir, la semejanza entre la esencia trinitaria del principio y la esencia trinitaria de lo principiado¹⁴. La coincidencia de opuestos es presentada como el instrumento metodológico para acceder a la comprensión del principio.

El cusano comparte con la tradición filosófica neoplatónica el axioma fundamental de su doctrina enunciando la prioridad absoluta de lo Uno sobre lo múltiple. En este sentido, el autor que mejor ha podido explicar el despliegue de las consecuencias de este principio fue “el gran Dionisio”¹⁵. Su pensamiento conduce a

conformia veritati ratione ostendit, scilicet principium esse intellectum penitus in actu, qui se ipsum intelligit, ex quo delectatio summa. Hoc quidem et theologi nostri dicunt intellectum illum divinum se intelligendo de se et sua essentia et natura generare intelligibilem sui ipsius similitudinem adaequatissimam. Intellectus enim generat verbum, in quo est substantialiter, et ex hoc procedit delectatio, in qua est generantis et geniti consubstantialitas”.

¹² Cap. 35: “Tetigerunt philosophi hanc trinitatem, quam viderunt in principio esse a causato ad causam ascendendo”. En esta misma línea argumentativa se inscriben, según el cusano, Platón, Aristóteles, Alberto, Avicbrón y Averroes quienes postulan, por un lado, un vínculo de semejanza entre el principio y lo principiado y, por el otro, la posibilidad de acceder a ese conocimiento partiendo de lo causado y ascendiendo hacia la causa.

¹³ Cap. 39: “Verum si de hoc principio tu vis habere omnem possibilem scientiam, considera in omni principiato quo est, quid est et nexum, [...] Et attende me in simplici conceptu principiatu trinitatem unitatis essentiae exprimere per ‘quo est’ et ‘quid est’ et ‘nexum’, quae in sensibili substantia communiter nominantur forma, materia et compositum”.

¹⁴ Cfr., entre otros, cap. 11: “veritatem per suam similitudinem omnibus tribuere esse. Sic Albertus ubi supra affirmat dicens: ‘Oportet aliquo modo’ fateri quod a primo fluat in omnia una forma, quae sit similitudo suae essentiae, per quam omnia esse ab ipso participant”; cap. 33 ; 35 y 39.

¹⁵ En la interpretación del cusano, el pensamiento de Dionisio, Proclo y Hermes coinciden respecto del principio fundamental que enuncia la prioridad del uno sobre lo múltiple. Respecto de la interpretación de la doctrina dionisiana, los capítulos más significativos del *De*

la conclusión de que el mejor nombre para designar a Dios es “lo uno” entendiéndose “uno” no como numeral sino como desligado de toda pluralidad (absoluto)¹⁶. A partir de las lecturas de Proclo y Dionisio, Nicolás concibe lo Uno como desligado o imparticipable, pero también indica que lo Uno, que es el principio de todo lo que es, se comunica en lo principiado mediante una relación de semejanza.

2. La crítica a la noción de substancia aristotélica

En el momento en que Nicolás de Cusa escribe la obra *De Beryllo* posee la reciente traducción de la *Metafísica* de Aristóteles realizada por Bessarion¹⁷. En el

Beryllo son el 11, el 32 y el 46. Proclo, aparece junto a Dionisio en el capítulo 12 y junto a Platón en el 16. Hermes y Dionisio pueden ponerse en relación teniendo en cuenta la idea de que Dios/lo Uno puede ser designado con todos los nombres y con ningún nombre. Esta idea aparece en *De Beryllo* en la figura de Dionisio y en *De docta ignorantia* en la figura de Hermes (Cfr. *De docta ignorantia*, Lib. I, cap. 24).

¹⁶ Cap. 11: “Eleganter magnus Dionysius apostoli Pauli discipulus in capitulo octavo De divinis nominibus ista compendiose dicit. Ait enim: ‘Nihil itaque alienum a nostro instituto facimus, si per exiles imagines ad auctorem omnium ascendentes purgatissimis et mundo superioribus oculis inspiciamus omnia in omnium causa et invicem contraria uniformiter et coniuncte. Est enim principium rerum, ex quo est ipsum esse et omnia, quae quomodolibet sunt, omne initium et omnis finis’. Et post pauca subiungit: ‘et alia quaeque ipso esse cum sint quae sunt, omnia exculpunt’. Idem de eodem principio affirmat quod sit ‘finis’ et ‘infinite, stans et’ progrediens et quod ‘neque’ sit ‘stans neque se movens’. Dicit enim omnia ‘exemplaria rerum in una supersubstantiali coniunctione in sui et omnium causa ante subsistere concedendum’. Ecce quam lucide ibi et in variis aliis locis divinus vir ille quae praemisi sic esse affirmat”. El mismo sentido, le otorga Nicolás a la doctrina de Parménides, Anaxágoras y Hermes en el cap. 13: “Videtur autem ipsi deo magis convenire ipsum unum quam aliud nomen. Ita vocat eum Parmenides, similiter et Anaxagoras, qui aiebat ‘melius unum quam omnia simul’. Non intelligas de uno numerali, quod monas seu singulare dicitur, sed de uno scilicet indivisibili omni modo divisionis, quod sine omni dualitate intelligitur. Post quod omnia sine dualitate nec esse nec concipi possunt, ut sit primo unum absolutum iam dictum, deinde unum cum addito, scilicet unum ens, una substantia, et ita de omnibus, ita quod nihil dici aut concipi possit ita simplex, quin sit unum cum addito, solum uno superexaltato excepto. Unde quomodo debeat omnium nominibus et nullo omnium nominum nominari, ut Hermes Mercurius de eo dicebat, et quaeque circa hoc, vides clare in aenigmat”.

¹⁷ Cfr. Martín D’Ascenzo, “Aristóteles” nota al texto *De li Non Aliud*, en *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*, Traducción Jorge Machetta, Biblos, 2008, pp. 329-335. También en Flasch, ob. cit., pp. 30-32.

Libro VII de esa obra, Aristóteles se pregunta ¿qué es el ente? La respuesta que leemos es: el ente es el “qué es” (*tóde ti/quid est*), el cual significa la substancia (*ousía*)¹⁸.

“Cuando enunciamos el “qué es” no decimos que es blanco, caliente o de tres codos, sino un hombre o un Dios”¹⁹.

El sentido primario del término “ente” es el “esto” y, el sentido secundario, la cualidad, cantidad y demás categorías. Aquello que se define en referencia a algunas de las categorías segundas, por ejemplo, “estar sentado” existe por el ente, es decir, la *substantia*²⁰.

En el análisis aristotélico de la *ousía* se plantean diversos interrogantes acerca de lo que otros pensadores investigaron en torno al tema, por ejemplo, ¿cuáles son las *ousías*? (Met. 1028b 29). Sobre esa base, Aristóteles distingue cuatro significados de *ousía*: “lo que es ser esto”, el universal, el género y el sujeto²¹. Aristóteles explica que cuando el significado de *ousía* (*substantia*) se entiende como sujeto (*subiectum*), “en cierto sentido se afirma que [es] la materia, en otro la forma y, en un tercer sentido, lo que es a partir de ambas (el compuesto)”²².

En el Libro XII se aborda otro aspecto de la investigación acerca de la *ousía*: estamos buscando –dice Aristóteles– los principios y las causas de las *ousías* (Met.

¹⁸ Met. 1028 a 13-14 “Cum autem ens toties dicatur, patet primum horum ens esse ipsum quid est, quodque substantiam significant”. Cfr. 1028b 3-6.

¹⁹ Ibid., 18-19 “Cum autem quid est, non album nec calidum nec tricubitum, sed hominem aut deum”.

²⁰ Ibid., 19-30 “Patet igitur quod propter hanc illorum quoque singula sunt. Quare quod primo est ens, et non aliquod ens sed simpliciter ens, substantia”.

²¹ Met. 1028b 32-35: “Dicitur autem substantia, si non pluribus, saltem quattuor modis. Maxime etenim quod erat esse, et universal, et genus, substantia cuiusque esse videtur, et quartum subiectum”. Que el universal no sea *ousía* es descartado en Met. 1038b1. El género se entiende como substrato (sujeto) que subyace a los atributos. Es, en ese sentido, *ousía*. (1038b).

²² Met. 1029 a 2-4: “Maxime namque substantia subiectum primum esse videtur. Tale vero quodam modo quidem material dicitur, quodam modo vero forma; tertium vero, quod ex his est”. Tengamos en cuenta, también, que Aristóteles dedica el capítulo VI del Libro VII a mostrar que “lo que es ser esto” es idéntico al “esto”: “es lo mismo Sócrates que ‘lo que es ser Sócrates’” (1032 a 6-7). Acerca de estas cuestiones se expide Nicolás en los capítulos 49 y 54.

1069 a 18-19). Respecto de la substancia sensible, Aristóteles considera que está sometida al cambio. La investigación, en efecto, concierne a su generación. El cambio se define como un movimiento producido a partir de los opuestos pero no de cualquier tipo de opuestos sino de los contrarios. Aquello que experimenta el cambio es la materia que subyace a la contrariedad pues “es en potencia ambos contrarios” (Met. 1069b 15). Todo cambio tiene lugar a partir de un ente en potencia a un ente en actividad pero si se admite que una cosa se genera a partir de algo en potencia, debe especificarse que no se trata de una potencia para engendrar al azar cualquier cosa. Tampoco es aceptable, según Aristóteles, postular una mezcla inicial en la que todas las cosas estuvieran confundidas porque las cosas difieren por la materia²³.

De ese modo, Aristóteles enuncia tres principios y tres causas de la substancia sensible:

“Dos constituyen un par de contrarios, uno de los cuales es el discurso y la forma, y el otro, la privación; el tercer principio es la materia”²⁴.

Forma, materia y privación son los tres principios de la substancia sensible. Aristóteles considera la forma y la privación como contrarios y la materia como substrato del cambio. Según el libro XII de la *Metafísica*, la característica del contrario es no perdurar. Por ello, la materia debe ser “una tercera cosa fuera de los contrarios”²⁵. Por ejemplo, dice Aristóteles,

“Los cuerpos sensibles tienen como forma (*specie*), el calor y, en otro sentido, el frío, es decir, la privación de aquel; en cuanto materia, lo que en primer lugar y por sí es en potencia esos dos contrarios”²⁶

²³ Cfr. *Met.* Libro XII, cap. II.

²⁴ *Met.* 1069b 30-35 “tres itaque causae et tria principia, duo quidem ipsa contrarietas, cuius hoc quidem ratio et species, hoc vero privatio, tertium vero materia”.

²⁵ *Met.* 1069b 8-15: “Praeterea hoc quidem permanet, contrarium vero non permanet. Est igitur aliquid tertium praeter contraria, ipsa materia [...] necesse est igitur mutari materiam, quae ambo possit”.

²⁶ *Met.* 1070b 10-15: “Veluti fortassis corporum sensibilibus calidum tanquam species, et alio modo frigidum, ut privatio. Materia vero, quod primo per se potentia haec erat”.

Queda bastante claro que la materia es principio de la sustancia en cuanto substrato de las determinaciones, la materia es, en potencia, lo frío y lo cálido. Respecto de la forma, una vez establecido que podemos predicar el ser de una cosa, se busca saber por qué una materia es tal cosa. De ese modo, lo que se busca es la causa de la determinación de la cosa y esa causa es la forma por la cual la materia es un *tale esse* (Met. 1041b 5-10). La forma es, en este sentido, “lo que es ser cada cosa particular”, es decir, “la sustancia primera” (Met. 1032b).

Ahora bien, puesto que Aristóteles indaga acerca de la generación de la sustancia sensible, cabe preguntarse ¿cómo se genera el compuesto de materia y forma? Y sobre todo en lo que concierne a la crítica de Nicolás ¿qué función cumple la privación, como principio de la sustancia sensible, en el proceso de generación? Aristóteles dice:

“Hay tres clases de *ousías*: a) la materia es un *esto* sólo en apariencia [...] b) la naturaleza de la cosa, es decir, el *esto* y el estado hacia el cual tiende el cambio, c) la tercera clase de *ousía* se compone de las dos anteriores y es el singular, por ejemplo, Sócrates o Calias”²⁷.

Entonces: Aristóteles considera sustancias a la materia, la forma y el compuesto de ambas. Considera, asimismo, que los principios o causas de la sustancia sensible son tres: materia, forma y privación. Pero vimos que la privación es, en cierto sentido, forma porque constituye el contrario de la forma que se actualiza o, dicho de otro modo, es forma en potencia y no en acto. La materia es, justamente, el substrato en el que se produce el cambio de uno de los contrarios hacia el otro.

Detengámonos, ahora, en la cuestión de la actualización de la forma. Desde un punto de vista analítico²⁸, la forma desligada del compuesto se considera *specie* (*eidos*) y la forma en el compuesto es el *quid* esencial del mismo (*quidditas*). La

²⁷ Met. 1070 a 10-15: “Substantiae vero tres: quaedam materia, quae quod quid esse o ipso quod apparet [...] quaedam vero natura, quod quid, et quidam habitus ad quem. Tertia ítem, quae ex iis, quae singularis est, ut Socrates aut Callias”.

²⁸ Para el concepto de *specie* cfr. Volkmann-Schluck K-H., Nicolò Cusano, traducción de Umberto Proch, Morcelliana, 1993, pp. 164 y ss.

quidditas, que es la forma en acto en la materia, es la que configura el ser determinado, la substancia primera, el compuesto (Sócrates o Calias)²⁹.

En el planteo aristotélico, como vimos, la génesis se concibe como un pasaje de un opuesto a otro pero considerando a los contrarios como pertenecientes al mismo género, es decir, no como opuestos de cualquier índole. Entre los contrarios existe una relación de privación. La privación es ausencia o carencia de forma y no negación absoluta de la forma. Esto significa que los contrarios no cambian el uno en el otro, por ejemplo, el calor deviene frío, sino que lo que cambia es el tercer principio, es decir, el substrato (materia/ sujeto). De ese modo, todo lo que es en el ámbito de la generación y la corrupción, supone la existencia de un substrato que en cuanto al número es uno pero en cuanto a su forma (*eidos*) no es una unidad puesto que posee una determinación positiva, la forma en acto, y una determinación negativa, la privación de esa forma, que la materia posee en potencia. De esta manera, el compuesto de materia y forma se genera a partir de lo que es –la forma en acto- y de lo que no es –la privación o el contrario de la forma en acto-. La privación es, entonces, un “no ser” relativo³⁰. Ahora bien, la relatividad que presenta la privación como principio constitutivo de la substancia, concierne a la forma actual de la substancia, de manera que en relación a un mismo objeto y respecto de la misma cosa, a cada potencia activa le corresponde una potencia pasiva que es la privación contraria a esa potencia (Cfr. Met. 1046 a 30-35). Esta relación entre contrarios -vg. forma y privación de la forma- se expresa en el principio de no contradicción, desde el punto de vista no sólo lógico sino fundamentalmente ontológico:

“Es claro, que los contrarios no pueden ser simultáneamente en lo mismo. Pues en cada pareja de contrarios, uno de ellos es privación [...] a saber, privación de la *substantia*”³¹.

Nicolás de Cusa se refiere a estos pasajes de la *Metafísica* en el capítulo 40 del *De Beryllo*³² y afirma que:

²⁹ Nicolás anota (*marginalia*) en 1037a29-30: “substantia enim est species que inest / ex qua et materia simul tota dicitur substantia” (Cod-Cus 184, fol. 48r).

³⁰ Cfr. Aristóteles, *Física* Libros I-II, traducción e introducción de Marcelo Boeri, Biblos, 1993, p.23.

³¹ Met. Cap. IV 1011b 15-20: “patet quod neque contraria simul eidem inesse contingit. Contrarium enim [...] privatio est: substantiae vero privatio”.

“Aristóteles, estableciendo la concordancia entre todos los filósofos, decía que los principios, que son intrínsecos a la substancia, son contrarios. Y denominó tres principios: materia, forma y privación”³³.

Y continúa más adelante:

“Ahora bien, el temor a confesar que los contrarios son simultáneamente en lo mismo lo despojó de la verdad de aquel principio. Y porque vio que el tercer principio era necesario y que debía ser la privación, hizo de la privación principio sin posición”³⁴.

Puesto que, según Aristóteles, los contrarios no pueden ser en lo mismo simultáneamente, al abordarse el estudio del compuesto de materia y forma (substancia sensible), las ciencias “ponen de manifiesto tanto la cosa como la privación de la misma” pero no de igual modo, porque, “esencialmente tratan de uno de ellos [...] y se refieren al otro accidentalmente”³⁵. Esto es así, porque el discurso racional analiza aquello que verdaderamente existe y, siendo la privación una supresión de otro término, ésta es tratada en cuanto accidente de la substancia y no como esencial a la misma. De ese modo, la privación es principio de la substancia “en cierto sentido” mientras que la forma en acto lo es “absolutamente”³⁶. De allí que Nicolás no considere resuelto el problema relativo a la generación de la

³² Cap. 40: “Unde ex primo principio, quod negat contradictoria posse simul esse vera, ipse philosophus ostendit similiter contraria simul esse non posse”.

³³ Cap. 40: “Aristoteles concordando omnes philosophos dicebat principia, quae substantiae insunt, contraria. Et tria nominavit principia, materiam, formam et privationem”.

³⁴ Cap. 42: “Timor autem, ne contraria simul eidem inesse fateretur, abstulit sibi veritatem illius principii. Et quia vidit tertium principium necessarium et esse debere privationem, fecit privationem sine positione principium”.

³⁵ *Met.* IX 1046 b 8-15: “Ratio autem eadem manifestat et rem et privationem, nisi quod non similiter; et quodam modo quidem amborum est, quodam modo vero eins magis quod exsistit. Quare necesse est tales etiam scientias esse quidem contrariorum; esse vero huius quidem per se ipsas, illius vero non per se ipsas: etenim ratio huius quidem secundum se ipsam, huius vero quodam modo secundum accidens”.

³⁶ *Met.* 1011b 20: “Si impossibile itaque est simul affirmare et negare, vere impossibile est etiam contraria simul inesse, sed aut ambo secundum aliquid, aut alterum secundum aliquid, alterum simpliciter”.

substancia a partir de dos principios contrarios que no sean simultáneamente en lo mismo³⁷:

“Porque si Aristóteles hubiese entendido el principio que llama ‘privación’ de tal manera que de por sí la privación fuera el principio que pone la coincidencia de los contrarios y por eso estuviera privado de la contrariedad de uno y otro como aquello que precede a la dualidad necesaria en los contrarios entonces habría visto correctamente”³⁸.

3. Conclusión

Voy a retomar algunas cuestiones expuestas en el trabajo con el objetivo de reconstruir la crítica de Nicolás de Cusa a la noción de substancia aristotélica y, a partir de esa reconstrucción, establecer un vínculo entre dicha crítica y la noción cusana de “principio”.

En *De Beryllo*, la argumentación cusana se construye sobre la base de dos supuestos fundamentales: 1) que la existencia de la multiplicidad depende ontológicamente de un primer principio que es Uno y 2) que el vínculo entre el primer principio y la multiplicidad tiene lugar a través de una relación de semejanza ontológica. A partir de estos axiomas y apelando a diversas autoridades filosóficas y teológicas³⁹, Nicolás explica que el principio es indivisible y es intelecto. Esto significa, según nuestro autor, que el ser de las cosas es semejante al ser del principio, es decir, que es en cierta manera indivisible, y significa asimismo que, en cierto modo, es posible acceder al principio a partir de la constitución ontológica de las cosas. En consecuencia, Nicolás supone que si se puede indagar acerca de la constitución ontológica de la substancia sensible (lo causado), se puede, en cierto modo, comprender el principio del ser (la causa). En este sentido, Nicolás de Cusa se ampara explícitamente en un procedimiento que han utilizado “los filósofos” que

³⁷ *Marginalia*: 1011b14-18: *cur contraria simul eidem in esse non patet* (Cod-Cus 184 f. 26r, 7-11). (No está clara la razón por la que los contrarios no están simultáneamente en lo mismo).

³⁸ Cap. 42 : “Quod si Aristoteles principium, quod nominat privationem, sic intellexisset, ut scilicet privatio sit principium ponens coincidentiam contrariorum et ideo privatum contrarietate utriusque tamquam dualitatem, quae in contrariis est necessaria, praecedens, tunc bene vidisset”.

³⁹ Cfr. *De Beryllo*, Caps. 4, 5, 6, 7 y 8.

consiste en “ascender de lo causado a la causa”⁴⁰. La crítica a la noción de substancia aristotélica se enmarca en este procedimiento.

Vimos, también, que Aristóteles considera causas o principios de la substancia sensible a la forma, la materia y la privación. La privación puede entenderse como carencia de forma, es decir, como un no ser relativo a la forma en acto. Una buena parte de la tradición filosófica a la que alude Nicolás de Cusa en el *De Beryllo*, (Alberto y Tomás), ha interpretado, siguiendo a Aristóteles, que el ser prevalece por sobre el no ser⁴¹. En este sentido, el “no ser” de lo principiado o causado no es relativo al principio del cual proviene, es decir, a su causa sino relativo a la forma actual del ente y, de ese modo, relativo a “lo que es ser esto”. La generación y corrupción de la substancia sensible (el cambio/movimiento) se explica por la presencia y la privación de los contrarios (Met. V 1013b 15), pero “lo que es ser” (el *esto*) se define y se conoce en virtud de su forma actual. Este modo de concebir el cambio, esto es, priorizando el ser sobre el no ser, es consecuencia directa de la postulación del principio de no contradicción aristotélico. Si los contrarios no pueden ser en lo mismo simultáneamente entonces uno de ellos prevalece sobre el otro y, de este modo, la razón persiste en abordar el estudio de la pluralidad mediante un principio también plural. Dicho de otro modo: el principio de no contradicción aristotélico impone una dualidad inicial entre contrarios que se excluyen entre sí. Entendido como un procedimiento, la interpretación disyuntiva de los contrarios implica el estancamiento de la razón en lo plural⁴².

Nicolás de Cusa propone un instrumento diverso para abordar el estudio de la pluralidad: la coincidencia de los opuestos. El beryllo intelectual es una lente que

⁴⁰ Cap. 35: “Tetigerunt philosophi hanc trinitatem, quam viderunt in principio esse a causato ad causam ascendendo”.

⁴¹ Por ejemplo: Cfr. Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, L.1, Tract. I, cap. 8, pp. 16 y ss., en *Opera Omnia*, ed. Colon. XVII, pars II, edidit Winfridus Fauser S.J., 1993. Tomás de Aquino, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 4, n. 10, 11, 12, 13 y 14 entre otros, en *Opera Omnia*, Textum Taurini 1950, editum acautomato translatum a Roberto Busa S.J., in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

⁴² Cfr. *De Beryllo*, Cap. 32. Parafraseando a Flasch podemos decir que la crítica de Nicolás a Aristóteles radica en que al partir de un axioma racional acerca de la ausencia de contradicción en la naturaleza, Aristóteles no traspasó una visión lógica-intelectual de la naturaleza, ob. cit, pp 146-147.

posee simultáneamente la forma máxima y mínima y, aplicada al intelecto, permite alcanzar el principio indivisible de todas las cosas⁴³.

Ahora bien, si tenemos en cuenta los supuestos que sostienen la argumentación del cusano, -v.g. toda pluralidad supone la unidad como su fundamento y el vínculo entre lo plural y la unidad tiene lugar a través de una relación de semejanza- resulta coherente afirmar que si la substancia sensible se presenta a la razón como una pluralidad, como un compuesto de materia y forma, entonces el principio de la substancia sensible debe ser la unidad. Si el cambio o movimiento se presenta a la razón como un devenir entre contrarios que se excluyen uno a otro, entonces, el principio del cambio exige la coincidencia simultánea de los contrarios en lo mismo. Si la substancia sensible es divisible, entonces, el principio es indivisible.

Veamos un ejemplo:

Aristóteles dice:

“Los cuerpos sensibles tienen como forma el calor y, en otro sentido, el frío, es decir, la privación de aquel; en cuanto materia, lo que en primer lugar y por sí es en potencia esos dos contrarios”⁴⁴.

Y Nicolás propone:

“los principiados del principio del calor son cálidos, por lo tanto lo que es cálido no es principio del calor. Aquello, empero, que es del mismo género y no es cálido lo veo en lo frío; y así respecto de los otros contrarios. Por tanto, estando en uno de los contrarios el principio del otro, por ello hay cambios circulares y un sustrato común a uno y otro contrario”⁴⁵.

⁴³ Cap. 3: “Intellectualibus oculis si intellectualis beryllus, qui formam habeat maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius medium attingitur indivisibile omnium principium”.

⁴⁴ Met. 1070b 10-15: “Veluti fortassis corporum sensibilibus calidum tanquam species, et alio modo frigidum, ut privatio. Materia vero, quod primo per se potentia haec erat”.

⁴⁵ Cap. 46: “principiata autem principii caloris sunt calida, non est igitur calidum caloris principium. Id autem, quod est eiusdem generis et non calidum, video in frigido; et ita de contrariis aliis. Cum ergo in uno contrario sit principium alterius, ideo sunt circulares transmutationes et commune utriusque contrarii subiectum”.

Me parece interesante subrayar que los supuestos metafísicos que sostienen la concepción cusana de la substancia sensible conducen a una re-significación de la noción de principio en relación a la substancia sensible.

Para Aristóteles, puede llamarse principio “al punto de partida de una cosa desde donde se puede iniciar el movimiento” (*Met.* 1013 a)⁴⁶. Retomando el ejemplo anterior, Aristóteles podría decir que el principio desde donde se inicia la forma del calor en la substancia sensible es lo cálido. Nicolás de Cusa, en cambio, considera que el principio -aquello desde donde algo se inicia- es en sí porque su ser es verdadero mientras que lo que es -la substancia- es en otro porque su ser es similar a lo verdadero, por ejemplo, “como lo cálido es en sí y lo calefaccionado es según una similitud de su calidez”⁴⁷.

En este sentido, desde el punto de vista del planteo de Nicolás de Cusa, el ser de la substancia no es el ser del principio. En el ejemplo mencionado, el ser determinado por la forma calor no es el principio del calor porque el principio es otro de lo principiado. Para Nicolás de Cusa, la prevalencia de la forma actual de la substancia sobre la privación de la misma -que se deduce del principio de no contradicción aristotélico- implica dos consecuencias. Por un lado, desde una perspectiva ontológica, anula la distinción entre principio y principiado. Por el otro, desde una perspectiva gnoseológica, impone una aproximación dualística al estudio de la naturaleza. Esa visión dual de la substancia no proviene de una constatación empírica sino de la imposición de un principio racional que dificulta el acceso a lo real. Por ello, siguiendo este razonamiento, Nicolás de Cusa dice: si el cambio en la naturaleza es cíclico y el substrato del cambio es común a uno y otro contrario⁴⁸, entonces lo que no es calor pero pertenece al mismo género es lo frío, es decir, la privación del calor. El principio, por lo tanto, debe ser lo que no es lo principiado. Pero si lo no cálido (lo frío) es principio de lo cálido, de algún modo, lo no cálido está en lo cálido. Y, en efecto, está por el modo de la privación pero, a diferencia de

⁴⁶ En *Met.* V 1013 a 15-20: también se define como “lo primero desde donde algo es, se engendra o se conoce”.

⁴⁷ Cap. 5: “Omne autem quod est aliter est in alio quam in se. Est enim in se ut in suo vero esse, in alio autem ut in suo esse verisimili, ut calidum in se est ut in suo vero esse et in calefacto est per similitudinem suae caliditatis”

⁴⁸ Cap. 46: “Cum ergo in uno contrario sit principium alterius, ideo sunt circulares transmutationes et commune utriusque contrarii subiectum”.

Aristóteles, no como carencia de forma o como un no ser relativo a la forma actualizada, sino, justamente, como principio de la forma que determina la substancia sensible.

De principio (1459) de Nicolau de Cusa: continuidade e ruptura com a tradição neoplatônica?

José Teixeira Neto

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

A filosofia de Nicolau de Cusa termina por não figurar nas grandes sínteses da história da filosofia ocidental. Algumas ou fazem apenas uma breve referência ou até mesmo o esquecem. Mais ainda, para Gadamer “Nicolau de Cusa é uma descoberta tardia da nossa consciência histórica”¹. Talvez por isso, quando nos aproximamos do seu pensamento, quase sempre nos preocupamos em determinar o espaço que certamente lhe seria devido nessa história. Assim, buscamos em suas obras os temas, temáticas e conceitos mais significativamente filosóficos para ver como os mesmos funcionam tanto em relação à idade média quanto em relação à modernidade. O esforço empenhado na fixação de uma demarcação histórica terminou por cunhar diversas metáforas quase todas elas determinadas pelo “problema do conhecimento” que surge do *De docta ignorantia*, sua primeira grande obra de espessura filosófica, e da sua doutrina da mente como *imago Dei*. Algumas delas reconhecem Nicolau como o “primeiro dos modernos” ou o “último dos medievais”. Outros viram nele um pensador de fronteira ou um pensador de tempos de crise e a sua filosofia foi vista como “uma forma prévia” da moderna metafísica do conhecimento cujo fundamento é a questão da subjetividade.

Contudo, Beierwaltes² sustenta que se justificaria pensar a relação entre o novo e o antigo, entre a tradição e a inovação ou entre descontinuidade e continuidade a partir de uma “inter-referência dialética” e a partir dessa perspectiva compreende-se que ele se oponha a determinadas metáforas que fazem de Nicolau de Cusa um

¹ Gadamer, “Nicolás de Cusa y la Filosofía del Presente”, *Folia humanística* 2, 1964: p. 929-937. Conferir também: João Maira André, *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997. Nesse texto o autor português afirma que se essas palavras de Gadamer “exprimem bem o esquecimento a que o autor foi votado ao longo de quatro séculos, não podem deixar de nos remeter, simultaneamente, para a presença de Nicolau de Cusa entre os seus contemporâneos” (p. 22).

² Werner Beierwaltes, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Traducción de Alberto Ciria, Pamplona, Euns, 2005.

precursor da modernidade ao acentuar o que “[...] supostamente ou também realmente futurista [...]” se encontra na sua especulação. Beierwaltes determina a sua atitude como um opor-se “[...] à sede de atualização otimista com o progresso, como se só ‘novo’ fosse melhor e digno de considerar no antigo [...]” e como um opor-se decidido à “obstinação pela novidade” que prejudica Nicolau de Cusa e “[...] o priva da sua própria palavra”³.

Para tentar mostrar como essa “inter-referência dialética” ocorre no pensamento de Nicolau de Cusae como o Cardeal reelabora produtivamente⁴ a tradição vamos nos concentrar na relação entre a especulação cusana e o neoplatonismo. De modo especial, perguntaremos pela continuidade e descontinuidade entre o pensamento cusano e o neoplatonismo a partir do *De principio*, texto de 1459, no qual o Cardeal dialoga com a filosofia neoplatônica por meio do *In Parmenidem Platonis* de Proclo⁵. Para tanto, pretendemos em primeiro lugar retomar a especulação cusana sobre a *unitas-aequalitas-nexus*, determinações da trindade do princípio presentes no *De venatione sapientiae* (1463)⁶, texto que pode ser considerado o “testamento filosófico” de Nicolau de Cusa que oferece, segundo Beierwaltes⁷, “[...] uma autêntica visão de todo o vital movimento anterior [...]” do pensamento cusano.

³ Werner Beierwaltes, *Cusanus. Reflexión*, p. 47-48.

⁴ Cf. José González Ríos, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa* (1401 – 1464), Directora: Profa. Dra. Claudia D’Amico; Co-diretor: Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras, Febrero de 2010 (Tese de doctorado). Para González Ríos (p. 46) tanto os sermões quanto os outros escritos do Cusano dão “un continuo testimonio del fecundo diálogo abierto por el Cusano con las tradiciones filosóficas y teológicas que convergen y concuerdan en su pensamiento, [...]”.

⁵ Sobre a presença de Proclo no pensamento cusano conferir: Giovanni Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, 2ª Edizione con aggiornamento bibliografico, Roma-Bari/Italia, Laterza, 1987 (especialmente pp. 63-64).

⁶ Nicolai de Cusa, *De venatione sapientiae*. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. v. XII. Hamburg: Felix Meiner, 1982. p. 1-113 (sigla h.).

⁷ Werner Beierwaltes, *Cusanus. Reflexión*, pp. 47-48, pp. 47-48. Conferir também: Mariano Álvarez Gómez, “Concordancia en la diferencia según Nicolás de Cusa”, em Mariano Álvarez Gómez, João Maria André, *Coincidencia de Opuestos y Concordia: Los Caminos del Pensamiento en Nicolás de Cusa*, Actas del Congreso Internacional celebrado en Coimbra y Salamanca los días 5 a 9 de noviembre de 2001. Tomo II. Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2002: 17-36. Em sua conferência Álvarez Gómez, considera o *De venatione sapientiae* como o “testamento filosófico” de Nicolau de Cusa (p. 18).

O capítulo do *De venatione sapientiae* no qual se dá a “caça” no *campo unitatis* começa com uma afirmação do *De ordine* de Agostinho de que a atenção de todos os filósofos se centra entorno ao uno⁸, mas curiosamente também se conclui com outra citação que Nicolau acredita ser do *De Trinitate* de Agostinho⁹ para evidenciar que fazem “caças sápidas” os que veem na eternidade que a fecunda unidade gera de si mesma a igualdade e que o amor que une procede da unidade e da igualdade, pois são a própria simplicíssima eternidade¹⁰. Essas indicações de Nicolau de Cusa dão conta de que o alcançado com essa visão não é uma ciência, mas a sabedoria ou uma “ciência sávida”¹¹ e que a região na qual essa se dá não é o da similitude perpétua ou do fluxo temporal, mas o da primeira região, ou seja, aquela em que a unidade se encontra assim como é eternamente¹².

Da mesma forma, no *campo aequalitatis*, a igualdade é também pensada a partir da relação trinitária, pois ao final do capítulo Nicolau a identifica com Verbo do *non aliud*, ou seja, do Deus criador que fala e que define a si e a todas as coisas¹³. Assim, a igualdade é pensada como forma de ser da qual participam todas as coisas que são desiguais entre si. Por isso, as coisas desiguais entre si são iguais enquanto participam da igualdade, mas são desiguais por participarem desigualmente. Com o exemplo da relação entre a espécie e as coisas que dela participam a referência trinitária se mostra claramente: a espécie é ao mesmo tempo a unidade que une todas as coisas que pertencem a essa espécie, é também a igualdade que igualmente forma as coisas unidas e é o nexa ou a união de todas elas¹⁴.

Quando tomamos por base o *campo nexa* referência trinitária se completa, pois o nexa amoroso procede da unidade e da igualdade¹⁵. Por último, o capítulo vinte e

⁸ *De venatione sapientiae*. h. XII. cap. XXI, n. 59, p. 56, linhas 3-5.

⁹ Em nota os editores da edição crítica do *De venatione sapientiae* comentam: In libris De Trinitate Augustinus appropriatione ternaria *unitatis fecundae, aequalitatis generantis, amoris conectentis* non usus est; attamen *filium aequalitatem aeternitatis* [...], *spiritum sanctum caritatem* [...] nominavit (n. 63, 19sq., p. 60). Os editores remetem para os termos *unitas, aequalitas, concordia* que se encontram no *De doctrina christiana* e também para os comentários de Thierry de Chartres ao *De trinitate* de Boécio.

¹⁰ *De venatione sapientiae*. h. XII. cap. XXI, n. 63, p. 60-61, linhas 18-23.

¹¹ *Ibíd.* Prologus, n. 1, p. 4, linhas 18-19.

¹² *Ibíd.* cap. XI, n. 30, p. 4, linhas 3-6.

¹³ *Ibíd.* cap. XXIII, n. 70, p. 67, linhas 7-9.

¹⁴ *Ibíd.* p. 68, linhas 10-15.

¹⁵ *Ibíd.* cap. XXIV, n. 71, p. 68-69, linhas 7-8.

seis é uma *manuductio* matemática com o objetivo de fazer ver que “a trindadede qual se falou anteriormente”, ou seja, no *campo nexu* e, portanto, a unidade, a igualdade da unidade e o nexu de ambas, “sendo unidade, é o que pode ser”, precede o intelecto e é compreendida pela mente humana “de modo incompreensível”¹⁶. Também importante no contexto desse capítulo é a referência ao *possest* que é, dentre os nomes divinos, aquele que em si mesmo é já nexu revelando a Trindade do princípio¹⁷.

Isso deve significar que o alcançado no *campo unitatis*, ou seja, o que se logrou na compreensão do uno ou da unidade, pensado na esteira da tradição platônica e neoplatônica a qual Nicolau se vincula, deve não só iluminar, mas também sustentar e garantir a compreensão cusana da unidade trina ou do ser uno da Trindade pensada no esteio da doutrina trinitária. Portanto, seguindo o *De venatione sapientiae*, será necessário afirmar que o alcançado no *campo unitatis*, a partir da tradição platônica e neoplatônica, a qual o próprio Nicolau faz menção, de Agostinho, Boécio, Platão, Proclo e Dionísio determina também a caça da igualdade e do nexu perseguida nos campos seguintes.

Da *unitas-aequalitas-conexio* deve-se, portanto, afirmar a eternidade, a simplicidade, a incorruptibilidade, a imutabilidade, a incompreensibilidade e a inefabilidade. Deve-se também dizer que é o que pode ser e é anterior ao pode ser feito¹⁸ de cada coisa. Isso leva Nicolau a concluir no *campo nexu* que a unidade, a igualdade da unidade e o nexu de ambas, enquanto anteriores ao poder-ser-feito e à multiplicidade, são a eternidade simples. Portanto, não são três eternos separados, “[...] mas a própria eternidade não multiplicável, indivisível e completamente inalterável”¹⁹. É necessário, por isso, repensar o conceito de diferença e de alteridade. Dá-se na Trindade uma distinção, mas não alteridade, pois a unidade que gera não é a igualdade gerada nem o nexu que delas procede. Entretanto, enquanto são o *non aliud* anterior ao outro, a unidade não pode ser outro, nem outro a igualdade e da mesma forma o nexu. Por fim, enquanto eternidade simples que é o-

¹⁶ *Ibíd.* n. 74, p. 71-72, linhas 3-6.

¹⁷ *Ibíd.* cap. XXVI, n. 76, p. 74, linhas 14-19.

¹⁸ “Poder ser feito” pretende ser a tradução de “*posse fieri*”. O *De venatione sapientiae* (h. XII, cap. VI, n. 14, linhas 3-7) adverte sobre a dificuldade de se formar um conceito do *posse fieri*.

¹⁹ *De venatione sapientiae*. h. XII. cap. XXIV, n. 71, p. 69, linhas 12-14.

que-pode-ser a unidade complica em si de modo unido todas as coisas, a igualdade complica de modo igual e o nexa conecta todas as coisas²⁰.

Alcança-se também a unidade, a igualdade e o nexa a partir do mundo e daquilo que é necessário para que o mundo seja no melhor modo possível²¹. A multiplicidade, a diversidade e a divisão das quais nos damos conta nos remetem para uma unidade, uma igualdade e para uma conexão que, entretanto, não são absolutas. Dá-se multiplicidade, pois as coisas são unas em relação a si, mas outras em relação às demais; dá-se diversidade, pois as coisas são iguais em relação a si e, portanto, desiguais em relação às outras. E como da multiplicidade e da diversidade ou desigualdade surge a divisão, também da unidade e da igualdade procede o nexa ou conexão. Mas, a unidade, a igualdade e a conexão nas coisas do mundo não são absolutas enquanto estas não são o-que-pode-ser. Por exemplo, todas as coisas iguais que não são a igualdade absoluta, podem ser mais iguais ainda e só podem ser pela igualdade absoluta anterior ao poder-ser-feito de cada coisa. Assim, anteriormente à multiplicidade se dá a unidade²²; antes da diversidade e da desigualdade se dá a igualdade²³ e, por último, antes de toda divisão se dá o nexa, a conexão ou a união²⁴ e por serem o-que-pode-ser só se encontram *in regione aeternitatis*.

Portanto, tomando como parâmetro os capítulos do *De venationes apientiae* nos quais Nicolau especula sobre a unidade, a igualdade e o nexa podemos afirmar que ele ao tratar sobre esse trinômio se refaz, como vimos anteriormente, a Agostinho. Beierwaltes²⁵ chama a atenção para o fato de que no *campo unitatis* Nicolau não se refira aos platônicos de Chartres “[...] cujo pensamento foi determinante, especialmente, para a concepção cusana da Trindade como a referência unificante de ‘unidade-igualdade-nexa’ (*unitas-aequalitas-nexus*)”. A edição crítica das obras de Nicolau de Cusa corrige a referência ao texto de Agostinho e remete para três

²⁰ *Ibíd.*

²¹ *Ibíd.* cap. XXI, n. 63, p. 60, linhas 1-6.

²² *Ibíd.* n. 59, p. 57, linha 10.

²³ *Ibíd.* cap. XXIII, n. 68, p. 66, linhas 3-6.

²⁴ *Ibíd.* cap. XXIV, n. 71, p. 68, linhas 3-5.

²⁵ Werner Beierwaltes, *Cusanus. Reflexión*, p. 53.

indicações nos textos de Thierry de Chartres nos quais a Trindade é nomeada com os termos agostinianos²⁶.

Pretendemos ainda demarcar de modo mais específico a relação e a diferença entre o neoplatonismo e a posição que Nicolau de Cusa, no diálogo com a tradição tanto filosófica quanto teológica, vai assumindo. As discussões sobre o *unitas-aequalitas-nexus* no *De venatione sapientiae* estiveram fundadas na ideia de que Nicolau de Cusa pensa a unidade como uma unidade trina e, portanto, em si mesma relacional. Além disso, também assumimos que a unidade da Trindade é determinada neoplatonicamente e que o afirmado sobre a unidade de acordo com a tradição platônica e neoplatônica deve ser afirmado da igualdade e do nexos e, portanto, da unidade trina, eterna e indivisível. Por último, sugerimos que o vocabulário utilizado por Nicolau é tanto o da tradição teológica cristã quanto o do neoplatonismo e que a unidade seria pensada a partir do uno neoplatônico, mas ao mesmo tempo a partir da doutrina cristã do Deus uno e trino.

Poderíamos colocar as seguintes questões: como a compreensão de um princípio em si mesmo relacional se coaduna ou não na especulação cusana com a concepção do uno de sabida influência neoplatônica? Mas, em que sentido pensar o Uno a partir da relação trinitária significaria uma superação na especulação cusana de traços tipicamente platônicos e neoplatônicos? Até que ponto uma possível superação corresponderia a uma ruptura com as concepções platônicas e neoplatônicas do uno? Vimos anteriormente com Beierwaltes que a relação entre tradição e inovação deveria ser pensada dialeticamente e no caso das especulações cusanas dar-se-ia uma “reelaboração produtiva da tradição”²⁷. A partir da *venatiunitatis*, sexto campo da caça da sabedoria, Beierwaltes mostra como os “[...] princípios centrais da teoria filosófica do uno de proveniência neoplatônica que foram fortalecidos e ampliados pela teologia de Dionísio [...]” inspiram e determinam essencialmente Nicolau de Cusa. Essa é uma “referência histórica e objetiva”, garante Beierwaltes, que se pode demonstrar em seus aspectos concretos e “[...] não somente como uma vaga analogia”²⁸.

²⁶ Theoderici Carnotensis, “Glossa Super Librum Boethii de S. Trinitate”. Ed. N. Haring. *Archives D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1956. p. 257-325. Comrelação a esse texto conferir especialmente, V, 29, p. 323.

²⁷ Werner Beierwaltes, *Cusanus. Reflexión*, p. 50.

²⁸ *Ibíd.* p. 56.

Até agora tentamos apontar para uma diferença entre o modo segundo o qual Nicolau de Cusa compreende a unidade absoluta e o modo como a tradição neoplatônica compreende o Uno. Santinello²⁹ afirma que a dificuldade fundamental do platonismo e do neoplatonismo era explicar como a relação e a multiplicidade poderiam ser gerada a partir de uma unidade irrelata e, que, por sua vez, Nicolau de Cusa encontraria um modo de superar essa dificuldade ao afirmar uma unidade em si mesma relacional³⁰. Esse último aspecto da doutrina cusana também seria confirmado pela posição que Beierwaltes assume ao defender que para a especulação cusana a unidade é em si mesma diferenciada, relacional, reflexiva e que a autoidentidade do uno neoplatônico será reconsiderada a partir do dogma trinitário. Porém, Beierwaltes também esclarece que a “unidade da trindade” pensada por Nicolau de Cusa não pode ser compreendida se não se considera o uno neoplatônico. Portanto, se por um lado, Nicolau de Cusa pensa a unidade a partir do uno neoplatônico, por outro, coloca a relação e a distinção, mas não a alteridade no seio dessa unidade a partir do mistério cristão da trindade divina.

É possível determinar a partir de alguma obra cusana essa diferença? Podemos tomar o *De principio* como parâmetro para pensarmos a diferença e a relação entre Nicolau de Cusa e o neoplatonismo, por exemplo, o procliano. Tomemos como ponto de partida algumas afirmações cusanas que se encontram na parte central dessa obra. A crítica que Nicolau faz a Proclo é muito específica e consiste em mostrar que Proclo havia se equivocado em um aspecto determinante da sua concepção do Uno, mas também Nicolau aponta os acertos de algumas das teses proclianas. Proclo teria acertado ao afirmar a anterioridade e a superioridade do Uno com relação a todas as coisas: por exemplo, quando nega que o Uno, enquanto causa

²⁹ Giovanni Santinello, *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova, Liviana, 1958.

³⁰ A generalidade da posição de Santinello (*Il pensiero di Niccolò Cusano*) que compreende a unidade platônica e neoplatônica como uma “unidade irrelata e inconexa” necessitaria ser averiguada com mais precisão. Porém, esse trabalho excederia os objetivos mais específicos da nossa pesquisa. Por outro lado, é necessário compreendermos que a posição do autor italiano não se contrapõe a ideia de que todas as coisas provenham da superabundância do Uno. Pois, a exteriorização do Uno no mundo e, ao mesmo tempo, a sua inalcançabilidade, tendo em vista a sua transcendência, não serão negadas por Cusano, mas assumida. A ‘novidade’ da especulação cusana frente àquela neoplatônica limitar-se-ia ao fato de Nicolau pensar o próprio Uno como uma unidade em si mesma relacional a partir do dogma trinitário. Sobre esta temática específica conferir: o já citado *Il pensiero de Niccolò Cusano* de Santinello.

de todas as coisas, seja subsistente por si, pois o Uno é anterior e superior a tudo que subsiste por si; também diz que o Uno não é, pois o Uno é anterior a tudo que é e que o Uno não está nem em um lugar nem no tempo, mas é anterior a tudo que é espacial e temporal. E o mesmo diz de todas as outras coisas, pois o Uno é anterior a toda afirmação e negação: “Neste sentido, reconhece Nicolau, Proclo fala corretamente, já que o Uno é anterior e melhor do que todas as coisas das quais se podem formular proposições afirmativas e negativas”³¹.

Porém, Proclo teria se equivocado ao afirmar que muitas coisas seriam coeternas e teria sustentado que o nome *autohypostaton* convém somente ao “Primeiro” enquanto causa das coisas que subsistem por si e, portanto, daquilo que enquanto subsistente por si é eterno. A essa causa Proclo chama o Uno, o rei de todas as coisas e o deus dos deuses. Podemos dizer que o foco central da crítica cusana a concepção procliana encontra-se nas seguintes palavras: aquilo que Proclo determina como eterno e subsistente por si, como as espécies, encontrar-se-ia complicado no “Primeiro”, como em sua causa e fonte, e explicado na eternidade. Assim, como essas coisas eternas e subsistentes por si estariam de modo temporal e sensível no mundo sensível, estariam também de modo eterno e intelectual no mundo eterno³². Porém, segundo a perspectiva cusana, na eternidade, ou seja, no princípio eterno somente as três hipóstases, as três pessoas da divina Trindade, seriam eternas, pois o eterno é idêntico à eternidade e a eternidade não pode multiplicar-se, da mesma forma que também o uno não o pode fazê-lo. O uno é imparticipável e não pode ser um uno diminuído nem multiplicável³³.

Quando, por outro lado, partimos do início do *De principio*, veremos a marcha do pensamento cusano se movimentar da consideração do uno neoplatônico, a partir do *Comentário ao Parmênides* de Proclo, para uma consideração da unidade trina, a partir de uma concepção intelectual do princípio primeiro fundada na doutrina trinitária. O texto inicia com um versículo do Evangelho de João (8,25): “*Tu quis es? Respondit eis Iesus: Principium, qui et loquor vobis*”³⁴. A questão central a ser

³¹ Nicolai de Cusa, *Tu quies “De principio”*. Opera omnia. Iussuet auctoritate Academia e Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. Hamburg: Felix Meiner, 1983 (sigla h.). Para essa questão: n.24, p. 34-35, linhas 7-14.

³² *De principio*. h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 24, p. 33-34, linhas 1-7.

³³ *Ibid.* n. 25, p. 35-36, linhas 1-4.

³⁴ *Ibid.* p. 3. Nicolau está seguindo o texto da *Vulgata* cuja tradução é contestada. Se tomarmos a tradução da *Bíblia de Jerusalém*, então, teríamos: “Diziam-lhe então: ‘Quem és

destacada é o fato de Jesus referir-se a si mesmo como o “Princípio” que, enquanto tal, “fala”. Esse versículo inicial dá a pensar tanto a conotação trinitária do princípio primeiro quanto à ideia de que o princípio se mostra e se exterioriza pela palavra, isto é, também de um modo sensível³⁵. Mas, o caminho inicial que se percorre quando se busca investigar se existe um Princípio será determinado pelo *Comentário ao Parmênides* de Proclo: segundo esse texto, Platão teria afirmado que o mundo avança [para o ser] a partir de uma causa anterior, já que o divisível não pode subsistir por si, pois o que subsiste por si é o que pode ser. Ora, como o divisível, enquanto pode ser dividido, pode não ser, então não é subsistente por si ou *autohypostaton*³⁶. Nos parágrafos seguintes, portanto, Nicolau enfatizará esse primeiro aspecto reafirmando que o “subsistente por si” ou *autohypostaton* é indivisível, invisível, imóvel enquanto causa de todo movimento, infinito, eterno e anterior à potência e ao ato. Além disso, fazendo concordar a “doutrina de Cristo”, com a de Proclo, Parmênides, Platão e a Sagrada Escritura, Nicolau insiste na ideia de que existe somente uma causa de todas as coisas e conclui que Deus é a unidade ou ‘uno absoluto’, o *autounum* ou o Uno *per se*, se bem que é melhor do que todas as coisas nomeáveis e do que a *autohypostaton*³⁷.

Como sugerimos, sustentados no *De venatione sapientiae*, as posições assumidas por Nicolau de Cusa, no que diz respeito ao pensamento da unidade, encontram-se fundadas na concepção neoplatônica do Uno, mas iluminadas e repensadas a partir da doutrina trinitária cristã. Assim, no *De principio* o caminho inicialmente

tu?’ Jesus lhes disse: ‘O que vos digo, desde o começo’. Segundo os editores da *Bíblia de Jerusalém* “a tradução da Vulgata: ‘(Eu sou) o Princípio, eu que vos falo’ é, gramaticalmente insustentável” (nota f, p. 2007).

³⁵ *De principio*. h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 16, p. 19-20, linhas 1-8.

³⁶ *Ibíd.* n. 2, p. 3.

³⁷ *Ibíd.* n. 8, p. 9, linhas 18-22.

percorrido pela via das concepções proclianas encontrará o seu *plus*³⁸ na afirmação de que o Deus-Uno se entende a si mesmo, já que entender a si mesmo é melhor³⁹.

A partir dessa colocação, o que se segue é uma concepção intelectualista e trinitária do Princípio-Uno. Na sequência, Nicolau já aponta para essa compreensão ao afirmar que o princípio que se conhece a si mesmo, gera de si mesmo a razão de si, sua definição ou *logos*. A razão, definição e *logos* indicam o autorreferir-se interno do princípio a si mesmo e, ao mesmo tempo, o modo como as coisas são vistas quando pensadas a partir da sua unidade fundante. Além disso, essa relação *ad intra* é pensada primeiramente como a relação entre a “definição” ou “razão” com o “uno necessário” e depois identificada com a relação entre o *logos* ou Verbo consubstancial e, portanto, o Filho com o Pai numa clara referência à doutrina trinitária que se completa com a ideia de que o Pai, enquanto tem em si a vida, concedeu que também o Filho a tivesse em si. Porém, ter e ser se identificam *in divinis*. Por isso, a vida vivicante do Filho é como a do Pai, ou seja, é da mesma natureza e essência⁴⁰.

Para compreendermos em que sentido Nicolau afirma que o “Filho é princípio”, devemos estar atentos ao conceito de eternidade que Nicolau de Cusa utiliza no *De*

³⁸ Cf. Claudia D’Amico, “El Principio Uno-Intelecto...”: “[...] puede establecerse claramente en qué medida en Nicolás de Cusa la metafísica del Uno-Intelecto de raigambre neoplatónica sólo debe ser entendida en relación con su concepción filosófico-teológica de la Trinidad y su visión Cristocéntrica. He aquí el plus que añade Nicolás al neoplatonismo: el Principio es uno, es intelecto, es unitrino, y se ha revelado en Jesucristo. Sólo desde esta perspectiva profundizada del neoplatonismo cristiano pueden ser entendidos incomprensiblemente Dios, el hombre y el mundo”. (p. 24).

³⁹ *De principio*. h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 9, p. 10, linhas 1-2. Cf. Jorge Machetta, “La noción de Principio en Nicolás de Cusa a partir del comentario al *Parménides* de Proclo”, en Luis de Boni; Roberto Pich, (Orgs.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*, Porto Alegre, PUCRS, 2004: 689-704. Jorge Machetta sugere que é neste ponto que se pode mostrar a diferença entre a reflexão procliana e a proposta cusana, “[...] para quien el principio no puede no ser intelectual”. Além disso, o autor considera que para Proclo o uno é “princípio de conhecimento”, mas esta afirmação não implica que o uno seja cognoscente, mas deve ser entendida a partir do fato de que o uno é “causa do intelecto”. Para Machetta o texto acima citado deve ser traduzido como segue: “Dado que el entenderse a sí mismo es mejor, no podemos negar que él se entiende a sí mismo” (p. 697).

⁴⁰ *De principio*. h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 9, p. 10, linhas 2-10.

principio. Segundo esse conceito a eternidade não deve ser considerada como uma “duração estendida”, mas como uma essência inteiramente simultânea. Essa concepção de eternidade lhe permitirá afirmar que o eterno e a eternidade são o mesmo. Assim, se o princípio enquanto princípio é eterno, então o princípio e tudo o que é eterno é a própria eternidade. Apesar dessa coincidência ou como fruto dela mesma, Nicolau poderá distinguir um princípio na eternidade e um principiado na eternidade afirmando que “não pode haver um princípio na eternidade sem um principiado na eternidade. Porém, ver o principiado na eternidade é ver-lhe no princípio. Daí que o principiado é o princípio principiado”⁴¹. A coincidência na eternidade entre princípio e principiado, eterno e eternidade levará Nicolau a conclusão de que na eternidade se vê “o princípio sem princípio e o princípio a partir do princípio”⁴².

Na eternidade, portanto, contempla-se o princípio, que é ao mesmo tempo, princípio sem princípio e princípio a partir do princípio. Além disso, pode-se também ver o princípio principiado [a partir] deles. Assim, vendo a eternidade como princípio se contempla que o “princípio, o princípio principiado e o principiado de ambos são a essência una da eternidade, a qual Platão chama Uno”. A relação entre paternidade, filiação e o nexo de amor procedente de ambos conduzirá a uma compreensão dessa determinação filosófica da essência una da eternidade na trindade do princípio. Porém, o exemplo paradigmático só funciona ao se assumir que o tempo é imagem da eternidade e que as coisas temporais são semelhantes às eternas. Portanto, a relação trina na única essência do princípio não parecerá inacreditável e a ela, não sem razão, pode-se de fato acreditar, pois a paternidade é, no tempo, “um princípio sem princípio”, a filiação é um “princípio principiado” e o nexo de amor que de ambos procede é “um princípio procedente de ambos”⁴³.

⁴¹ *Ibíd.* n. 10, p. 11-12, linhas 1-8. O conceito de eternidade assumido nesse parágrafo será retomado no contexto da crítica a posição de Proclo de haver afirmado que muitas coisas podiam ser coeternas. Para Nicolau, muitos erraram por terem considerado a eternidade como uma duração sucessiva, ainda que infinita: “Unde circa aeternitatem, quam quidem durationem successivam licet infinitam putarunt, videntur plures errasse. Sed qui principium considerat aeternitatem et in ipso ut principio et causa esse omnia ipsum unum principium, ille videt, ubi veritas [...]” (n. 25, p. 36, linhas 4-8).

⁴² *De principio*. h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 10, p. 13, linhas 15-16.

⁴³ *Ibíd.* n. 11, p. 13-15, linhas 3-16.

Portanto, o alcançado por meio da reflexão filosófica coincide com a Trindade a qual acreditam os cristãos⁴⁴. Nos parágrafos seguintes, Nicolau oportunamente esclarecerá a sua doutrina do Verbo como princípio, buscando antecipar algumas possíveis objeções as suas especulações. Assim, reafirma a sua concepção de que o Verbo é princípio mesmo quando esse se declara que é Filho⁴⁵. Além disso, sugere também que o nome *autohypostaton* convém também ao Verbo⁴⁶. Porém, do ponto de vista mais estritamente filosófico, Nicolau deverá mostrar que a sua posição não é contrária à posição que afirma a impossibilidade do regresso ao infinito na busca pela causa ou pelo princípio primeiro. Pelo contrário, frente a essa possível objeção, Nicolau reafirma que não seria discordante afirmar, na eternidade, “um princípio do princípio”. Por um lado, o fundamento das posições cusanas é a afirmação, como já vimos, de que na eternidade “o eterno e a eternidade e o princípio e o principiado” coincidem. Por outro lado, Nicolau também sustenta que suas afirmações não significam proceder ao infinito, pois elas dizem respeito a algo que ocorreria no “infinito em ato”. Essa ideia encontraria o seu sentido naquela noção de eternidade já apresentada anteriormente: a eternidade pensada não como uma “duração estendida”, mas como uma essência totalmente simultânea. Assim, apenas se daria um regresso ao infinito ali onde o “contraído não é idêntico ao absoluto”. Nesse caso, não se poderia dizer que existe um limite do limite ou uma humanidade da humanidade, pois nunca se chegaria a um princípio de tudo, pois o infinito, pensado a partir da contração, não pode ser completamente atravessado⁴⁷.

A nossa insistência em buscar determinar e compreender a especulação cusana sobre a unidade trina justifica-se por acreditarmos que essa especulação faz ver, por um lado, a filiação cusana ao neoplatonismo e, por outro lado, essa mesma especulação aponta para a superação da concepção neoplatônica do uno tendo em vista a importância que a doutrina trinitária assume no pensamento cusano. Esperamos ter evidenciado a relação incontestável entre o pensamento cusano e o neoplatonismo quando oportunamente mostramos que o conceito de unidade utilizado por Nicolau não pode ser compreendido sem essa vinculação. Da mesma forma, consideramos também ter evidenciado que o pensamento cusano avança da concepção neoplatônica do uno para uma compreensão trinitária do Princípio-Uno. Buscamos mostrar a partir do *De principio* que a marcha do pensamento cusano

⁴⁴ Ibíd. n. 14, p. 16-17.

⁴⁵ Ibíd. n. 17, p. 21, linhas 1-3.

⁴⁶ Ibíd. n. 18, p. 22, linhas 1-3.

⁴⁷ Ibíd. n. 13, p. 15-16, linhas 1-5; 7-15.

sobre o “Princípio” funda-se na concepção neoplatônica do Uno/autoUno/Uno *per se*, mas aatravessa se afundando na relacionalidade do princípio pensado a partir da coincidência na eternidade entre princípio sem princípio, o princípio a partir do princípio e princípio que procede de ambos. Na eternidade não é possível a pluralidade de eternos e a crítica de Nicolau a Proclo se sustentava no fato de este último ter afirmado a coeternidade de muitas coisas. Somente a doutrina trinitária coloca a distinção na unidade eterna sem, contudo, colocar a alteridade e a diversidade que fracionaria a própria unidade.

Simposio

Escolástica Americana

Coordinación:

Celina A. Lértora Mendoza

Walter Redmond (alterno)

Alonso de la vera cruz y su obra física

Mauricio Beuchot
UNAM, México, D.F.

Liminar

En este trabajo haré una exposición de las ideas físicas de fray Alonso de la Vera Cruz, cuya *Physica speculatio* fue un monumento, en el siglo XVI, de la ciencia en nuestro país, tal como fue trasplantada desde Europa. Aquí dio abundantes frutos, uno de los cuales fue esa obra, y abrió camino para otros que se dedicaron a esas labores científicas.

Para contextualizar el libro y a su autor, hablaré primero del marco cultural de la Nueva España, dentro del cual surge la universidad, para cuyos estudiantes de artes o filosofía se preparó dicho texto. En efecto, fue el primer libro de física y astronomía en este hemisferio, y lo utilizaron los alumnos de filosofía de la recién fundada universidad mexicana.

Marco cultural

Después de la conquista, y junto con la evangelización, se empezó a estructurar en la Nueva España el cultivo del saber¹. Era, en esa época, cosa de clérigos, y fue surgiendo al paso que las órdenes religiosas abrían sus colegios o los diocesanos los seminarios y, finalmente, la universidad. Poco a poco se fueron incorporando los laicos a dicho patrimonio cultural.

Tras los colegios de indios, de los franciscanos y Don Vasco de Quiroga, hacia 1540 se abrieron colegios para la formación filosófica y teológica de frailes y laicos. Primero los agustinos y los dominicos, y luego otros, como los mercedarios y los jesuitas, más tardíos.

¹ M. Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 2008 (reimpr.), p. 109 ss.

Los agustinos fueron los primeros, gracias precisamente a fray Alonso de la Vera Cruz, que fundó colegios, como los de Tiripitío, Acámbaro y Atotonilco, y los dotó con bibliotecas, pues traía cajas de libros de España.

La imprenta llegó en 1539, a instancias del arzobispo fray Juan de Zumárraga. Fue la de Juan Pablos (+1561), de Brescia. Y, gracias a ese mismo prelado, se abrió la universidad (entre 1551 y 1553), por mandato real (su carácter pontificio lo obtuvo después)². En ella hubo facultad de artes o filosofía, de teología, de leyes y de medicina.

En la de filosofía descollaron los dominicos fray Pedro de Pravia (+1590) y fray Bartolomé de Ledesma (+1604). En la de teología, sobre todo fray Alonso, que primero fue catedrático de Sagrada Escritura y luego de teología, de Santo Tomás.

Fray Alonso fue benemérito por haber tratado en su cátedra de teología temas candentes, como el de la licitud de la conquista y el reparto de las tierras, y también por haber compuesto el primer curso de filosofía para la universidad, también el primero en todo el Nuevo Mundo.

Vida y obra

Alonso (a veces llamado Alfonso e Ildefonso) Gutiérrez nació en Caspueñas, Toledo (España), según algunos en 1504 y, según otros, en 1507³. Hizo estudios de gramática y retórica en la Universidad de Alcalá de Henares, después de lo cual pasó a estudiar artes (esto es, filosofía) y teología en la Universidad de Salamanca. En ella recibe el grado de maestro en teología. En esta última universidad había tenido profesores tan célebres como los dominicos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto (1495-1560), quienes lo condujeron hacia la filosofía tomista, y allí mismo fue, además, catedrático de artes.

Fue ordenado sacerdote en el clero secular, y ya era un profesor joven muy prometedor en Salamanca, cuando cambió su camino. Tenía mucho futuro tanto en el plano académico como en el plano material, pues su talento lo recomendaba ante personajes prominentes, que pensaban en él para cargos importantes y buenas

² S. Méndez Arceo, *La Real y Pontificia Universidad de México. Antecedentes, tramitación y despacho de las reales cédulas de erección*, México: UNAM, 1990 (reedición), p. 93 ss.

³ M. Beuchot, ob. cit., pp. 124-136.

prebendas. Pero prefirió acompañar a un grupo de agustinos que iban hacia México a evangelizar y, como no tenían a alguien de su propia orden que enseñara a los que ingresaban, habían contratado a Alonso para que fuera su maestro de teología en esa tierra donde aún no tenían ninguno. Por eso, en 1536 abandona su brillante carrera y se traslada a la Nueva España para ser profesor de los agustinos; y no sólo eso, sino que toma el hábito de ellos al llegar allá, en el puerto de Vera Cruz, por causa de lo cual añade a su nombre el de ese lugar.

Fray Alonso fue profesor de artes y teología en colegios que fundó y promovió, como los de Tiripetío en 1540, Tacámbaro en 1545, y poco después en Atotonilco. En ellos organizó bibliotecas. También fue de los primeros catedráticos en la recién fundada Universidad de México, pues ésta fue instaurada en 1551, pero empezó a funcionar recién en 1553, y él comenzó a enseñar ese año. Allí impartió Sagrada Escritura y teología escolástica, impulsando siempre la filosofía. En México editó el primer curso filosófico del Nuevo Mundo, que comprendía la lógica y la física, entre 1554 y 1557. Igualmente, dejó otros trabajos de teología, algunos de los cuales fueron publicados en ese entonces. Otras obras quedaron inéditas y fueron sacadas a la luz recientemente.

Fray Alonso tenía amistad con don Vasco de Quiroga, y lo suplió en su diócesis cuando éste fue convocado al Concilio de Trento, en 1545. Desempeñó además altos cargos en su orden en México, como el de provincial. Por esos motivos tuvo que hacer algunos viajes a España, pero siempre trabajando por la Nueva España. En plenas labores intelectuales, de docencia y escritura, lo sorprendió la muerte en la ciudad de México, en 1584⁴.

De la pluma de fray Alonso sale lo que con todo derecho debe llamarse el primer “curso filosófico” del Nuevo Mundo. En él abarca la lógica menor, la lógica mayor y la física en el sentido aristotélico. A ello se suma su obra teológico-jurídica, desplegada en varias obras.

En el curso de fray Alonso, la parte lógica y física comprende tres obras principalísimas, que son la *Recognitio Summularum*, la *Dialectica Resolutio* y la *Physica Speculatio*⁵. Esto constituye su producción estrictamente filosófica⁶. Dejó

⁴ P. Cerezo de Diego, *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985: 39ss.

⁵ Las ediciones son las siguientes: *Recognitio Summularum Reverendi Patris Illephonsi a Vera Cruce*, Mexici: Ioannes Paulus Brissensis, 1554; 1562 (Salamanca); 1569; 1573; 1579

otros escritos perteneciente a s diversos campos, que son igualmente apreciables⁷. Más adelante consideraremos algunos trabajos suyos, pertenecientes a la filosofía jurídica, acerca de la conquista, que pueden verse como aplicaciones prácticas muy valiosas de un pensamiento altamente especulativo. Y es que fue sin duda el autor que más se dedicó a formar el pensamiento mexicano en sus orígenes, de manera incansable y con una doctrina muy sólida⁸. Veamos su pensamiento lógico, físico y jurídico por orden.

Así pues, el mencionado curso de filosofía, para la universidad, comprendía la *Recognitio summularum*, la *Dialéctica resolutio* y la *Physica speculatio*, en 1554 (las dos primeras) y 1557 (la última), en la imprenta de Juan Pablos. También fue publicado en Salamanca, en 1562, 1569 y en 1573. Es decir, conoció cuatro ediciones. La primera obra era la lógica menor (comentario a las sùmulas o compendios de lógica de Pedro Hispano). La segunda era la lógica mayor o dialéctica (con comentarios a la *Eisagoge* o introducción de Porfirio y a las *Categorías* y los *Analíticos posteriores* de Aristóteles). La tercera contenía su exposición de la física antigua, y la veremos más adelante. Igualmente, publicó obras teológicas y canónicas, como el *Speculum coniugiorum* y el *De decimis*. La primera era sobre la licitud de los matrimonios indígenas, de los cuales brindó muchas descripciones; la segunda versaba acerca de los diezmos que había que pedir a los indios. Además, dejó muchas obras teológicas, canónicas, bíblicas y ascéticas.

(hipotética); *Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis edita per Reverendum Patrem Alphonsum a Vera Cruce...*, Mexici: Ioannes Paulus Brissensis, 1554; 1562 (Salamanca); 1569 y 1573; *Physica Speculatio, Aedita per R. P. F. Alphonsum a Vera Cruce... Accessit compendium Sphaerae Campani ad complementum tractatus de coelo...*, Mexici: Ioannes Paulus Brissensis, 1557; 1562 (Salamanca); 1569 y 1573. En las ediciones españolas no figura el compendio de Campano. Puede verse Fray Alonso de la Vera Cruz, *Physica speculatio*, edición facsimilar de la de 1557, introducción filosófica de M. Beuchot, México: CEIICH-UNAM, 2012.

⁶ W. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, p. 105.

⁷ A. Bolaño e Isla, *Contribución al estudio bibliográfico de fray Alonso de la Vera Cruz*, México: Robredo-Porrúa, 1947.

⁸ J. M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*, México: UNAM, 1974 (2a. ed.), pp. 276 ss; el mismo, "La filosofía en México en los siglos XVI y XVII", en Varios, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México: UNAM, 1973 (3a. ed.), p. 93 ss.

Quedaron inéditas, y han sido editadas por el padre E. J. Burrus, en varios volúmenes⁹.

La física

Entremos a la *Physica Speculatio* de fray Alonso, a saber, la especulación o contemplación física, que, además de los consabidos tratados de física aristotélica, contiene elementos de cosmografía y astronomía. En efecto, en su *Physica*, Alonso trata la naturaleza de esta disciplina filosófica; pasa a su objeto propio, que es el ser corpóreo; luego al movimiento y sus clases, al espacio y al tiempo. Asimismo, comenta el *De caelo*, el *De meteoris*, el *De generatione et corruptione* y el *De anima*, que estudia los seres vivientes, especialmente el hombre. Este último tratado es muy importante, pues no sólo atiende a los sentidos y los aspectos sensitivos del ser humano, sino al intelecto, la razón y la vida del espíritu, sin eludir cuestiones difíciles tales como la de la misma inmortalidad del alma, relacionada con la problemática del entendimiento agente, tan célebre en esa época¹⁰.

También cabe decir que el *De caelo* es una obra científica de fray Alonso, uno de los primeros productos de la ciencia americana, que nacía en ese momento. Efectivamente, después de estudiar los cielos y los astros, estudia la tierra, con sus diferentes regiones y climas. Igualmente estudia los nuevos territorios descubiertos en América. Al respecto, tiene toda una descripción del continente, siguiendo los litorales, partiendo desde la Península del Labrador, pasando hasta la Tierra del Fuego, y después hacia el norte, hasta arribar a lo que ahora conocemos como una parte de Estados Unidos. Llega un momento en que suspende su descripción, diciendo que allí siguen tierras que nadie conoce, por estar todavía inexploradas. Esto constituye una aportación científica en los orígenes de la ciencia americana, producto de su conversación con capitanes y marinos que habían participado en esas exploraciones y descubrimientos.

⁹ E. J. Burrus, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, Roma – Saint Louis Missouri: Jesuit Historical Institute, 1968, 5 vols.

¹⁰ M. Beuchot, “La antropología filosófica de Alonso de la Vera Cruz”, en Varios, *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz en el IV centenario de su muerte (1584-1984)*, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 1986: 11-24, y en la W. Redmond – M. Beuchot, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, México: UNAM, 1987: 19-33.

Contenido de la obra *De caelo* o *Libro del cielo*

El *Libro del cielo* o *De caelo* es una de las partes de la *Physica speculatio* o *Especulación física* de fray Alonso. La *Physica speculatio* recoge sus trabajos sobre la física de su tiempo, en parte comentarios a Aristóteles (384-322), y en parte otras obras, como el *De sphaera* de Campano de Novara (en la primera edición)¹¹. La física constaba de los escritos físicos de Aristóteles, además del *De anima* y el *De caelo*. El mismo libro sobre el cielo no es un comentario al texto aristotélico, cuanto una serie de cuestiones sobre temas antiguos y nuevos, sobre todo relacionados con los descubrimientos que se habían hecho. El libro se puede clasificar como de astrología y cosmografía, lo que ahora denominamos astronomía y geografía.

Fray Alonso no se reduce a comentar el libro *De caelo*¹², de Aristóteles, sino que aborda en quince especulaciones los temas que había tratado el Estagirita y muchos más que él no había tocado, especialmente sobre aspectos de la geografía tal como quedaba conocida después de los descubrimientos.

La física trataba del ente móvil, tanto del que recibía de otro el movimiento como del que se movía a sí mismo, como el ser animado. Por eso se trataba, además de la física aristotélica, el *De anima* del estagirita, que versaba sobre el ser humano. También se trataban los meteoros y el cielo. El objeto del *Libro del cielo* eran los movimientos de los cuerpos celestes, así como su naturaleza (168a)¹³.

¹¹ El título de esta obra es *Physica Speculatio Admodvm Reverendi Patris Fratris Alphonsi à Vera Cruce Doctoris theologi, et bonarum artium Magistri: Sacri ordinis Eremitarum Diui Augustini. Primarij praefecti in vniuersitate Mexicana in noua Hispania olim, in partibus Indiarum maris Oceani. Nunc quartò ab eodem auctore edita, et in pluribus aucta, et innumeris repurgata mendis, et speculationibus integris locupletata, maxime in libro de caelo et mundo, vbi noui orbis descriptio per loca marítima omnia, ad austrum et aquilonem et alia quae desiderabantur*, Salmanticae. Excudebat Ioannes Baptista à Terranova, Año M. D. LXXIII. Como se ve, es la cuarta edición, y se resalta el que está aumentada en el libro del cielo y del mundo, con datos sobre el Nuevo Mundo. Puede verse Fray Alonso de la Vera Cruz, *Del cielo*, trad. M. Beuchot, México: CEIICH-UNAM, 2012.

¹² Es decir, *Liber Vnicus de Coelo, aeditus a R. P. F. Alphonso à Vera Cruce ordinis Eremitarum S. August. Prouinciali, artium, et Theologiae sacrae Magistro, et moderatore primario in alma vniuersitate insignis, atque fidelissimae Mexicanae Ciuitatis, nunc quarto ab eodem auctore editus, correctus et in multis speculationibus locupletatus*.

¹³ Citaremos la mencionada edición, poniendo entre paréntesis, en el texto, la página y la columna.

Así, la primera especulación se pregunta si el universo es perfecto. A lo que Alonso responde que, si se toma abarcando a Dios, además de las creaturas, es perfectísimo. Aun sin él, es perfecto, porque no le falta nada de lo que debe tener. Podría tener otras cosas, pero no las necesita. Y, aunque haya monstruos y pecados, son los menos. Hay un solo universo mundo (188b), aunque podría haber muchos; y es perfecto en su especie. El llamado “Nuevo Mundo”, descubierto en 1492, forma parte de éste. El fin último del universo es Dios, y el fin mediato es el hombre, pues Dios lo hizo para él.

La especulación segunda inquiresi el cielo es un cuerpo simple o debe ser considerado como compuesto de materia y forma. Alonso dice que es compuesto, como todos los cuerpos (191a). Si no tuviera materia, sería pura forma, esto es, vendría a ser intelectual o espiritual. Los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) son compuestos de materia y forma, aunque sean simples en comparación con los mixtos, que se integran a partir de ellos. El cielo no consta de ellos, sino que es un quinto elemento, pero aun así tiene materia y forma. Santo Tomás de Aquino (1225-1274) decía que era una quinta esencia, incorruptible, pero Alonso considera que es más probable que sea de la misma materia que las cosas sublunares. Esto parece un rasgo de modernidad en Alonso, pero está siguiendo a San Buenaventura (1217-1274) y a Ockham (h.1285-1349), y era algo que sostenía Platón (427-347). Con todo, Alonso hace al cielo incorruptible, pues tiene una forma más perfecta que las cosas sublunares; pero aclara que no se mueve por su forma, como si estuviese animado, sino que lo mueve la inteligencia o ángel que Dios le asignó para ello.

Puesto que se trata de cuerpos simples, en la tercera especulación Alonso se pregunta si un cuerpo simple tiene un movimiento simple. Movimientos simples son el recto y el circular, los demás son mixtos de éstos. El cuerpo simple puede tener varios movimientos (193b). Pero al cielo le pertenece el circular. Y, como no es grave ni leve, se mueve sin esfuerzo. No por un principio intrínseco, sino extrínseco, la inteligencia o ángel de cada cielo. Es un movimiento natural, en el sentido de adecuado. Por eso el cielo tiene partes: arriba, abajo, derecha e izquierda.

La especulación cuarta pregunta si el movimiento circular, que compete al cielo, puede ser perpetuo. La respuesta es afirmativa (196b). Es perpetuo en potencia o en principio, pues podría ser detenido por algo contrario. Contra Aristóteles, Averroes (1126-1198) y Juan de Jandún o Jandino (+1328), Alonso sostiene que en acto o de hecho no es perpetuo, porque Dios lo ha comenzado en el tiempo y la Sagrada Escritura dice que cesará.

La quinta especulación investiga si la inteligencia de cada cielo lo mueve como forma informante. Contra Averroes, y aduciendo a Aristóteles, Alonso dice que el cielo y la inteligencia no están como materia y forma o como un cuerpo y un alma que anima a éste, sino de modo extrínseco (197b)¹⁴. Hay tantas inteligencias cuantos orbes o cielos.

Después de tratar de las inteligencias motoras, la especulación sexta tiene por tema si el cielo está animado. Lo aceptaron Platón, los platónicos y neoplatónicos, Avicena y el autor del libro *De causis* (fue atribuido a Avicena, pero era de Juan Hispano, del s. XII). También Santo Tomás e incluso Cayetano (1469-1534), en su comentario al Salmo 136. Pero, siguiendo a Aristóteles, Alonso lo niega (199b). No está animado ni con alma vegetativa, ni sensitiva ni siquiera intelectiva, ni de manera sustancial ni formando un agregado. En efecto, sería corruptible y necesitaría órganos. Y lo de agregado es extrínseco, como un motor. Sigue siendo la inteligencia o ángel quien lo mueve.

La séptima especulación inquiere si todos los cuerpos simples son de figura esférica. Alonso, siguiendo a Aristóteles, a Tolomeo (s. II) y al autor de la *Esfera* (al parecer, Juan de Sacrobosco, +1244 ó 1256), sostiene que sí (202a). Aunque la Tierra tiene montes, no le quitan su esfericidad. El mismo cielo tiene que ser esférico, pues es la figura perfecta según Euclides (s. III a.C.). Aduce argumentos de Eratóstenes (h. 284-195) y Colón (h.1452-1506). El sol sale a diferente hora en América y Europa, porque tiene que recorrer esa circunferencia; se nota en el desplazamiento de los barcos; un eclipse de sol puede verse en la Antigua España y no en la Nueva, etc. Los mismos elementos —tierra, agua, aire y fuego— son esféricos.

La especulación octava es acerca de los climas, y en ella Alonso aclara que sigue a los cosmógrafos, a saber, toma en cuenta los datos empíricos más nuevos. La Tierra se divide en cinco partes o zonas (204b). La primera es la zona tórrida, y va desde el trópico de Cáncer hasta el de Capricornio. En medio de esta zona corre la línea equinoccial. La segunda zona va desde el trópico de Cáncer hacia el Aquilón (Norte) hasta el polo Ártico. La tercera va desde el polo del zodiaco (Círculo Polar Ártico) hasta el polo del mundo (el Polo Ártico). La cuarta, desde el trópico de Capricornio hasta el Círculo Antártico. Y la quinta va desde el Círculo Antártico

¹⁴ Alonso trata este tipo de relación en su comentario al *De anima*; cf. W. Redmond – M. Beuchot, ob. cit., pp. 19 ss.

hasta el polo del mundo. Luego se añadieron dos climas, con lo cual resultan siete, que son los de los antiguos. Los cosmógrafos modernos llegan a poner 24 climas en total. Según los climas, los días y las noches duran más o menos, y están habitados o deshabitados, aunque ahora se han descubierto habitadas muchas partes que los antiguos no consideraban así.

En cuanto a las siete zonas o climas antiguos, Alonso se pregunta, en la especulación novena, si toda la Tierra es habitable. Combate la idea tolemaica, que siguen el autor de la *Esfera* (Juan de Sacrobosco) y Pedro d'Ailly (1350-1420) de que hay zonas deshabitadas por ser antípodas de los europeos, ya que los descubrimientos recientes las han mostrado habitadas (207a). En la zona tórrida, lo han señalado las expediciones de Perú y Quito. En la Nueva España, hay los mismos climas que en Europa. (Alonso llega a decir que México es un paraíso terrenal, pues hay frutas todo el año.) Hacia el Ártico hay habitantes, porque lo dicen los de Noruega, donde el día y la noche alcanzan a durar dos meses y medio (208a). Y en el Antártico, se sabe por las expediciones españolas a Chile, llegadas hasta el Estrecho de Magallanes¹⁵.

La décima especulación sirve a Alonso para describir los lugares del Nuevo Mundo recientemente descubiertos (209a). Aquí es donde nuestro autor hace sus mayores aportaciones científicas (además de las filosóficas),¹⁶ describiendo los lugares de América que se habían hallado, desde la península del Labrador, en América del Norte, por el Atlántico, hasta el Estrecho de Magallanes, en América del Sur, y luego por la parte del Pacífico hasta California. Sale de Canadá, pasa por lo que ahora es la Luisiana, explorada por Pedro Menéndez (1519-1574). Señala partes conocidas de la Nueva España, como Veracruz y Campeche, y de América Central. De América del Sur, pasa por Colombia y llega al Río de las Amazonas o de Orellana, llamado así por el adelantado que lo descubrió. Y en 1559 Pedro de Orsúa recorrió este territorio y lo comprobó por experiencia (211a). El Río de la Plata, en Argentina, y la ciudad de Asunción (Paraguay), hasta el Estrecho de Magallanes, descubierto por el explorador de ese nombre en 1519. Alonso afirma que la tierra seguía hacia lo lejos, según se lo había dicho un marino de Magallanes, que había entrado a su orden agustiniana, el célebre Andrés de Urdaneta (1508-1568), primero navegante y después fraile (212b).

¹⁵ M. Beuchot, "La antropología filosófica de Alonso de la Vera Cruz", art. cit., p. 13.

¹⁶ W. Redmond – M. Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1985, p. 11 ss.

En la siguiente especulación, la undécima, Alonso recorre desde el Estrecho de Magallanes hacia el norte (213a). Parte de Valdivia, en Chile, pasa luego a Arequipa y Lima, en el Perú. Sigue a Panamá, a León de Nicaragua, luego a Tehuantepec y Acapulco. Llega a California, pasa el Cabo de Santiago, descubierto a expensas de don Antonio de Mendoza (h.1490-1552), virrey de Nueva España (214a), hasta el Río de Santa María, del que dice que es el fin de la tierra descubierta, pero aclara que queda una inmensidad por descubrir. Menciona las islas, como La Española o Santo Domingo, Cuba o Fernandina, Jamaica y Puerto Rico. En todo menciona experiencias e informantes directos, y no sólo libros y mapas.

En la duodécima especulación, después de ese gran trabajo científico (geográfico), Alonso vuelve al texto aristotélico y a sus temas, y se pregunta por el número y orden de los cielos. La Tierra ocupaba el centro del universo, después venía la Luna, con su cielo, y así el de los demás astros: el segundo planeta es Mercurio, y el tercero Venus, el cuarto el Sol¹⁷, el quinto Marte, el sexto Júpiter, el séptimo Saturno (215a). Platón y Aristóteles ponían un octavo cielo, que llamaban cielo estrellado o de las estrellas (es decir, esfera de las estrellas fijas). Alonso da las medidas de esas órbitas que daban los astrónomos de su época (astrólogos, como él los llama) y el tiempo en que eran recorridas por los distintos astros. Es un buen esfuerzo por reunir el conocimiento científico de su época sobre este punto. Platón y Aristóteles ponían ese octavo cielo como el *primer móvil* o primer cuerpo celeste que se movía. Tolomeo e Hiparco (s. II a.C.) pusieron otro más arriba, un noveno, para que estuviera más cerca de la Primera Causa. Pero Alonso alude a una reunión de sabios que hizo el rey español Alfonso el Sabio (1221-1284), en la que se decidió que había que poner un décimo cielo, y ése sería el primer móvil. Encima de ese décimo cielo estaba el último, el llamado cielo empíreo, puesto por algunos santos como San Basilio y San Beda el Venerable, que es donde están los bienaventurados (217a).

La especulación decimotercera es sobre los excéntricos y los epiciclos, que eran medidas que usaban los astrónomos de ese tiempo. Esos astrólogos decían que el círculo excéntrico dividía el cielo y la Tierra en dos partes iguales, pero teniendo su centro fuera de la Tierra, mientras que el concéntrico tenía el mismo centro que ella; en cambio, el epiciclo era un círculo pequeño, puesto en la circunferencia deferente, por cuya circunferencia se mueve y es llevado el cuerpo del planeta (218b). La idea

¹⁷ Llama la atención que se dé el nombre de “planeta” al Sol, pero así es como lo pone Alonso.

de los excéntricos proviene de Pitágoras (570-497), Calipo (s. IV a.C.) y Eudoxo (h.406-355), pero la hicieron suya los “modernos”, del tiempo de Alonso. Averroes, el comentador, negó excéntricos y epiciclos, como contrarios a Aristóteles; Santo Tomás en algunos lugares lo acepta y en otros lo combate. Alonso defiende esas ideas, siguiendo la común escuela de los astrólogos de su época, pues servían para describir ciertas irregularidades de los astros que de otra manera no se podían comprender. Al hablar de los epiciclos, Alonso les da poca importancia, y solamente los pone para no dejar incompleto el material para sus alumnos. Menciona otros conceptos de la época, como la declinación y la latitud de los planetas, al igual que sus aspectos.

La décima cuarta especulación versa sobre los círculos que dividen la esfera celeste (220b). Los círculos de la esfera son diez, seis mayores y cuatro menores. Los mayores dividen la esfera en partes iguales. El primero es la equinoccial, que divide el orbe en dos partes equidistantes de los polos. No tiene latitud, sino que es el principio de la latitud. El segundo es el zodiaco, el cual interseca la equinoccial en dos partes iguales. Alonso dice que se llama *zodiaco* de *zoe*, vida, porque se compone de signos la mayoría de los cuales llevan nombre de animales: Aries, Tauro, Géminis, Cáncer, Leo, Virgo, Libra, Escorpio, Sagitario, Capricornio, Acuario y Piscis. Alude a otros círculos, llamados coluros, y habla del cenit y el nadir. Otro círculo mayor es el meridiano. Menciona la expedición de 1565 de Miguel López de Legazpi (h.1510-1572) a la Isla Cebú y las Islas Filipinas (223a). En ella fueron cuatro grandes navegantes que después se hicieron frailes agustinos, compañeros suyos de hábito: el ya mencionado fray Andrés de Urdaneta, fray Martín de Rada, fray Diego de Herrera (+1576) y fray Andrés de Aguirre (+1593). Habían sido marinos expertos y, como habían entrado en religión, iban además a ver lo tocante a la evangelización de aquellas tierras. Allí menciona también a Copérnico (1473-1543), al cual llama “neotérico” (223b), que era el nombre que se daba a los modernos. Habla asimismo de la junta de cosmógrafos, reunida en 1567 en Madrid por el rey Felipe II (1527-1598), en la cual dice que él estuvo presente, al lado de Urdaneta y Aguirre. Esto nos muestra la preocupación de Alonso por la experiencia y lo cerca que andaba siempre de la ciencia de su tiempo.

Pero también se permitía las elucubraciones, como la que hace en la especulación décima quinta y última, en la que trata el tema del paraíso terrenal, a saber, si estaba en algún lugar del Oriente (224b). Por supuesto que ésta es una especulación muy etérea, pero aun en esto Alonso se muestra en cierta medida empirista. Dice que el paraíso no puede estar, como aseguran algunos, en un monte

muy alto e inaccesible, ya que los españoles han navegado hacia todas partes: norte, sur, oriente y occidente, y en ninguna parte han visto ese lugar; ni siquiera han oído de él. Ése es su argumento principal, basado en la experiencia, en la que han tenido los españoles con sus navegaciones y descubrimientos. Siempre se muestra muy científico y circunspecto, dentro de su época.

Conclusión

Lo anterior nos hace apreciar a fray Alonso de la Vera Cruz como uno de los pioneros de la ciencia en México. Fue ya notable como filósofo y teólogo, sobre todo connotado lógico¹⁸. Pero también fue un notable científico, según lo hemos visto en física, sobre todo al reunir en cosmografía y geografía los datos que se conocían a través de los recientes descubrimientos. En efecto, se le ve muy preocupado por recoger lo que estuviera bien cribado por la experiencia. Aprecia el saber empírico, según lo hemos visto decir en varios lugares, anotando que él mismo lo había comprobado o que había consultado a los que habían tenido experiencia de ello. Es, por eso, uno de los iniciadores de la ciencia mexicana.

¹⁸ M. Beuchot, "Fray Alonso de la Vera Cruz, catedrático y filósofo", en C. Ponce Hernández (coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Vera Cruz*, México, UNAM, 2007, p. 33ss.

Continuidad escolástica y ruptura premoderna: La materia primera en los cursos coloniales

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET, Buenos Aires

Introducción

Desde la asimilación del hilemorfismo aristotélico como teoría estándar para explicar los entes naturales (siglos XII- XIII), ella sufrió numerosas versiones sin alterar sus notas distintivas: 1. materia y forma como co-principios del ente generado; 2. el carácter potencial de la materia y el actual de la forma; 3. la distinción entre sustancia y accidentes. A su vez, la teoría de la materia primera determinó un conjunto de cuestiones disputadas, las más importantes de las cuales fueron: 1. si la materia es pura potencia o tiene algún acto propio; 2. si la materia puede existir sin forma; 3. si toda la materia del universo es, o no, de la misma especie. Estas tres cuestiones dieron origen a disputas intra-escolásticas que se agudizaron durante los siglos XVI y XVII, marcando su continuidad hasta fines del siglo XVIII. En cambio, el abandono de alguna nota distintiva determina rupturas de dicha tradición, marcando el inicio de la recepción de las teorías científicas de la modernidad, aunque dentro del marco académico escolástico que se mantenía fijo.

Este panorama, que transita los siglos de la Modernidad en las aulas europeas, tiene su versión americana, en las Universidades y Colegios que España fundó en América, desde mediados del siglo XVI hasta los inicios de los movimientos independentistas, que se fija en 1810. Aunque en líneas generales debe aceptarse que la escolástica americana fue una prolongación de la europea, no puede sin embargo pasarse por alto que ella misma tiene su propia historia, tanto en relación institucional con la Metrópoli, como en los modos de recepción, asimilación y reformulación que se dio en los diferentes centros durante los dos siglos y medio del proceso colonial. Resulta entonces pertinente encarar el tema anteriormente mencionado, en relación con los estudios coloniales. Dada la vastedad del tema, aquí me propongo 1. Trazar, mediante un muestro de textos, el perfil del desarrollo de dicha temática, para cotejarlo con el europeo y mostrar sus convergencias y divergencias; 2. Procura determinar si y en qué medida es aceptable la interpretación de los historiadores de la ciencia, de que los dos ejes del giro hacia la modernidad

en los estudios académicos fue el abandono del hilemorfismo y la enseñanza del heliocentrismo¹.

1. El desarrollo del tema en la escolástica americana

En la escolástica americana las controversias acerca de la materia se centraron, como es natural, en los Cursos de Física, que salvo escasas excepciones correspondían al segundo o tercer año del trienio de Filosofía, en la Facultad de Artes. Era el único lugar sistemático en que podía tratarse la concepción escolástica de la materia, así como las alternativas teóricas representadas por el experimentalismo europeo del siglo XVII y la nueva física del siglo XVIII. Pero como los cursos de física seguían, necesariamente, la *ratio studiorum* universitaria tardomedieval, que organizaba la filosofía sobre el esquema del corpus aristotélico, los cursos de física fueron, hasta bien entrado el siglo XVIII, comentarios y ampliaciones temáticas disputativas relativas al conjunto de las obras físicas del Estagirita. De ellas la *Physica* era inexcusable, si bien algunos cursos incluyen otras, aunque sin un criterio preciso de preferencia; algunos profesores completan la *Physica* con el *De Caelo*, y aún -en la misma línea- con *Meteorologica*, otros prefieren *De generatione et corruptione* y hasta algunas partes del *De Anima*. En todo caso, la *Physica* está siempre presente, pero no siempre toda, ni de la misma manera. Resumiendo, y en lo que hace al tema presente, los corrimientos temáticos, por un lado hacia las controversias escolásticas que se centran especialmente en los tres primeros libros; por otro, incorporando cuestiones científicas teóricas de la modernidad, en los lugares correspondientes de la *Physica* aunque -como es obvio- con otro contenido y significación, como es el caso de la introducción, en los temas del Libro Primero, las propiedades (empíricas) de los cuerpos. Por lo tanto, la

¹ De la ingente bibliografía producida, sólo menciono estos trabajos de conjunto de especial importancia: Patricia Aceves Pastrana (ed.), *Las ciencias químicas y biológicas en la formación de un mundo nuevo*, México, UNAM, 1995; Diana Soto Arango, Miguel Ángel Puig Samper, María Dolores González Ripio (editores), *Científicos criollos e ilustración*, Madrid-Doce Calles, Colciencias, Rudecolombia, 1999; *Proceedings of the XXth International Congress of History of Science (Liège, 20- 26 July 1997)*, volume V: *The Spread of the Scientific Revolution in the European Periphery, Latin America and East Asia*, edited by Celina A. Lértora Mendoza, Efthymios Nicolaïdis and Jan Vandersmissen, Brepols, Turnhout, 2000; María Cristina Vera de Flachs (comp.) *Universidad e Ilustración en América. Nuevas perspectivas*, Córdoba, 2002; Diana Soto Arango, Miguel Ángel Puig-Samper y Antonio Calderón (eds.) *Ilustración y Educación: Comentario de Textos*, Madrid, Doce Calles, 2009.

cuestión de la materia, durante la mayor parte del tiempo y en la mayoría de los profesores (con las excepciones que se verán luego) mantiene su lugar sistemático en el comienzo del curso, dedicado a la explicación del hilemorfismo, y con notable continuidad y homogeneidad presenta los mismos temas, aunque resueltos de diverso modo según la Escuela de pertenencia.

1. 1. El material textual de referencia

Del material conservado en repositorios institucionales y privados, se recorta un muestrero de 47 cursos manuscritos, en su mayoría inéditos. Todos estos cursos han sido estudiados por mí en diversas obras².

La composición de la muestra es la siguiente

- Zona de pertenencia (se toman las regiones que luego configuraron Virreynatos, no se pudo consultar documentos del Perú)

Nueva España: 21,

Nueva Granada: 19

Río de la Plata: 7

- Fechas

Primera y última 1675 y 1798.

Segunda mitad del siglo XVII: 4

Primera mitad del siglo XVIII: 16

Segunda mitad del siglo XVIII: 27

- Pertenencia eclesiástica de los profesores

Jesuitas: 24

Franciscanos: 16

Dominicos: 1

² Especialmente, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Examen de cursos manuscritos*, I, Bs. As. FECIC, 1979, Tomo 2, Buenos Aires, Ediciones FEPAL, 2007; *Fuentes para el estudio de las Ciencias exactas en Colombia*, Bogotá, Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1995; *La enseñanza jesuita de la Física en Nueva España*, Buenos Aires, Ed. FEPAL, 2006.

Agustinos: 1

Clérigos seculares: 5

- Instituciones en que se dictaron los cursos

Universidades: 4

Conventos Mayores: 21

(jesuitas: 9; franciscanos: 10, dominicos; 1, agustinos: 1)

Colegios religiosos: 2

Colegios Carolingios: 3

Sin datos: 27

Con respecto al muestro, se imponen las siguientes precisiones. Para el Río de la Plata, es todo el material documental (cursos de filosofía) que hasta ahora se ha conservado; para Nueva Granada, el material consultado abarca casi exhaustivamente las zonas de Bogotá (menos seis manuscritos del Convento Dominico que no pudieron verse), Antioquía y Popayán (en aquella época dependiente de la Audiencia de Quito). Para Nueva España, se ha consultado solamente el repositorio de la Biblioteca Nacional; los fondos franciscanos son todos los que hay; de los jesuitas, se tomaron los textos de física de los últimos 25 años anteriores a la expulsión. Este último dato indica que la producción jesuítica fue mucho mayor que todas las demás.

Se observa que son pocos los cursos dictados en universidades, en relación a los dictados en Conventos. De los cuatro cursos, dos corresponden a la Universidad Javeriana de Bogotá y dos a la de Córdoba³. Es explicable que no haya cursos jesuitas universitarios en México pues ellos no regentearon cátedras allí, y además, en general, la Universidad reconocía estudios conventuales. La mayor parte de los manuscritos que carecen del dato del lugar de dictado son jesuitas, y en buena parte esto se debe a que sus portadas están deturpadas (especialmente los anónimos, que se adscriben a jesuitas por constancias internas). Lamentablemente sólo hemos obtenido textos de un solo Colegio Carolingio, el de Buenos Aires, si bien el estudio comparado con otros sería de gran interés, dado que en éste se produce la casi totalidad de los casos de ruptura.

³ En este caso, dado que era una universidad jesuita, los fondos hasta 1767 debieron ser muchos, pero se perdieron luego de la expulsión, porque el procedimiento de toma de posesión, adjudicación y distribución de las temporalidades fue muy irregular.

Caracteres generales de los documentos. Todos están en latín y escritos al dictado por un alumno, salvo alguna excepción (escrito del profesor). De la gran mayoría de este elenco de cursos sólo se conserva un ejemplar, en algunos casos dos y excepcionalmente tres copias de diversos escribientes. En estos casos, si bien pocos, se puede apreciar que las diferencias son mínimas y sin significación temática, lo que indica que el proceso del dictado, en todo los casos, es fiable en conjunto, aún considerando variados errores. Entre los errores habituales (además de los ortográficos) figuran principalmente dos: la escritura incorrecta de nombres propios, probablemente desconocidos para el alumno, que copia como oye, situación remediable en algunos casos y en otros no. El segundo error se refiere al copiado de números (fechas, citas bibliográficas) que tienen más dificultades de retención en la memoria que una frase con sentido. Con esas limitaciones, se han tomado los testigos conservados como exponentes válidos de las doctrinas explicadas, por lo dicho, y además, porque puede suponerse que quien copió hasta el final un curso y por tanto asistió con regularidad, muy probablemente lo aprobó, lo que significa que su trabajo responde a lo enseñado. La aprobación también consta expresamente en varios de los documentos, con firma del profesor.

1. 2. Análisis del material teórico

El ordenamiento del material indica el siguiente panorama

1. Hay adhesión, en grados diversos, a la “concepción heredada” de cada escuela., hasta pasada la mitad del siglo XVIII. La más firme es a Tomás de Aquino por parte de los dominicos y de seculares que adhieren a ella, como Alarcón; los franciscanos, sobre todo en Nueva España, se declaran escotistas y se sirven ampliamente de los textos de Scoto, y en mucho menor medida otros textos de la Escuela. Los jesuitas tienen adhesiones más variadas, siempre dentro de la denominada “escuela jesuita” o “los nuestros” (que muchas veces no se mencionan) con ligera preferencia por citar a Suárez.

2. Las notas características del hilemorfismo se mantienen tanto a lo largo del tiempo como en los distintos enfoques de los profesores, hasta casi finales del siglo XVIII, siendo muy pocos los textos que abandonan este marco. Al enunciarlas suele indicarse que es “común a todas las escuelas”.

Sólo abandonan el marco escolástico los profesores seculares del Colegio Carolingio de Buenos Aires, Álvarez y Medrano, y el franciscano Braco. Estamos en

las fechas 1794-1798, es decir, que se trata claramente de los últimos textos coloniales, expresión de la llamada ilustración criolla, que en Buenos Aires adhería tardíamente a las reformas de Carlos III. Son eclécticos -es decir, en parte aceptan el esquema peripatético de exposición, pero luego lo redefinen- los cursos de Pereyra (en la Universidad) y de Rodríguez (en su Colegio Monserrat), lo que sucede una década antes, evidenciando un rápido avance en la incorporación de estas “novedades”. Ambos aceptan la tesis de la impenetrabilidad (gassendista) al menos como la mejor hipótesis para explicar en qué consiste la razón formal (o esencia) de cuerpo y admiten la tesis de las “partículas sutilísimas” como componentes de la “materia primera”. Es interesante ver que Pereyra vincula la tesis sobre la materia prima con la de continuo, produciendo una tesis mixta: “La materia primera en sentido físico no es sino la combinación de las partículas sutilísimas, al menos físicamente indivisibles, de modo de abstenernos de juzgar en la cuestión controvertida de si el continuo se compone de partes infinitamente divisibles, cuya solución más bien corresponde a los Matemáticos” (p. 19). En la misma línea, Rodríguez, sin comprometerse en el fondo ontológico del hilemorfismo, declara que la materia prima “físicamente considerada, es un conjunto de átomos” (p. 14), y la forma es la disposición, proporción y armonía en la combinación de los átomos o corpúsculos que integran la materia primera (p. 15).

El curso de Braco (en el Convento Franciscano de Buenos Aires) se divide en dos partes, la primera de las cuales trata “el cuerpo en general”, sus principios y propiedades, con un esquema alternativo al usual escolástico; al preguntar por “la esencia del cuerpo físico” discute como razón formal las dimensiones (tesis cartesiana) y la impenetrabilidad actual (gassendista). La siguiente cuestión, sobre los principios de los cuerpos naturales, incluye una versión del hilemorfismo más acorde con el curso mismo (la física está incluida en el curso de metafísica): hay un principio de determinación y otro determinable. Luego de pasar revista a los diversos sistemas explicativos (de Tales a Bosovich), define la materia prima: “partículas extensas, sólidas, dotadas de diversa figura y magnitud, sutilísimas, homogéneas y naturalmente impartibles” (p. 222), mientras que la forma consiste en la variada combinación y estructura de las mismas (p. 224). En el mismo sentido Medrano enseñando en el Colegio Carolingio, que estructura el comienzo de modo semejante al anterior, aunque más simplificada (puesto que no eran estudios de nivel superior) si bien repite la doctrina aristotélica de los principios *in fieri* – *in facto esse*, los explica de modo ecléctico, aplicando conceptos modernos a los términos peripatéticos. Y con respecto a la materia prima, coincide con Braco en la disputa Descartes-Gassendi sobre la esencia del cuerpo; afirma, contra los dos, que

consiste en la “mera exigencia de impenetrabilidad” (p. 9, n. 1) y sostiene que la materia primera es homogénea en todo el universo, pero no en el sentido de la tesis escotista contra los tomistas, sino que “lo más probable es que la materia o principio primordial del que surgen todos los cuerpos sea homogénea en todos ellos, vale decir, que los elementos primigenios de los diversos cuerpos son entes cuya naturaleza es semejante, y no resultan entre sí distintos sino por la diversidad de su tamaño y figura” (p. 13), tesis en que puede reconocerse una versión elemental del atomismo científico.

En síntesis, podemos decir que desde comienzos de la década del 80, en la zona rioplatense, la mayoría de los profesores profesan un claro eclecticismo, con abandono total o parcial del modelo hilemórfico aunque mantengan su terminología. Y esto sucede regularmente, en todos los centros, la Universidad, un Convento Mayor, el Colegio Carolingio. Como no se han obtenido textos de la misma época de otras regiones, no es posible saber si sucedía lo mismo, aunque es posible suponerlo., al menos para franciscanos (que podían seguir las pautas de Brixia, y sobre todo de Jacquier, cuyos textos se hallan en muchos repositorios de la época). Sin embargo, pareciera que esto sucede especialmente luego de la expulsión de los jesuitas, y vale preguntarse si, y en qué medida la expulsión fue o no determinante de estos cambios, o si lo fue la política pro-ilustrada de Carlos III, o una conjunción de ambas causas, o cuáles otras. La cuestión es intrincada y ha dado lugar a muchas discusiones, a las que me referiré brevemente en el segundo punto. En todo caso, el muestreo permite afirmar que prácticamente la totalidad de los cursos jesuitas son tradicionales, no innovan y en muy pocos casos aparece alguna mínima referencia a las ideas filosóficas o científicas modernas. Sin embargo, también debe aclararse que son textos de formación propia, y por tanto no equiparables a otros textos jesuitas, mucho más avanzados, que escribían (sobre todo en Nueva España) para explicar avances tecnológicos⁴. De todos los textos jesuitas, el único diferente es el dictado por Riva en 1763 en la Universidad de Córdoba. Por lo tanto, opino que más bien que servir para negar la tesis del tradicionalismo teórico jesuita en este punto, habría que explicarlo como excepción. Lo interesante del texto es que Riva muestra un conocimiento excepcional (en relación a todos los demás documentos) de las teorías científicas y filosóficas modernas, a las cuales discute por extenso (su

⁴ Por ejemplo, los textos en que se ilustra sobre el procedimiento para el beneficio de la plata y otros trabajos mineros, de hecho están suponiendo la teoría química moderna. Pero no hay una defensa teórica de ella, sino el simple uso de la tecnología disponible en Europa y que ellos divulgan.

mamotreto es el más voluminoso de la colección); pero termina rechazándolas en virtud de adhesión al peripatetismo, con argumentos que no están a la altura de lo esperable, porque repite sus consabidos tópicos, es decir, cambia el marco teórico produciendo pseudos-respuestas. Es difícil admitir que Riva no era consciente de semejante falla metodológica. Más bien pareciera que su interés era mostrar lo que sabía y luego repetir lo que debía enseñar. Si esto fuera así, entonces apoyaría la hipótesis de que los jesuitas, aun conociendo y aceptando tanto cuanto podían a las ideas modernas, guardaban la ortodoxia académica y se remitían a la concepción heredada en sus cursos formales.

3. Las tres controversias sobre la materia están presentes, con mayor o menor extensión, en todos los cursos que han comenzado por aceptar las tesis centrales, es decir, todos menos los que se han analizado en el punto anterior. Como panorama general, se observa que hay una considerable *traditio studiorum* dentro de cada Escuela, ya que la estructura de las cuestiones, las tesis, los argumentos a favor y respuestas a los contrarios se repiten con pocas variantes durante un siglo. Los textos de Nueva España y Nueva Granada coinciden en esto, para las mismas fechas, distinguiéndose claramente de los tardíos del Río de la Plata que ya se han mencionado. El tema de la materia prima integra el primero de los grandes temas (correspondiente al Libro I de la *Physica*), el de los principios del ente natural. Una vez adoptado el hilemorfismo, en general, se analiza cada uno de los principios en particular, estudio iniciado con la materia primera. El orden de las preguntas es más o menos el mismo: si existe, qué es, cuál es su relación con la forma (y aquí se introduce la teoría de la unión con sus largos derivados disputativos), qué es la educción, qué formas se educen, qué es el apetito de la materia por la forma. En todas estas cuestiones se asumen dos tipos de consideraciones que podríamos denominar *in statuo isto* y *de divinitus*, lo que hace a todos los cursos más o menos ajenos al aristotelismo histórico, y determina numerosas cuestiones sobre los alcances de la consideración *de divinitus*.

En este marco aparecen las posturas con respecto a las cuestiones más disputadas, que son las siguientes.

3.1. Estatuto ontológico de la materia prima. Con respecto a esta primera cuestión, franciscanos y jesuitas coinciden en aceptar la tesis (originalmente escotista) del acto propio (ontológico, no físico) de la materia primera, contra los tomistas; de los textos considerados, solo el de Duarte OP defiende la teoría de la absoluta potencialidad de la materia, negando el “acto metafísico” admitido por los

suaristas (f. 28v). Todos los demás, casi a la letra, sostienen que la materia prima “posee su propio acto entitativo [ontológico]” aunque sea pura potencia física. Por la misma razón de la coincidencia, en realidad la controversia unifica las posturas a favor de esta tesis, contra los tomistas, en la raíz de sus diferencias: que para escotistas y jesuitas, todo lo que es real debe tener algún tipo de entidad y por lo tanto, de actualidad o determinación que, si no es física, será de tipo metafísico. Es claro que aquí el concepto de “realidad” se diferencia claramente: los tomistas (interpretado a Aristóteles, creo que correctamente) consideran que la materia es real en el compuesto; los otros estiman necesario que sea real en sí misma. En definitiva, es una divergencia acerca del concepto mismo de “principio” que derivará en una discusión metafísica, pero que de todos modos ya se preanuncia.

3.2. Relación materia-forma. El mismo grupo admite –contra los tomistas- la posibilidad de una materia sin forma, *de divinitus*; Como es claro, esta tesis sólo puede ser consistentemente sostenida por quienes hayan afirmado una realidad entitativa propia y negado, en consecuencia, que ella no sea nada sino en el compuesto. También es evidente que la discusión sale del marco de la física y aún de la metafísica, si se las entiende como disciplinas que intentan explicar lo real (que era la intención aristotélica). Pero la existencia de estas discusiones muestra que los escolásticos habían ampliado notablemente el marco teórico de la metafísica aristotélica, al incluir un estudio pormenorizado de los posibles (que no otra cosa es la consideración *de divinitus*) lo que explica que algunos de sus temas se hayan corrido a la física, donde aparece por primera vez, a propósito de algún asunto propio, una discusión que se retomará en metafísica,

3. 3. Unidad específica de la materia suele ser tesis reiterada en textos franciscanos y también en algunos jesuitas, pero la solución no siempre es acorde con la Escuela. Sin embargo, sólo en un caso, el P. Duarte OP ya mencionado, hallo una respuesta totalmente coherente al afirmar la distinción específica de la materia celeste y la terrestre (f. 28v) puesto que en toda su cosmología mantiene el principio de la inmutabilidad de los cielos, a excepción del movimiento local, con carácter necesario. Esto también es coherente con una visión acerca del cuerpo natural que difiere de las otras, ya que si bien –siguiendo a Aristóteles, pero sobretudo a Tomás- la materia es solo principio remoto de las propiedades o accidentes de la sustancia⁵, en definitiva dichos accidentes inhieren en ella y si en unos cuerpos se

⁵ Aristóteles puede sostener consistentemente -porque sólo es real en el compuesto (I, 7, 191 a

dan y en otros no, la explicación de esta diferencia no puede provenir sólo de la forma. En otros términos, en la concepción tomista, una sustancia genéricamente diversa (la celeste) debe tener de algún modo una composición hilemórfica diferente y por tanto ambos principios deben ser genéricamente diferentes. Por la misma razón, es claro que quienes sostienen la homogeneidad de la materia prima, tienen menos dificultades para conceder que también todas las formas, en principio, podrían recibir todos los accidentes y no sólo el movimiento local. El principio de la inmutabilidad de los cielos es solo un dato que eventualmente puede discutirse y hasta refutarse.

2. La ruptura pro-moderna

Se procura ahora determinar si y en qué medida es aceptable la interpretación de los historiadores de la ciencia, de que los dos ejes del giro hacia la modernidad en los estudios académicos fue el abandono del hilemorfismo y la enseñanza del heliocentrismo. Dejo de lado la cuestión del heliocentrismo, que no hace aquí al caso. Con respecto a la teoría de la materia, es cierto que, si se toma como parámetro la enseñanza incorporada en el curso de física, en el trienio filosófico, cualquier modificación respecto a la concepción heredada puede considerarse una ruptura pro-moderna. Pero la evaluación del hecho no es tan simple. Es decir, no se puede afirmar que un profesor que introduce una tesis ecléctica con elementos cartesianos o gassendistas sea un “moderno”. Tampoco la negativa a introducir en los cursos teorías científicas modernas puede considerarse, por sí misma, un rechazo a la modernidad científica como tal. Hay muchos matices a considerar. Los jesuitas, que en sus cursos fueron absolutamente escolásticos, no trepidaron en servirse de la

10-13)- que la materia en sí es absolutamente incognoscible y de hecho sólo la caracteriza por negación, afirmando su conocimiento analógico (I, 7, 191 a 7-8). Pero esta situación también la hace, paradójicamente, inútil para el avance concreto del conocimiento de los seres físicos. He sostenido la hipótesis de que la temprana modificación de este punto, en la Escuela de Oxford a mediados del siglo XIII, tenía entre sus motivaciones, la idea de dotar a la materia de algún contenido empírico que permitiera otorgar al concepto una operatividad teórica y práctica (para la investigación de la realidad física) de que carece en el sistema aristotélico estricto. Cf. “Hacia un concepto empírico de materia: la teoría de la materia prima actual”, *Actas, VIII Jornadas Nacionales de Filosofía*, Córdoba, Univ. Nacional de Córdoba, 1984, separata, y “La infinitud de la materia según Roger Bacon”, *Revista de Filosofía U.I.A.*, 17, 1984: 115-134.

ciencia moderna e incluso difundirla con entusiasmo. Los manuales franciscanos europeos fueron eclécticos desde principios del siglo XVIII, e incorporaron con bastante entusiasmo ideas modernas; esto no se refleja en los cursos coloniales, tal vez porque la tradición local exigía una adhesión mayor a los modelos disputativos de su Escuela contra las otras. Es significativo que los cursos de Nueva España no citen a Brixia ni a Jacquier, famosos en Europa, e incluso que apenas mencionen y como de pasada, a Frassen, maestro indiscutido del escotismo académico que defienden. Por tanto, la omisión de menciones modernas no puede considerarse rechazo, ya que no parece posible decir que la omisión de citar a académicos importantes de la propia Orden fuera también signo de rechazo. Sin duda la manifestación expresa anti-peripatética es una clave, pero es muy escasa, sólo se da entre franciscanos y seculares en el Río de la Plata y en fechas tardías⁶. El caso de los dominicos es, a mi modo de ver, el más claro. Ellos tuvieron siempre un solo maestro, el Aquinate y sus disputas internas son mínimas y poco importantes⁷; y sobre todo, siempre mantuvieron el criterio de que los cursos de física son estrictamente filosóficos y se negaron -por principio- a discutir teorías científicas, si bien es cierto que tampoco lo hicieron con las filosóficas⁸. Por lo tanto, considero que la cuestión debe plantearse de modo matizado, tomando el rechazo del hilemorfismo como un signo del proceso de disolución del modelo escolástico, pero no necesariamente como su superación absoluta. Por eso he introducido la categoría de “pre-moderno” o “pre-ilustrado”, para referirme a este período bastante extendido, como que abarca casi todo el siglo XVIII, en que conviven de modo mezclado y confuso, diversas adhesiones no decantadas.

Al respecto el material analizado arroja los siguientes resultados.

⁶ Me refiero, obviamente, a textos académicos; desde luego hubo irónicas y hasta violentas diatribas anti-peripatéticas, burlas al ergotismo, etc., en toda América en el período ilustrado y aún en el anterior (que puede denominarse pre-ilustrado y que abarca c. 1720 a 1770), pero fueron panfletos que se leían en las tertulias laicas y a nivel privado.

⁷ Al contrario, si bien los franciscanos tuvieron también un solo maestro académico, Scoto, el escotismo es mucho más variado y disputativo; en cuanto a los jesuitas, nunca tuvieron un solo maestro, y la preferencia por Suárez nunca llegó a ser absolutamente predominante.

⁸ Con todo, no debe pasarse por alto que, en lo relativo al tema de este trabajo, las teorías modernas en cuestión, sobre todo de Descartes y Gassendi, podían ser consideradas tanto científicas como filosóficas, y de hecho los propios autores así lo veían, en una etapa en que si bien el experimentalismo tenía sus propios cauces metodológicos ya no filosóficos, las grandes teorías compartían los campos y esto sucedió, como es bien sabido, hasta Newton.

1. Los cursos jesuitas de Nueva España y Nueva Granada, dictados todos en Universidad o Colegios Máximos propios, reproducen la doctrina de la Escuela y no introducen novedades, con una sola excepción en el Río de la Plata (un caso especial, el de Riva, como se ha visto); la conclusión estricta es que los jesuitas fueron académicamente pre-modernos, sobre todo en sus propios estudios. Esto no implica negar que hayan estudiado, admirado y hasta favorecido al pensamiento moderno en otros ámbitos, gozando para ello de libertad y/o tolerancia por parte de sus superiores.

2. Los cursos franciscanos de Nueva España y Nueva Granada, dictados en Conventos Mayores, reproducen la doctrina escotista (o alguna otra escolástica, a veces la tomista, pero puntualmente, no en la totalidad) y a veces también mencionan las disputas intra-escotistas; cuando la enseñanza es universitaria (caso del Río de la Plata) aparecen novedades: menciones positivas hacia los científicos modernos, paralelas a la crítica al “peripatetismo”. Puede decirse, entonces que transitaron del período escolástico al pre-moderno y llegaron incluso a algunas tesis pro-modernas, sin que el proceso hubiera concluido al llegar a su fin el período colonial⁹.

3. Los cursos más modernos, y que muestran una ruptura en relación a la tradición, se dan sobre todo en el Colegio de San Carlos de Buenos Aires (no se hallaron cursos de otros Carolingios), y esto independientemente de la filiación institucional (secular o regular) del profesor y también de que la crítica al hilemorfismo y la aceptación de otros conceptos de “materia primera” (casi siempre el atomismo gassendista o derivados) se presente como solidaria con la asunción de otras teorías, como el heliocentrismo o el experimentalismo del siglo XVII. Puede decirse entonces, que al fin de la colonia, probablemente en todos los centros de fundación más reciente, como los Carolingios, y también en algunas instituciones que habían aceptado ideas renovadoras venidas de la propia España, se aprecia un *mix* de ideas que contiene los siguientes elementos: la crítica al peripatetismo por estéril y ergotista, la adopción de ideas científicas modernas (simplificadas) para redefinir los términos heredados de la escolástica, la aceptación de hipótesis alternativas, entre las cuales el heliocentrismo y la teoría físico-química de la materia sin duda son las más importantes.

⁹ Cf. mi trabajo “Scoto frente a Newton: una visión del escotismo en el s. XVIII”, *Verdad y vida* 51,1 n. 202-203, 1993: 281-298.

Anexo

Lista cronológica de documentos manuscritos¹⁰

1. José de Urbina SJ, *Disputationes in octo Libros Physicorum Aristotelis*, 1647, Bogotá, Univ. Javeriana (BNC, 53)
2. José de Casanova Vasconcelos OFM, *Cursus Philosophicus [Physica]*, 1675 (BNMx, 165)
3. Jerónimo Marcos OFM, *Domus Sapientiae [Physica]*, 1692, Bogotá, Convento de San Antonio (BNC, 9: 34-86)
4. Mateo de Mimbela SJ, *Physices Tractatus*, 1693, Bogotá, Univ. Javeriana (BNC, 149)

¹⁰ Los documentos se encuentran (o se encontraban, pues algunos han desaparecido desde la época en que fueron consultados) en los siguientes repositorios

- Biblioteca Nacional de México (BNMx), Fondo Reservado, Manuscritos Latinos,
- Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Sección de Manuscritos
- Biblioteca del Seminario de Popayán (SP), Colombia
- Fondo Manuel Briceño (FMB) en la Biblioteca del Instituto Caro y Cuervo de Bogotá.
- Biblioteca de la Universidad San Buenaventura de Bogotá (USB)
- Biblioteca de la Universidad de Antioquia (UA), Colombia
- Biblioteca del Colegio Mayor del Rosario (CMR) en la Universidad del Rosario de Bogotá
- Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia de Colombia (AHC), Bogotá
- Biblioteca del Convento Dominicano (CD) Buenos Aires
- Biblioteca del Convento Grande de San Ramón, OdeM (CM) Buenos Aires
- Biblioteca Central del Colegio del Salvador (CS) Buenos Aires
- Biblioteca de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (FCJ) Universidad Nacional de La Plata
- Biblioteca particular de José M. Mariluz Urquijo (JMU) Buenos Aires
- Archivo General de la Nación (AGN) Buenos Aires

Se citan por la signatura del manuscrito (si lo tiene), seguido de los ff. del tratado, si abarca varias obras.

Estos documentos se encuentran elencados en los siguientes catálogos: Walter B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, M. Nijhoff, 1972; Jesús Imhoff Cabrera, *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, México, UNAM, 1975. Regino Martínez-Chavanz, “La física en Colombia: su historia y su filosofía”, *Historia Social de la Ciencia en Colombia*, VI, *Física Química*, Bogotá, Conciencias, 1993: 17-183.

5. Ignacio Meaurio SJ, *Tractationes Physicae*, 1706, s/l (BNC, 151)
6. Manuel Enciso y Tejada OFM, *Cursus philosophicus [Physica]*, 1725-1727, Totimihuacán, Convento de San Francisco (BNMx, 174: 86-139)
7. Cristóbal Grande OFM, *Tractatus in Aristotelis libros Physicorum*, 1730, Querétaro, Convento de Santiago (BNMx, 141: 1-74)
8. Ignacio Ferrer SJ, *[Physica]* 1730, s/l (SP, s/s)
9. Pedro Próspero Gil Guerrero OFM, *Cursus Philosophicus [Physica]*, 1730-1731, Coahuacan, Convento de San Juan Evangelista (BNMx, 186: 74-132)
10. Joaquín Camacho Dávila OFM, *Cursus Philosophicus [Physica]*, 1732-1736, México, Colegio de Totimihuacán (BNMx, 182: 162-205)
11. Juan Duarte OP, *Naturalis Philosophia*, 1733, Convento de San Pedro Mártir (SP s/s)
12. Anselmo Céspedes OFM, *Philosophicus cursus triennalis [Physica]*, 1734-1737, Puebla, Convento de San Francisco (BNMx, 259: 44-66)
13. Pablo Robledo SJ, *De VIII Physicorum libris*, 1742, México, Col. San Ildefonso (BNMx, 173)
14. Juan Francisco Granados y José Velásquez *[Physica]* 1742?, s/l (BNC, 257)
15. Pedro de Oronsoro OFM, *Naturalis Philosophia*, 1743, Ochopobosco, Convento de S. Maria de los Ángeles, y 1744, Puebla, Convento de Santa Bárbara (BNMx, 136)
16. José de Zamora SJ, *Philosophia naturalis*, 1744, México, Colegio Máximo (BNMx, 73)
17. Emiliano Millán de Zerezedo OFM, *Cursus Philosophicus [Physica]*, 1745 /BNMx, 78: 93.132)
18. Juan Villar Villa Amil SJ, *Disputationes in octo Physicorum Libros*, 1748, México, Colegio Máximo (BNMx, 175)
19. Miguel Camino OFM, *Cursus triennalis Philosophiae [Physica]*, 1750-1753, Puebla, Convento de San Francisco y Tlatgelolco, Colegio de San Buenaventura (BNMx, 87): 67-105r)
20. Manuel Balzategui SJ, *Disputationes in universam Aristotelis Physicam*, 1750, s/l (FMB, 4)
21. José Antonio Parrales OFM, *[Physica]* 1751, s/l (USB, s/s)
22. José Zepeda SJ, *Dissertationes in octo Aristotelis libros*, 1751, Guadalajara, Colegio de la Compañía (BNMx, 280)
23. Francisco Trías SJ, *[Physica]* 1752, Bogotá (UA, s/s)
24. Diego José Abad SJ, *Philosophia naturalis*, 1754, México, Colegio Máximo (BNMx, 102)

25. Mateo Folch SJ, [*Physica*] 1754, Popayán (SP, s/s)
26. José Soldevilla SJ, *Physicorum libri octo*, 1756, Puebla, Colegio de la Compañía (BNMx, 199)
27. Anónimo SJ, [*Physica*] 1757, s/l (BNC, 153)
28. Bartolomé José Cañas SJ, *Libri octo Philosophiae Naturalis*, 1758, Guatemala, Colegio de San Vicente de Austria (BNMx, 128)
29. Raimundo Mariano Cerdán SJ, *Dissertationes in octo Libros de Physico auditu*, 1758-1760, Guadalajara, Colegio de Santo Tomás (BNMx, 109)
30. Pedro Bolado SJ, *Physica*, 1760, s/l, quizá, Guadalajara (BNMx, 115)
31. José Manuel de Alarcón, [*Physica*] 1760, s/l (CMR, 4-123)
32. José Hernández SJ, [*Physica*], 1761, s/l (SP, s/s)
33. Benito Riva SJ, [*Physica*] 1763, Córdoba, Universidad (CM, s/s)
34. Antonio Jugo SJ, *Libri tres in octo Stagiritae*, 1765-1767, México, Colegio Máximo (BNMx, 130)
35. Anónimo SJ [*Physica*] 1763, s/l (AHC, s/s)
36. José Yarza SJ, *Dissertationes Scholastico-empiricae in generalem Aristotelis Physicam*, s/d [hasta 1767] (BNC, 258)
37. Anónimo SJ [*Physica*] s/d [hasta 1767] (BNC 102)
38. Francisco Acevedo OFM, *Unicus Philosophiae Naturalis tractatus*, 1773, México, Convento de Totimihuacán (BNMx, 118: 1-88)
39. José Manuel Chamorro OFM, *Cursus philosophicus* [*Physica*], 1773 (BNMx, 176)
40. Anónimo, *Cursus Aristotelis Philosophia iuxta... D.Thomae dogmata*, s/d (BNC 125)
41. Cayetano José Rodríguez OFM, *Tertia Philosophiae Pars - Physica*, 1782, Córdoba, Colegio de Monserrat (CS s/s)
42. Elías del Carmen Pereyra OFM, *Physica Generalis*, 1784, Córdoba, Universidad (FCJ-Sec. 39, s/s)
43. Mariano Medrano, *Tertia Philosophiae Pars - Physica generalis*, 1794, Buenos Aires, Colegio Carolingio (AGN, Col. Casavalle)
44. Diego Estanislao de Zavaleta, *Elementa Philosophiae Universae* [*Physica generalis*] 1795, Buenos Aires, Colegio Carolingio (AGN, Leg. 95)
45. Fernando Braco OFM, *Tertia Pars Philosophiae* [*Physica*] 1797, Buenos Aires, Convento Recoleta (CD, s/s)
46. Manuel Gregorio Álvarez, *Philosophicae disciplinae* [*Physica*] 1798, Buenos Aires, Colegio Carolingio (JMU, s/s)
47. Gregorio Agustín Salgado OSA, *Peripatetica Philosophia* [*Physica*], Bogotá, Convento de Santa Fe (s/f) (BNC, 150: 281-388).

Escolástica colonial venezolana

Ángel Muñoz García
Maracaibo

Durante muchos años me desempeñé como docente e investigador en la Universidad de Maracaibo. Mi área de interés fue predominantemente la lógica, tanto en sus aspectos sistemáticos como históricos. Escribí un texto didáctico (1ª ed. 1981), pero sobre todo me dediqué al estudio de la lógica medieval y sus relaciones teóricas con la lógica actual. Además de un interés general por los problemas lógicos planteados y resueltos en el Medioevo, sobre lo cual escribí mi *Seis preguntas a la Lógica Medieval* (UNAM, México, 2001), trabajé textos importantes de Alberto de Sajonia. Observé que la lógica medieval tiene interés actual, porque aborda problemas que son objeto de discusiones muy actuales, como por ejemplo todos los relativos a la negación y sus propiedades, y a la suposición. Pero también en otras ramas de la filosofía la lógica tiene algo –o mucho– que decir. Algunos de mis trabajos fueron también en esa dirección.

Como otros estudiosos, conocía poco el material escolástico colonial y sus grandes posibilidades como nuevo ámbito de investigaciones. La obra pionera de David García Bacca despertó mucho interés, al mostrar con una notable selección documental, la riqueza de este campo y al mismo tiempo la escasez de investigaciones sobre el mismo. Comencé yo también a interesarme, interés que crecía con cada nuevo descubrimiento documental.

Pero en este caso no me reduje a la lógica, y ni siquiera sólo a la filosofía. El vasto material y el interés tanto histórico como teórico me impulsó a trabajar en paralelo varios temas. En primer lugar, los cursos académicos daban una idea muy aproximada de los estudios coloniales, de sus desarrollos y sus fuentes. Los textos del *Cursus Philosophicus* de Antonio Suárez de Urbina (que editamos en colaboración con Sabine Knabenschuh) son un buen ejemplo de este ámbito. También incursioné en los textos para oposiciones y exámenes, tomando como un modelo los *Axiomata Caracensia*. No pude sustraerme a incursionar en algunos temas médicos y de farmacología indígena.

Pero sobre todo me apasionó la figura de Diego de Avendaño, un peruano colonial universal, cuyas ideas sobre moral, derecho y política merecen una amplia difusión porque muestran cómo se pensaba en y desde esta realidad americana al mismo nivel teórico que en las metrópolis, con el valor agregado de su capacidad de diagnosticar y pronosticar con realismo y probidad. Actualmente continúo con esta figura, amable e inagotable.

Considero que haberme dedicado al pensamiento colonial ha sido una feliz decisión de mi vida filosófica y quisiera transmitir a otros este interés, para que los estudios de pensamiento colonial americano se consoliden y crezcan. Los resultados serán admirables, estoy seguro

Pienso también que es necesario dar a conocer lo que hasta ahora se hizo en este ámbito, que si bien es todavía relativamente poco, sobre todo en relación a los materiales disponibles, es sin embargo una punta de lanza y un umbral a partir del cual se puede seguir construyendo

Con esta intención me permito incluir un listado de mis escritos más significativos en temas coloniales, y un apéndice sobre los trabajos de filosofía medieval que fueron el puente que me permitió arribar a estas otras playas.

Libros

- *Axiomata Caracensia*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1994.
- *Antonio J. Suárez de Urbina: "Cursus Philosophicus", vol. I: Logica*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1995 (en colaboración con Lorena Velásquez y María Liuzzo).
- *Antonio José Suárez de Urbina: "Cursus Philosophicus"*, Toluca (México) Universidad Autónoma del Estado de México, 2000 (ed. del *Cursus* completo, en colaboración con Sabine Knabenschuh).
- *Felipe Tamariz: Physiologia Prima Medicinae*, Caracas, Facultad de Medicina, Universidad Central de Venezuela, 2001 (en colaboración con Blas Bruni Celli).
- *Diego de Avendaño. Derecho, Consejo y Virreyes de Indias (Thesaurus Indicus, vol. I, Tít. I-III)*, Pamplona, Eunsa, 2001.
- *Diego de Avendaño. Oidores y Oficiales de Hacienda (Thesaurus Indicus, vol. I, Tít. IV-V)*, Pamplona, Eunsa, 2003.

- Diego de Avendaño. *Filosofía, moralidad, derecho y política en el Perú colonial*, Lina, Universidad Nacional Mayor San Marcos, 2003, en:
http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/filosofia/diego_avendano/contenido.htm
- Diego de Avendaño. *Corregidores, Encomenderos, Cabildos y Mercaderes (Thesaurus Indicus, vol. I, Tít. VI-IX)*, Pamplona, Eunsa, 2007.
- Diego de Avendaño. *Mineros de Indias y Protectores de indios (Thesaurus Indicus, vol. I, Tít. X-XI y Complementos)*, Pamplona, Eunsa, 2009.
- Diego de Avendaño. *Privilegios de los indios (Thesaurus Indicus, vol. II, Tít. XII, Caps. I-X)*, Pamplona, Eunsa, 2010.
- Diego de Avendaño. *Clero indígena y Obispos de Indias (Thesaurus Indicus, vol. II, Tít. XII- XIII)*, Pamplona, Eunsa, 2012.
- Diego de Avendaño. *Los Párrocos de indios, (Thesaurus Indicus, vol. II, Tít. XIV-XVII)*, En prensa
- Diego de Avendaño. *Cabildos Catedralicios (Thesaurus Indicus, vol. II, Tít. XVIII-XIX)*, En preparación.
- Diego de Avendaño. *Inquisidores de Indias (Thesaurus Indicus, vol. II, Tít. XX y y Complementos)*, En preparación.

Contribuciones en obras conjuntas

- “Las proposiciones negativas por negación del predicado”, en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía, 1988*, Caracas, 1991: 136-143.
- “El ‘Cursus Philosophicus’ de Antonio José Suárez de Urbina”, en *Actas del II Coloquio Iberoamericano sobre el Pensamiento Colonial en América Latina*, Valencia-Caracas, 1992: 9-16.
- “La Filosofía en la Venezuela Colonial”, en Marquínez Argote-Beuchot (eds.) *La Filosofía en la América Colonial*, Santafé de Bogotá, El Búho, 1996: 175-203.
- “¿Un Ps. Alberto de Sajonia Franciscano?”, en *Actas del Colloquio Internazionale 'Editori di Quaracchi. 100 anni dopo. Bilancio e Prospettive*, 1995, Roma, 1997: 227-238.
- “El trabajo de los indios, según Diego de Avendaño”, en Sociedad Argentina de Filosofía, *La Filosofía desde América*, Córdoba (Argentina) Colección “Perspectivas”, vol. VI, 2000.
- “El trabajo de los indios, según Diego de Avendaño”, en Sociedad Argentina de Filosofía, *La Filosofía desde América*, Córdoba (Argentina), Colección “Perspectivas”, vol. VI, 2000.
- Perú, Siglo XVIII: una hierba llamada coca”, en *Actas del XIV Congreso Interamericano de Filosofía*, Puebla, 2000, Edición electrónica en CD.

- “Intercambio episcopal entre México y Venezuela en la época colonial”, en *Actas del XI Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Guanajuato 2000, pp. 21-40.
- “La América de Avendaño: ampliación y fin del Imperio”, *Actas del Primer Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano*, Salamanca, 16-19 octubre 2002, Ed. electrónica en CD.
- “Relaciones universitarias entre México y Venezuela en la Colonia”, en N. Esquivel Estrada (ed.), *Pensamiento Novohispano*, Toluca (México) Universidad Autónoma del Estado de México, 2002.
- “Diego de Avendaño y la conducta de los Oidores”, en N. Esquivel Estrada (ed.), *Pensamiento Novohispano*, Toluca (México), Universidad Autónoma del Estado de México, 2003.
- “Solórzano Pereira y Diego de Avendaño: la condición miserable del indio”, en *Actas del XIII Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Aguascalientes, 2001: 156-163.
- “El escotismo de fray Alonso de Briceño”, en Josep-Ignasi Saranyana (dir.) y Carmen-José Alejos Grau (coord.), *Teología en América Latina*, vol. II/1, Frankfurt am Main-Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2005: 297-303.
- “¿Indios bárbaros esclavizables?”, en Isabel Terán Elizondo y Mariana Terán Fuentes (eds.), *Filosofía y ciencia: Estudios sobre el pensamiento novohispano*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2005: 17-29.
- “La Real y Pontificia Universidad de Caracas”, en Josep-Ignasi Saranyana (dir.) y Carmen-José Alejos Grau, Carmen-José (coord.), *Teología en América Latina*, vol. II/1, Frankfurt am Main-Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2005: 307-313.
- “Tamariz Perea, Felipe (ca. 1759-1814)”, en J. Gómez-González, L. Briceño Iragorri, M. Rabi Chara (eds.), *Diccionario Biográfico Médico Hispanoamericano*, Ateproca, Caracas, 2007, p. 1579. Cfr. www.dbmh.or

Artículos de Revistas

- “El ‘Cursus Philosophicus’ de Antonio José Suárez de Urbina”, en *Actas del II Coloquio Iberoamericano sobre el Pensamiento Colonial en América Latina*, Valencia-Caracas, noviembre, 1992: 9-16.
- “La Filosofía del S. XVIII en la América Colonial”, en *Revista de Filosofía*, N. Especial I, Maracaibo, 1995: 25-39.
- “La Meteorología de Suárez de Urbina: ¿Filosofía, *Filokalía*, Cosmología, o sólo Folklórica?”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 23, 1996: 5-20.

- “La Orden de Predicadores y la Filosofía en la Universidad de Caracas en el S. XVIII”, en *Anámnesis*, México VII-2, 1997: 175-186.
- “Los motivos de Marrero. ¿Reformas filosóficas o universitarias?”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 26.27, 1997.
- “Ambiente intelectual de Caracas previo a las reformas filosóficas de Marrero”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 25: 1997: 37-64.
- “Filósofos Venezolanos del S. XVIII en la Real y Pontificia Universidad de Caracas”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, XXIV, 1997: 83-98.
- “Francisco José de Urbina, filósofo venezolano del S. XVIII. Notas para una biografía”, en *Revista de Filosofía*, n. 28, 1998: 111-137.
- “Los Derechos Humanos en la América Colonial: el caso Avendaño”, *Coloquio Internacional “Los Derechos Humanos: pasado y presente de una utopía”*, Maracaibo, 28-30 octubre 1998.
- “Antonio José Suárez de Urbina. Notas para una biografía”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 31, 1999, pp. 73-94.
- “El elocuente silencio de Suárez de Urbina”, en *Apuntes Filosóficos*, Caracas, n. 14, 1999: 83-103.
- “El juicio a las reformas filosóficas de Marrero o las intemperancias del Regidor”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 32, 1999: 129-151
- “Hacia una Historia de la Filosofía en Venezuela: Pre-Historia Filosófica de la Universidad de Caracas”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 33, 1999: 81-99.
- “La Lógica en Venezuela en el S. XVIII: el caso Suárez de Urbina”, en *Actual*, Mérida, n. 41, 1999: 241-256.
- “La Lógica en Venezuela en el S. XVIII: el caso Suárez de Urbina”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 34, 2000: 91-104
- “Intercambio episcopal entre México y Venezuela en la época colonial”, en *XI Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Guanajuato, 2000: 21-40.
- “Nota sobre la recuperación del Pensamiento Colonial Venezolano”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, Pamplona, n. 9, 2000: 536-538.
- “El Derecho colonial en Diego de Avendaño”, en *Frónesis*, Maracaibo, vol. 7, n. 3, 2000: 77-98.
- “Baltasar Marrero, renovador de la Universidad de Caracas. Notas para una biografía”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 35, 2000: 77-106.
- “Diego de Avendaño en su *Thesaurus Indicus*”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 36, 2000: 113-132.
- “Registro de Dominicos Profesores de Filosofía en Caracas en el Siglo XVIII”, en *Anámnesis*, México, X-1, 2000: 183-199.

- “Solórzano Pereira y Diego de Avendaño: la condición miserable del indio”, en *Actas del XIII Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Aguascalientes, 2001: 156-163.
- “Tributos e impuestos en Diego de Avendaño. Un capítulo de ética colonial”, en *Telos*, Maracaibo, Vol. 3-1, 2001: 133-148.
- “Venezuela, Siglo XVIII. La renovación de la Filosofía”, en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Córdoba (Argentina) X-XI, n. 11, 2001: 203-221.
- “La física de Suárez de Urbina (1758) ¿el que calla otorga?”, en *Escritura y Pensamiento*, Lima, IV, n. 8, 2001: 156-180.
- “La Medicina en Caracas a fines del S. XVIII: ¿filosofía, arte o ciencia?”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 39, 2002: 85-108.
- “La cosmografía de Suárez de Urbina”, en *Ideas y Valores*, Bogotá, n. 119, 2002: 35-52.
- “La Filosofía en Caracas, después de Baltasar Marrero”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 38, 2002: 7-29.
- “Nota sobre la ética indiana: el probabilismo de Diego de Avendaño”, en *Analogía*, México, Año XVI, n. 1, 2002: 155-163.
- “El refranero jurídico de Diego de Avendaño”, en *Fronesis*, Maracaibo, vol. 9, n. 3, 2002, pp. 9-37.
- “La administración de justicia en la Colonia”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 43, 2003: 91-114.
- “La América de Avendaño: la ampliación y fin del Imperio”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, XXX, 2003: 29-44.
- “Nota sobre la injerencia de la teología en la jurisprudencia de los siglos XVI y XVII”, en *Frónesis*, Maracaibo, vol. 11, n. 1, 2004: 9-19.
- “García Bacca y la Filosofía Colonial en Venezuela. Puntualizaciones y reivindicaciones”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 46, 2004, pp. 135-156, en http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S0798-11712004000100005&script=sci_arttext&tlng=es
- “Algunas funciones de los Oidores, según Diego de Avendaño”, en *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, Maracaibo, n. 9, 2004: 62-87.
- “Alonso Briceño, filósofo de Venezuela y América”, en *Patio de Letras*, Lima, II, n. 1, 2004: 115-130.
- “La moral de Avendaño respecto a los indios toreros”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 49, 2005: 79-100.
- “Nota a una edición de la *Metafísica* de Aguilar (1701)”, en *Patio de Letras*, Lima, Año III, Vol. III, n. 1, Octubre 2006: 117-120

- “La coca en la colonia: cultura, negocio y satanismo”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 52, 2006: 83-122.
- “La miserabilidad del indio, según Diego de Avendaño”, en *Línea Imaginaria, Revista de Investigación de Estudios Sociales y de Frontera*, San Cristóbal (Venezuela), n. II-3, 2007: 7-48.
- “Diego de Avendaño y la esclavitud colonial africana”, en *Revista de Filosofía*, n. 56, 2007: 133-162.
- “Esclavitud: presencia de Aristóteles en la *polis* colonial”, en *Revista de Filosofía*, 55, 2007: 7-33.
- “Las incorrecciones del Corregidor” *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, n. 19, 2007: 357-386.
- “Diego de Avendaño y la abolición de la esclavitud”, en *Solar*, Lima, n. 5, año 5, Lima 2009: 133-162 <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/solar/05/solar-005-08.pdf>
- “Dominicos Profesores de Filosofía en Caracas en el S. XVIII”, (en prensa, en *Anámnesis*, México).

Apéndice

Algunos trabajos de pensamiento medieval con temáticas análogas a las del pensamiento colonial

- “Algunos antecedentes medievales a la semántica de J. Katz”, en *Diánoia*, México, n. 29, 1983: 211-225. También en *Reflexao*, Campinas (Sao Paulo), n. 32, 1985: 35-48.
- “Las proposiciones de identidad. Aportes medievales a la opinión de S. Kripke”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 10, 1986: 101-126.
- “Acotaciones medievales a las extravagancias de la referencia en W. Quine”, en *Reflexão*, Campinas (Sao Paulo), n. 38, 1987, pp. 116-154.
- “Reflexiones medievales en torno a la oratio obliqua”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n., 11, 1988: 1-44. (en colaboración con Alba Carosio)
- *Alberto de Sajonia: “Perutilis Logica”*, México, UNAM, 1988 (sobre la ed. Venecia, 1522).
- *Alberti de Saxonia “Quaestiones in Artem Veterem”*, (ed. crítica), Maracaibo, Universidad del Zulia, 1988.
- “La *confusa* suposición sólo *confusa*”, en *Analogía Filosófica*, n. IV-2, México, 1990, pp. 113-141.
- “Albert of Saxony, Bibliography”, en *Bulletin de la Societé Internationale de Philosophie Médiévale*, Lovaina, n. 32 1990: 161-190.

- “Cinco nuevos fragmentos de Alberto de Sajonia”, en *Bulletin de la Société Internationale de Philosophie Médiévale*, Lovaina, n. 33, 1991: 162-173, en (16-3-2010): <http://brepols.metapress.com:80/content/f26xwxv868l30110/>.
- “Negación de propiedades y de predicaciones”, en *Actas de las V Jornadas de Investigación Filosófica*, 1990, Caracas, 1991: 136-143.
- “A propósito de la suposición habitual”, en *Actas del Encuentro Internacional Paris-Vienne: Itinéraires d'Albert de Saxe*, 1990, Paris, 1991: 125-136.
- “De Morgan en el Medievo”, en *Actas del Encuentro Internacional de Lógica y Filosofía de la Ciencia Rudolph Carnap & Hans Reichenbach in memoriam*, Madrid, noviembre 1991: 65-72.
- “¿Es la determinada una suposición distributiva?”, en *Medioevo*, Padova, n. XVII, 1991: 309-346.
- “Las proposiciones hipotéticas medievales y la normativa lógica básica”, en *Cuadernos Venezolanos de Filosofía*, Caracas, n. 5-6, 1991: 107-149.
- “Libros y editores medievales”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 15, 1991: 81-120.
- “Proposiciones universales: su contenido existencial en Alberto de Sajonia”, en *Reflexao*, Campinas (Sao Paulo) n. 53-54, 1992: 149-174.
- “Proposiciones con términos negativos”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, Zaragoza, n. cero, 1993: 119-127.
- “La negación Medieval I”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 16-17, 1993: 1-26.
- “La negación Medieval II”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 18, 1993: 1-31.
- “La partícula medieval vel: ¿excluyente o no excluyente?”, en *Analogía Filosófica*, México, n. VIII-1, 1994: 103-121.
- “Circulus pendens ante tabernam”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, Zaragoza, n. 2, 1995: 111-120.
- “Die Negation im Mittelalter”, en Offenberger-Vigo (eds.), *Sudamerikanische Beitrage zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Hildesheim, Olms, 1997.
- “El goliardo, un letrado nada idiota”, en C. Company, A. González, y L. Walde, (eds.), *Discursos y representaciones en la Edad Media*, México, UNAM, 1999: 303-325.
- “Guillermo de Ockham y su definición de signo. Divagaciones en torno al cap. 1 de la *Summa Logicae*”, en *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, n. 17, 2000: 121-150, en: <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/Coimbra/17/Coimbra17-04.pdf> y en: http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/guillermo_Ockham
- “On habitual supposition”, en Offenberger-Vigo (eds.), *Sudamerikanische Beitrage zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Hildesheim, Olms, 2000.
- *Seis preguntas a la Lógica Medieval*, México, UNAM, 2001.

- “La Lógica Medieval y Alberto de Sajonia: reivindicación de dos marginados”, en F. Bertelloni y G. Burlando (eds.), *La Filosofía Medieval* (“Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 24), Madrid, Trotta, 2002.
- “Para investigar en Filosofía: ¿Methodologia o Methodiologia?”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, n. 42, 2002: 69-74.
- “Sobre el origen de las leyes de Morgan” en *Enlace*, 2-3, 2005: 13-36.
- “La condición del hombre en la Edad Media: ¿siervo, esclavo o qué?”, en *Revista de Filosofía*, n. 57, 2007: 115-142, en http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S0798-11712007000300005&script=sci_arttext.
- “La esclavitud según Tomás de Aquino”, en *Homenaje al Dr. Juan Cruz*, Pamplona, Eunsa, 2010

Tiripitio et cetera.
La filosofía en la colonias ibéricas de América

Walter Redmond
UT, Austin

Quiero agradecer a Celina Lértora, por otorgarme el privilegio de dirigirme a ustedes sobre una cosa que ella y yo hemos llevado en el corazón: la filosofía que se hacía aquí en América Latina durante los siglos XVI-XVIII. Hace muchos años Celina y yo investigamos la filosofía latinoamericana colonial y emprendimos la tarea cuando había escaso interés en ella, *escaso* respeto a ella. Ahora hay una gran cantidad de estudios, y proyectos excelentes. Permítanme describir cómo yo comencé a estudiar esta filosofía y presentar algunas ocurrencias sobre su historiografía. La filosofía latinoamericana colonial se ha llamado la laguna más grande en la filosofía europea.

Fray Alonso y yo

Hace 44 años, en junio de 1969, mi esposa Marilyn y yo llegamos a Lima procedentes de Austin, Texas, acompañados de nuestros dos pequeños hijos. En esa época no teníamos suficiente dinero para comprar un boleto de ida y vuelta, y porque no se podía entrar en el Perú sin salida, compramos boletos de autobús para Bolivia. Calculamos que nuestro dinero nos alcanzaría para tres o cuatro meses, y durante ese tiempo tuvimos que encontrar trabajo. ¿Por qué nos atrevimos a emprender una aventura tan loca?

A la sazón yo hacía estudios de posgrado en la Universidad de Texas. Había enseñado filosofía ya antes en América Latina, pero sabía poco de la filosofía latinoamericana y en Austin comencé a leer sobre ella. Fue entonces cuando Ignacio Angelelli, profesor argentino del Departamento de Filosofía, me invitó a tomar parte en su seminario sobre la historia de la lógica, y conociendo mi interés en la filosofía latinoamericana y sabiendo que podía leer el latín, sugirió que estudiara una lógica escrita en México en el siglo XVI, la *Dialectica Resolutio* de Fray Alonso Gutiérrez de la Vera Cruz. El fraile en efecto fue un buen comienzo, pues la filosofía americana arrancó en un pueblito llamado Tiripitío, donde él la enseñaba y, su lógica fue la primera obra de filosofía publicada en este hemisferio (1553-4).

A propósito, quisiera tomar esta oportunidad para reconocer mi deuda con Ignacio; en realidad fue uno de los primeros en ver la necesidad de realizar una investigación seria de la filosofía colonial.

Después de leer unas páginas de la lógica de Fray Alonso, quedé sorprendido. Pues había leído varias historias de la filosofía latinoamericana, y casi todos describían la escolástica de los siglos XVI-XVIII en términos despreciativos: como “decadente”, “superada”, “atrasada”, “petrificada” (porque los historiadores creían que quedaba a la zaga del pensamiento europeo), “ergotista” (porque a los historiadores no les gustó la argumentación lógica de los escolásticos) y “sacristanesca” (porque tampoco les gustaban los clérigos). Lo que me sorprendió fue el alto nivel técnico del libro de Fray Alonso; me dije “esto sí que es filosofía”. ¿Cómo explicar, pues, la inquina de los historiadores? Me pareció que habría que reevaluar la filosofía colonial, y decidí poner mi parte. Con ayuda de la Universidad de Texas preparé una bibliografía general, que fue publicado por Nijhoff en 1973 como *Bibliography of the Philosophy of the Iberian Colonies of America*, un registro de más de mil manuscritos e impresos con un catálogo anotado de la literatura secundaria.

Pero tras tener tantas obras en la mano, me dio ganas de estudiarlas. ¿Pero con qué libro iba a comenzar? Bueno, el historiador argentino Guillermo Furlong, llamó el siglo XVII “el siglo del Perú” por su vigorosa actividad filosófica (pues allí - descubrí- se publicaron 13 libros de lógica, 4 de filosofía natural, 5 de metafísica y 6 de teología) pero Furlong también lo llamó “el siglo olvidado” (porque había relativamente pocos estudios)¹. Evidentemente tuve que ir al Perú.

Y encontré apoyo inmediato; en realidad, la acogida y generosidad que hallamos nos abrumaron. ¡Hay tantas personas a quienes debo agradecer! Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondi, el padre McGregor, rector de la Universidad católica, María Luisa Rivara de Tuesta y Daniel Valcárcel de la Universidad de San Marcos, la señorita Sánchez Cerro de la Biblioteca Nacional y muchos otros. Además, tuve el honor de impartir cursos en estas dos universidades. Para un análisis detallado decidí a estudiar una lógica, la *Philosophia Thomistica* de Juan de Espinosa Medrano, “el Lunarejo”, que fue publicada en Roma en 1688.

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

Historia de la historiografía de la filosofía colonial

Durante mi investigación bibliográfica (leí todos los libros sobre la filosofía colonial que encontré en la Colección Latinoamericana Benson de la Universidad de Texas), no fue difícil descubrir el derrotero de la **historiografía** de la filosofía colonial. Cae en tres etapas, algo sobrepuestas. La primera data de fines del siglo xviii y menguó a mediados del siglo pasado. La segunda etapa comenzó alrededor de ese tiempo. La tercera ya estaba cuajando cuando yo escribí mi bibliografía, pero incluye un número de obras importantes de autores anteriores, como Guillermo Furlong y Juan David García Bacca en Venezuela.

En la **primera etapa** la opinión “oficial” era que la filosofía colonial fue un desastre porque se quedó tres siglos a la zaga del espíritu moderno de Europa.

La **segunda etapa** comenzó alrededor de 1950 con las investigaciones de historiadores serios como Bernabé Navarro en México o John Tate Lanning en los EEUU, quienes rehabilitaron el siglo dieciocho. Pues mostraron que muchas obras publicadas en América Latina en ese tiempo fueron influenciadas por la modernidad y que de ninguna manera quedaban atrás. Lanning dijo que el “atraso” con Europa, lejos de ser tres siglos, fue (para fines del siglo) la travesía del Atlántico. Añadió que los universitarios de Guatemala, por ejemplo, sabían mucho más de lo que pasaba en la filosofía europea que sus propios alumnos estadounidenses. En esta segunda etapa los investigadores escudriñaban los manuscritos e impresos (sobre todo los “tesarios” o programas de los exámenes públicos) para averiguar si aparecían los nombres de autores modernos como Descartes, Newton, Leibniz...).

A propósito, cuando digo “filosofía”, me refiero aquí al “núcleo” del programa: lógica, filosofía natural o “física” y metafísica (y más tarde otras materias como la “ética”). Incluyo también las obras de teología por su contenido filosófico: tanto la “dogmática” (ontología y epistemología) como la “moral” (ética). No incluyo los estudios excelentes sobre los aspectos menos “académicos” del pensamiento iberoamericano (antropología y ética social, experimentación comunitaria, de Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, los jesuitas...).

Europa y los escolásticos “puros”

Vivimos ahora en la **tercera etapa** de la historiografía de la filosofía colonial, donde se reevalúa **toda** la filosofía colonial: no sólo la “moderna” del siglo XVIII sino -y **en primera línea**- la “escolástica pura”, la **premoderna**, que fue muy interesante antes de mezclarse con la modernidad en el siglo de las luces. Creo que la investigación reciente ha mostrado tres aspectos de la escolástica premoderna de América y en Europa.

Primero, quedó claro que tampoco los escolásticos premodernos estaban a la zaga respecto a Europa. Juan de Espinosa Medrano”, quien floreció en el Cuzco del siglo XVII, es un ejemplo. De los 300 autores que citó en su lógica, un cuarto son pensadores antiguos, otro cuarto son filósofos medievales o renacentistas, un quinto son escolásticos del siglo XVI y la **tercera parte** son del siglo XVII, su propio siglo. Mencionó más obras de su siglo que de cualquier otro, incluso al menos quince publicadas en Europa después de su nacimiento (alrededor de 1632) y ¿cinco después de 1650! Aun así, quejaba de que “los libros de los más recientes no llegan” al Cuzco. Espinosa Medrano no fue excepción; sus colegas también estaban al tanto de lo que pasaba en Europa.

Claro que los historiadores pudieron decir que estos escolásticos no conocían a los autores “correctos”, a los que debían conocer, más bien seguían en su ignorancia culpable de las glorias de la modernidad. Pero Espinosa Medrano ¿por qué iba a leer tratados de lógica superficiales de filósofos modernos en Europa u otra parte cuando podía estudiar las obras de lógicos profesionales? En mi libro sobre Espinosa Medrano comparé su lógica con un texto escolar de lógica “modernizada” del siglo XVIII de Isidoro de Celis ¡son mundos distintos!

La defensa de la América intelectual

Un segundo aspecto de la escolástica premoderna que se reconoce es más interesante: estos pensadores no sólo sabían lo que pasaba en la filosofía europea de su tiempo, sino que ambicionaban *contribuir* a ella. (Noten la diferencia de actitud en comparación con los historiadores de la filosofía latinoamericana que yo había leído.) Y estos autores se quejaban amargamente porque sus obras no fueron reconocidas por sus colegas europeos. Es más: los autores del Virreinato del Perú hicieron una extraordinaria “defensa de la América intelectual” a lo largo del siglo XVII.

El franciscano Jerónimo de Valera (quien escribió la primera obra de filosofía publicada en Sudamérica, en 1610) inició el diálogo cuando preguntó irónicamente si “algo bueno puede venir de Nazaret o del Perú” y contestó: *potens est Deus de Peruanis lapidibus suscitare filios Abrahæ*, “poderoso es Dios para hacer surgir hijos de Abraham hasta de las piedras peruanas”. Muchos otros se subieron al carro, como Espinosa Medrano mismo (quien se quejó al rey Carlos II de las injusticias que sufrían los intelectuales americanos), Pedro de Ortega Sotomayor (en una recomendación de la teología del franciscano chileno Alonso Briceño) y Diego de León Pinelo (en su defensa de “el alma” de Lima: la Universidad de San Marcos, pues Justo Lipsio -de la Universidad de Lovaina- no fue “justo” cuando calificó al Nuevo Mundo de barbarie. En una monografía mía que salió en la Universidad de Hamburgo, describo esta defensa de la intelectualidad americana, llena de irónicas citas de autores clásicos y razonamientos graciosos, y en el apéndice cito los textos en el latín, porque me parecen tener valor literario².

El criterio de los historiadores que la escolástica americana es evidente: un autor vale en tanto conoce y estima la modernidad europea. Creo que también hay un elemento de superacionismo meliorista (o historicismo). El hecho de que algunas ideas venideras superan otras ideas pretéritas no implica que son más verdaderas-- o interesantes o importantes. Las categorías de la *historia* de la filosofía pueden ser “superado” y “vigente”, pero estas categorías no coinciden con las filosóficas: “verdadero” y “falso”.

La actualidad filosófica de la escolástica americana

Fuera de estos fenómenos históricos, me parece significativo un tercer aspecto revelado por recientes investigaciones: ahora se justiprecia el valor filosófico de la escolástica pura de los siglos XVI y XVII: el siglo de oro. Pues lo que hay que recuperar son varios *contenidos filosóficos* de estos escolásticos permodernos.

Paradójicamente, los intereses de aquellos pensadores escolásticos pueden ser mucho más afines a la filosofía actual que a las discusiones de los historiadores que los vituperaban. Hay muchos ejemplos. Uno es un tema ontológico, investigado, por ejemplo, por el jesuita peruano José de Aguilar en su *Cursus philosophicus*

² “Self-Awareness In Colonial Latin American Philosophy” en dos partes, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Universidad de Hamburgo, 2004-5.

dictatus Limae (1701). Cuando los ontólogos escolásticos deseaban enfocar el **contenido** del ente como tal, tenían que ignorar su existencia. Esta “*praecisio*” de la existencia para aislar la esencia es análoga a la “reducción” o “*epochē*” con que E. Husserl ponían la existencia del ente “entre paréntesis” para considerar su esencia.³ Edith Stein notó que fue este procedimiento lo que condujo a Husserl y a los escolásticos a considerar el ente como **posible**. Otro ejemplo: la famosa división de los juicios de Kant es la doctrina tradicional de los predicables.

Mi primer encuentro con la filosofía colonial me causó otra sorpresa (fuera del valor de la lógica de Fray Alonso): que la lógica colonial escolástica -no sólo la formal (*summulae*) sino también la “mayor”- era más parecida a la **filosofía analítica** actual que a la filosofía continental. Es una perogrullada decir que desde el siglo pasado dos corrientes filosóficas han fluido sin tocarse: la “analítica” y la “continental” (la fenomenología y sus ramales). Uno de los muchísimos ejemplos en la lógica son las reglas de las operaciones escolásticas de “*ascensus*” et “*descensus*”, paralelas a la sintaxis y semántica de la cuantificación usuales en la aproximación actual⁴. La filosofía latinoamericana desde el siglo XVIII ya seguía otras metodologías.

Sin embargo, una gran parte de la filosofía más interesante de estos autores la desarrollaron en su **teología**. Un buen ejemplo es el *Funiculus triplex* (“La Cuerda de tres cabos”, 1746) en que el jesuita mexicano Matías Blanco propuso una solución “disyuntiva” del problema de la libertad humana que es parecida a la solución ofrecida recientemente por W. Norris Clarke⁵. En el trasfondo de estos estudios estaba la lógica modal escolástica. Lo que llamamos “mundos posibles” se asemeja a los “*ordines rerum et circumstantiarum earum*” de Luis Molina. Otro ejemplo es el pequeño tratado de Fray Alonso sobre la identidad en términos usados en un contexto divino. Cuando yo escribía un artículo para *Vivarium* sobre el

³ “*Déjà vu* en la metafísica de Jose de Aguilar/ La posibilidad en el *Curso de filosofía dictado en Lima*” *Acta del V Encuentro Boliviano de Estudios Clásicos* (Santa cruz, Bolivia), 2006.

⁴ Explico este paralelismo en “Quantificatio apud logicos scholasticos recentesque” (para el Encuentro de Filosofía Colonial, Universidad Panamericana, 2010). Otros ejemplos se encuentran en “Self-Awareness...”.

⁵ No es el único libro novohispano sobre el libre albedrío; un compañero jesuita, Antonio Peralta (1668-1736) escribió dos: *Dissertationes scholasticae de divina scientia media* (México, 1725 y Amberes, 1734) y *Dissertationes scholasticae de divinis decretis* (México, 1727 y Amberes, 1734).

tratado, me di cuenta que su manera de tratar la identidad era casi igual a la de un amigo de la Universidad de Texas, Aloysius Martinich. En la última parte del artículo compuse un diálogo entre Alonso y Al, y cuando hube terminado, llamé a Al por teléfono y le leí el diálogo para ver si estaría de acuerdo con lo que él decía en el diálogo y dijo que sí⁶. Cuatro siglos y medio separan los dos colegas.

Sin embargo ya cansa señalar tales semejanzas. Tal vez es más interesante aquello que decían aquellos escolásticos y que **no** decimos nosotros.

Mi trabajo

Terminé mi estudio de Espinosa Medrano en 1972. El manuscrito yacía en las bibliotecas de las dos universidades cubriéndose de polvo por un cuarto de siglo. Pero por fin la Universidad Católica del Perú (gracias a Lucho Bacigalupo y otros) la sacaron de la oscuridad y promovieron su publicación por el Fondo de Cultura Económica en 1998 bajo el título *La lógica en el Virreinato del Perú*.

Entretanto yo seguí trabajando en la filosofía colonial: conferencias, cursos, talleres, publicaciones. Hace tres años 46 publicaciones mías sobre este tema (entre ellas siete libros) aparecieron en la bibliografía de la enciclopedia de la filosofía latinoamericana editada por el argentino Enrique Dussel⁷. Desde entonces han salido nueve más. Mis últimos dos escritos forman parte de libros. En uno, en latín (“Quantorum regulae apud logicos scholasticos recentesque”) describo la semejanza que mencioné entre la cuantificación actual y la colonial⁸. El otro, en alemán (“Aristoteles und Scholastik/ Die Logik bei Jakob Schegk”) es una comparación de la lógica del siglo XVI en Iberoamérica y en la universidad deTubinga⁹. Celina leyó mi ponencia sobre el mismo tema en la sesión que ella organizó en el Congreso de

⁶ Redmond, “Friar Alonso on the Logic of God”, *Vivarium*, vol. 32, n. 2 (1994); A. Martinich, “Identity and Trinity”, *The Journal of Religion*, vol. 58, n. 2 (April, 1978), 169-81, and “God, Emperor and Relative Identity”, *Franciscan Studies*, vol. 39, Annual xvii (1979), 180-191.

⁷ *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino”* editado por E. Dussel y otros, Siglo XXI, 2009.

⁸ *In Umbra Intelligentiae/ Estudios en homenaje al profesor Juan Cruz Cruz*, Pamplona, 2011.

⁹ *Tübingen: eine Universität zwischen Scholastik und Humanismus*, editado por Sönke Lorenz y otros, Ostfildern, 2012.

Filosofía Medieval en Salamanca el añopasado (“La lógica del siglo XVI en las tierras ibéricas y al norte de los pirineos”); ha de aparecer en las actas del Congreso.

En total, he tenido el privilegio de publicar, entre 1972 y 2012, 54 escritos sobre la filosofía hecha en las colonias ibéricas de América en español, inglés, alemán y latín.

Ahora, perdónenme si menciono mi proyecto favorito. Una prioridad de la investigación de la filosofía colonial es la ubicación, conservación y catalogación de las fuentes. Pues a veces el paradero de los materiales está en duda y en todo caso es difícil conseguir acceso a ellos. ¿Qué ha pasado, por ejemplo, con la lógica que Sor Juana Inés de la Cruz escribió en latín, o con el álgebra “no-euclidena” de Agustín de la Rotea? Mi esposa Marilyn tuvo una idea; sugirió un “Proyecto Gutenberg” para recopilar los textos electrónicamente y ponerlos a la disposición de los investigadores. Así nació el Proyecto “Vargas Ugarte” que presenté a la Universidad Católica del Perú 2002¹⁰.

El problema era que los textos antiguos no podían reproducirse de tal manera que podían aplicarles las funciones de la computadora como “buscar”. Se me ocurrió que podríamos pedir ayuda a las religiosas de clausura. Hicimos un plan piloto en que las Carmelitas Descalzas de Ayacucho transcribirían la *Metafísica* de José de Aguilar. Las “cibermonjitas” (como se han apodado) en efecto realizaron un trabajo magnífico y pudimos hacer una presentación formal de un CD-ROM en junio de 2004 con el entonces rector, Salomón Lerner. Al mismo tiempo hemos restaurado la tradición monástica del *scriptorium*.

Se me ha ocurrido otra posibilidad: elaborar software para analizar el lenguaje de los autores coloniales, es decir, rastrear su vocabulario y sus modos de expresión a fin de describir el “estilo latino” de un autor o el “dialecto” del grupo.

Por supuesto muchas bibliotecas, como Lafragua en Puebla (México) o la Universidad Católica de Chile están cuidando sus colecciones de pergaminos. La Universidad de las Américas acaba de crear una biblioteca en el antiguo convento

¹⁰ *Proyecto de investigación/ Filosofía en el Virreinato del Perú/ Impresos de filosofía premodernos.*

franciscano en Cholula, en que se están reuniendo los fondos antiguos de los conventos de la orden en México.

Mi bibliografía cubrió sólo los manuscritos e impresos que pude encontrar y las reseñas de la literatura secundaria hasta 1973. Desde entonces salieron muchísimos estudios tanto sobre las fuentes como sobre su contenido, y ahora urge sacar una segunda edición actualizada. La mayor parte de estos estudios atañen a la lógica (una parte pequeña de lo mucho que hay). En cambio hay muy pocos estudios sobre la metafísica y casi nada sobre la “filosofía natural”, la “filosofía de la ciencia” de aquel tiempo (como se puede apreciar en una ponencia que escribí sobre el tratado de la ciencia en las cuestiones proemiales de la *Logica Mexicana* de Antonio Rubio¹¹). Tampoco hay muchos estudios sobre las obras de teología.

Sugerencias

Después de una experiencia de casi un medio siglo en la filosofía colonial latinoamericana, me permito hacer las siguientes sugerencias.

Ya mencioné **una**: la actualización de la bibliografía. Esta investigación podría efectuarse con proyectos que incluyan la bibliografía europea.

Segundo, hay que averiguar lo que se ha hecho y sobre todo lo que se está haciendo en el campo. Siempre me ha sorprendido la falta de comunicación entre los investigadores **dentro** de América Latina misma. Los Virreinos están más separadas ahora que durante el período colonial. Sería interesante si contáramos con un sitio de la Web, **uno solo**, pues la multiplicación de los sitios sólo sirve para crear más incomunicación. A propósito, en los EEUU se fundó una revista informativa, *Colegios*, para rastrear el interés en la filosofía colonial latinoamericana; infelizmente no ha sobrevivido.

Para fortalecer la comunicación he propuesto varias veces (sin éxito hasta la fecha) un *congreso* latinoamericano a nivel continental sobre la filosofía colonial. Incluso se podría incluir la filosofía “colonial” en EEUU y en el Canadá. La filosofía era pobre en las colonias inglesas de América, donde los intereses eran casi

¹¹ “*Instrumenta Sciendi/ Lógica y ciencia en Antonio Rubio*”, *Tópicos* (Universidad Panamericana, México), n. 34, 2008.

exclusivamente religiosos (hay una sola obra de filosofía escrita en latín). Hay más filosofía en Quebec durante el siglo XVIII (Ivan Lamonde ha publicado sobre ella), y cuando yo estaba Quebec hace dos años ventilé la posibilidad de hacer un congreso “hemisférico” sobre la filosofía colonial; había mucho interés, pero poca resolución.

En México hay maravillosos coloquios cada año sobre la vida intelectual de la Nueva España. Originalmente era más para la filosofía, pero con el tiempo el temario se ha ensanchado mucho. Pero creo que es importante enfocar el contenido filosófico como tal, sobre todo el “núcleo”.

Tercero, hay que pensar seriamente en la preparación de los futuros investigadores. En América Latina la filosofía latinoamericana no es “sexy”, ni mucho menos la colonial. Y los estudiantes no piensan en ella como parte de su carrera.

Desgraciada -o afortunadamente- la filosofía escolástica latinoamericana es muy sofisticada. Una razón por la cual los historiadores la han condenado (aun los que podían leer el latín) es que les faltaba la preparación técnica para entender su contenido. En mi experiencia, si bien es importante conocer la historia de la filosofía de ese tiempo para entender la escolástica, es mucho más importante conocer las áreas filosóficas *comunes* a aquellos escolásticos y a nosotros hoy en día. Si alguien quiere evaluar la lógica de entonces, es mejor que sepa la lógica “simbólica” de hoy. Por ejemplo, si no se sabe lo que son las implicaciones de Barcan y de Buridano, es difícil entender ciertos aspectos de los cuadrados de oposición modal que manejaban los escolásticos.

Finalmente, los estudiantes tienen que saber latín. Yo sugiero que tomen cursos **dictados** en latín, no sólo de latín mismo, sino de varias partes de la filosofía.

Se oye frecuentemente que la tarea más importante de la investigación de la filosofía colonial es “traducir” los materiales al castellano para hacerlos accesibles a todos. Esto es cierto. Pero no debemos olvidarnos de una cosa. Si nos preguntamos cuáles han sido las lenguas “intelectuales” en la historia de América Latina (a diferencia de los EEUU, por ejemplo), la respuesta será el portugués, el español y el latín. Por tres siglos la mayor parte del trabajo filosófico se hacía en latín. Si los intelectuales latinoamericanos se olvidan del latín, pierden el contacto con su propio

pasado, aun más, con la cultura occidental, y -para los católicos serios- con las tradiciones católicas de dos mil años. ¿Cuántos departamentos de estudios clásicos hay en nuestras universidades? Conozco una facultad de teología donde los alumnos tienen que presentar examen de suficiencia en inglés, pero no tienen que estudiar latín.

¿Y las lenguas indígenas? Los filósofos coloniales frecuentemente las sabían. Fray Alonso habló purépecha (tarasco). Antonio Rubio sabía náhuatl (y tenía que defenderse cuando se le acusaba de descuidar la lengua). El Lunarejo no sólo habló quechua, sino que compuso obras en esta lengua (creo que su “El hijo pródigo” es la primera obra de teatro en quechua atribuible a un autor específico).

Voy a concluir estas reflexiones con las palabras de un portavoz del Colegio de Santo Tomás en Lima, uno de los participantes en la defensa de la América intelectual:

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

“El Reino del Perú, será más feliz cuando emprenda un comercio más noble, y al Viejo Mundo, hace tiempo enriquecido con su oro y plata, mande sabiduría”.

SESIONES ESPECIALES

Sesión Especial

Agustín de Hipona

**Coordinación:
Silvia Contaldo**

El modelo agustiniano de relaciones entre fe y filosofía

Julio Raúl Méndez

UNSa - Univ.Cat. Salta-Pont. Ac. de S. Tomás de Aquino

San Agustín llegó a elaborar su modelo de relación entre filosofía y fe, en términos de subsunción, como respuesta a una búsqueda personal que cultivó intensamente durante toda su vida. El suyo es uno de los casos donde manifiestamente su biografía marca su pensamiento en un proceso por él mismo descrito. Su guía fue la convicción de que la felicidad de la vida humana se encuentra en la verdad y que su búsqueda es propiamente el objetivo de la *filosofía*, como amor a la sabiduría.

Esta convicción le nació a Agustín de la lectura del *Hortensius* de Cicerón (obra cuyo texto no llegó a nosotros) y le acompañó toda su vida, siendo el motor de sus búsquedas intelectuales. De allí le nació siendo joven el interés por encontrar la Verdad máxima. En esta etapa de su itinerario personal las Sagradas Escrituras no le alcanzaban para tal fin, pues las encontraba humildes y llanas frente a la belleza de los textos ciceronianos y de los clásicos que acostumbraba leer¹.

Sucesivamente Agustín se desilusionaba de las filosofías que estudiaba. Había frecuentado el maniqueísmo buscando una racionalidad que no veía en los textos bíblicos, pero éste no daba respuesta a sus interrogantes o le daba algunas muy fantasiosas e inconsistentes. El materialismo tampoco resultaba racionalmente satisfactorio. El escepticismo se mostraba opuesto a la experiencia interior del pensamiento humano. Finalmente, el neoplatonismo le abrió el acceso a un plano metafísico, que él siempre había tenido como trasfondo de su cristianismo familiar y cultural y como meta buscada de su especulación.

En su *De vera religione*, compuesto en el año 391, plantea la discusión y la insustentabilidad del modelo de la doble verdad en la *autonomía divergente*. Agustín

¹ Cfr. Augustinus, *Confessionum Libri* I, 4-5; también *De Trinitate* XIV, 19, 26.

concluye proponiendo un modelo de **subsunción de la filosofía por la fe en la unidad de un saber único de carácter sapiencial**.

Se trata de un texto que refleja un debate interno del propio Agustín, que se proyecta simultáneamente como un debate con sus amigos intelectuales neoplatónicos. Su exposición comienza con un párrafo programático, cuya premisa es la motivación de culminar la búsqueda de la verdad que lleva a la felicidad en la adopción de la verdadera religión².

Se trata de acceder al único primer principio de todas las cosas, el cual entrevió la tradición platónica³.

Desde su lectura, Agustín considera que la tradición filosófica, especialmente la platónica, ha elaborado una metafísica monoteísta que reconoce a Dios como trascendente y como único autor de todo el universo. Sin embargo, anota, los filósofos mantenían la práctica del politeísmo:

² El encuentro con Dios como sentido último de la vida queda sintetizado en *Confessionum Libri I*, 1: *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (nos hiciste para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti).

³ En *De civitate Dei* VIII (413-426) Agustín traza un recorrido histórico de la filosofía griega. Allí se nota su interés prevalente por lo que se refiere a la metafísica, y particularmente al tema de Dios (cfr. *Confessionum Libri IV*, 16, 28-29; VIII, 2, 3); asimismo cómo resalta a Platón entre todos los filósofos. Las consideraciones agustinianas sobre Platón y el platonismo no tienen, ni lo pretenden, un nivel crítico exegético textual, sino que toman en conjunto lo que en su ambiente era considerado como doctrina platónica (señalemos que en gran parte es neoplatónica). Agustín conoció pocos textos platónicos directamente: del *Timeo* en pasajes por traducción de Cicerón y en otros según la versión de Calcidio; también partes del *Fedón*; la generalidad de las citas de Platón las tiene a través de Cicerón y de Apuleyo. También conoció textos de Porfirio y Proclo. Sobre las fuentes filosóficas de Agustín, cfr. G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie*. Paris, 1996: 37- 44. Llama la atención que algunos autores indiquen que en algunos tópicos, por ejemplo la solución al dualismo en general y al maniqueo en particular, la interpretación agustiniana de la metafísica platónica (acercada al cristianismo) resulte más adecuada y sustentable desde la actual crítica histórica, cfr. C. de Vogel, *Platone é stato un dualista?*, en *Repensando Platone e il platonismo*. Vita e Pensiero. Milano, 1990: 313-314.

“Siendo pues que el camino de toda vida buena y feliz está establecido en la verdadera religión, con la que es honrado el único Dios, y con muy limpia piedad se lo reconoce como principio de todas las cosas, la totalidad se origina de Él y de Él recibe su perfección y su conservación: de aquí se advierte muy evidentemente el error de aquellos pueblos, que prefirieron honrar a muchos dioses antes que al único y verdadero Dios y Señor de todos, porque sus sabios, a los que llaman filósofos, tenían escuelas divergentes pero templos comunes”⁴.

Se da la paradoja de que los filósofos sean críticos del politeísmo y del culto popular, con distintas posiciones entre sí, sin embargo terminen coincidiendo entre ellos y con el pueblo común, que no cultiva la metafísica, en los mismos templos.

Para Agustín, estos filósofos tienen elementos para dar el paso a la máxima verdad, que es la verdadera religión, donde se encuentra la regla de la vida feliz, y no lo hacen. La doble verdad radica en sostener en las escuelas su enseñanza metafísica que concluye en un monoteísmo metafísico (lo que es públicamente sabido) por una parte, y, por otra, participar de los cultos politeístas, antropomórficos y fisicistas: “ellos aceptaban en materia religiosa con el pueblo una cosa, otra cosa distinta defendían en privado aun sabiéndolo el mismo pueblo”⁵.

Vemos dos instancias en la crítica agustiniana a la doctrina de la autonomía divergente.

La primera es mostrar la contradicción que encierra. Pues al plantear filosofía y religión como dos planos autónomos pero divergentes, postula una cierta incommensurabilidad mutua; lo que permitiría su coexistencia sin exclusión, ni

⁴*De vera religione* I, 1: “Cum omnis vitae bonae ac beatæ via in vera religione sit constituta, qua unus Deus colitur, et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo universitas et inchoatur et perficitur et continetur: hinc evidentius error deprehenditur forum populorum, qui multos deos colere, quam unum verum Deum et Dominum omnium maluerunt, quod eorum sapientes, quos philosophos vocant, scholas habebant dissidentes et templa communia”.

⁵ Ibidem: “aliud eos in religione suscepisse cum populo, et aliud eodem ipso populo audiente defendisse privatim”.

subsunción ni integración. Pero la unicidad de la acción humana lleva a tener que tomar una decisión, y una sola. Decidir participar en el culto popular significa: o que en realidad se piensa así (lo que no parece por la argumentación metafísica crítica) o que se privilegia utilitariamente la tranquilidad en la convivencia civil. Puesto que la decisión de la acción se hace siempre desde una idea, allí se muestra la conmensurabilidad mutua de las ideas de la fe y de la filosofía, respectivamente. Por tanto, hay que resolver dónde está la verdad. En la descripción agustiniana los filósofos incurrirían en hipocresía, por la inconsecuencia entre las exigencias de la razón (reconocidas en privado) y la conducta pública.

Agustín se da cuenta de que la crítica de los filósofos a la religión no se hace prescindiendo de una actitud religiosa. Es una crítica filosófica en el seno de una religión; por ello es también una crítica religiosa⁶. Los filósofos fueron inconsecuentes con ella; Agustín persigue la coherencia de la verdad.

La misma inconsecuencia religiosa se verifica en la población en general y en los sacerdotes de los cultos paganos. El común sabía que los filósofos eran críticos severos, pero no veía dificultad alguna en tenerlos junto a sí en el culto. Más seria es la situación de los sacerdotes paganos, que admiten sin discernimiento alguno a esta suerte de no-creyentes en el culto del que participan. Esto evidencia que tanto para el común de los practicantes como para los mismos sacerdotes no existía una preocupación por la verdad. Por ello, considera Agustín, los cultos mitológicos no son armonizables con la filosofía; más aún, son factores de desviación en el itinerario humano.

La segunda crítica agustiniana pasa por mostrar la coincidencia entre platonismo y cristianismo mediante siete tesis⁷:

- 1) que la verdad es suprasensible;
- 2) que en ella reside el bien y se encuentra la felicidad;

⁶ En *De civitate Dei* VIII, 1 es más benigno en su crítica. Expresa que los platónicos consideran que para ser felices no alcanza con el culto al Dios único, sino que es necesario rendir culto a muchos dioses inferiores: los que de todos modos dependen del Primero. En los capítulos siguientes muestra la inconsecuencia del politeísmo respecto a los caracteres metafísicos de la divinidad.

⁷*De vera religione* III, 3.

- 3) que a ella se opone el vicio moral y el empirismo;
- 4) la necesidad de una educación ascética;
- 5) la mutabilidad y caducidad de lo terreno;
- 6) la superioridad de la mente humana y su vinculación con lo eterno;
- 7) las desviaciones del alma humana y su necesidad de salvación.

A esto le sigue la constatación de que el cristianismo presenta los siguientes caracteres: exactitud en su doctrina, exclusión de errores, universalidad de su difusión y frutos de santidad aún en medio de los martirios. De allí extrae la conclusión de que tales hechos no pueden ser fruto de un puro esfuerzo humano, sino de un don divino que positivamente actúa en un hombre (Jesús).

Si un discípulo preguntara a Platón si al hombre (Jesús) que llevó a cabo tal proeza

“[...] lo juzgaría digno de los honores divinos. Yo creo que Él (Platón) respondería que esto no podría haber sido hecho por un hombre, a menos que el mismo Poder y la Sabiduría de Dios lo hubiera exceptuado de las leyes naturales, y sin enseñanza de hombres, sino esclarecido por una iluminación desde su nacimiento, lo haya adornado con tan alta gracia, lo vigorizara con tanta firmeza y lo encumbrase con tan alta majestad, que, despreciando todo lo que apetecen los hombres malvados, y padeciendo todo cuanto a ellos los aterroriza, y haciendo todo lo que ellos admiran, llevara al género humano a tan saludable fe con el máximo amor y autoridad. Acerca de los honores divinos (Platón) juzgaría superfluo ser preguntado, porque fácilmente se podrían advertir cuán grandes honores se deben a la Sabiduría de Dios, bajo cuya acción y conducción aquel hombre (Jesús) ha merecido para la verdadera salvación del género humano algo propio superior y que sobrepasa a los hombres”⁸.

⁸ Ibídem III, 3: “[...] eum divinis honoribus dignum iudicaret: responderet, credo, ille, non posse hoc ab homine fieri, nisi quem forte ipsa Dei Virtus atque Sapientia ab ipsa rerum natura exceptum, nec hominum magisterio, sed intima illuminatione ab incunabulis illustratum, tanta honestaret gratia, tanta firmitate roboraret, tanta denique maiestate subveheret, ut omnia contemnendo quae pravi homines cupiunt, et omnia perpetiundo quae horrescunt, et omnia faciendo quae mirantur, genus humanum ad tam salubrem fidem summo

Que los grandes como Sócrates, Platón y sus seguidores no lograran el objetivo de mantener sin error la filosofía alcanzada ni difundirla entre los hombres, sin ceder a la presión del vulgo⁹. Que esta obra fuera realizada por Jesús de modo tan excelso y eficaz, muestra la necesidad estructural de la acción divina. He aquí definido el modelo de la *subsunción de la filosofía por la fe*: librada a sus solas fuerzas la filosofía no puede alcanzar su propio objetivo de acceso a la verdad primera que ha entrevisto la metafísica. Necesita que sea la fe quien la tome en sí y, sin hiato epistemológico alguno, la ponga en el acto completo de su propia búsqueda, lo que no alcanzará manteniéndose en su autonomía

Esta estructura epistémica es descubierta porque es un hecho históricamente cumplido. De allí la reflexión que marca su filosofía de la historia y que ha sido el propio itinerario de Agustín, quien en su etapa metafísica de raíz neoplatónica tuvo los prolegómenos para redescubrir el cristianismo:

“Con plena seguridad, y en paz con todos aquellos que se aferran obstinadamente a sus libros, habré de decir que, en los tiempos cristianos, ya no hay duda de cuál religión se ha de preferir, y cuál sea el camino a la verdad y a la felicidad”¹⁰.

amore atque auctoritate converteret. De honoribus vero eius frustra se consuli, cum facile possit existimari quanti honores debeantur Sapientiae Dei, qua gestante et gobernante ille pro vera salute generis humani, magnum aliquid proprium, et quod supra homines esset, mereretur”.

⁹ Tengamos presente esta constatación de su experiencia que nos da el mismo Platón, *Timeo* 28c 3-5: “Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible.”

¹⁰ *De vera religione* III, 3: “Illud tamen fidentissime dixerim, pace forum omnium, qui eorum libros pervicaciter diligunt, christianis temporibus quatenus religio potissimum tenenda sit, et quae ad veritatem ac beatitudinem via, non esse dubitandum”. En los últimos años de su vida (426-427) Agustín escribió su *Retractionum Libri*, revisando y corrigiendo sus obras anteriores. En I, 1 toma distancia de su aprecio sobre las obras “platónicas”; acentúa más la necesidad de criticar sus errores y alejarse de ellos en función de la fe. En XIII, 3 recoge el texto de esta nota y advierte que la observación sobre los “*tiempos cristianos*” es innecesaria, porque previo al cristianismo no se planteaba la cuestión de su verdad.

La razón filosófica advierte algo de la verdad; esto le reclama una coherencia de actitud y entregarse a la fe. En los tiempos actuales (dice Agustín) lo pertinente para un filósofo es ser cristiano. Dejando de lado la soberbia (*iactantia*) de los filósofos, que postulan la doble verdad de una autonomía desintegrada entre filosofía y religión, Agustín sintetiza la correspondencia entre filosofía y religión expresada en el culto como una armonía entre ortodoxia y ortopraxis:

“Así se cree y se enseña lo que es el fundamento de la salvación humana: que no es una cosa la filosofía, es decir el estudio de la sabiduría, y otra cosa la religión, pues aquellos cuya doctrina rechazamos, tampoco comparten con nosotros los sacramentos”¹¹.

Sólo el cristianismo ha establecido en el centro la identidad entre la filosofía auténtica y la verdadera fe, asegurando con la *subsunción* esta identidad y la coherencia en la verdad. De frente a la autonomía divergente, Agustín plantea la continuidad de un solo camino epistemológico, en el cual la unidad interna está garantizada por la subsunción que le asegura a la filosofía su plenitud en la verdadera religión.

Sólo el cristianismo le ha dado tanta importancia a la doctrina de la verdad, que resulta criterio de admisión al culto; no como en los mitos paganos, donde concurren tanto el pueblo que los toma como verdaderos, como los filósofos que se burlan de ellos.

En un texto posterior al año 400 San Agustín expone claramente *la alternativa de los dos modelos de la subsunción* (desde la primacía de la filosofía o desde la primacía de la fe).

Este tratamiento se abre también en el marco de la cuestión fundamental de encontrar la verdad que nos lleve a la felicidad. Después de exaltar la capacidad racional del hombre, que lo distingue de los vivientes inferiores y lo asemeja a Dios, advierte que la razón humana necesita la fe para alcanzar ese objetivo. Sin embargo,

¹¹ Ibídem V, 8: “Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum ii quoum doctrinam non approbamus, nec Sacramenta nobiscum communicant”.

hay quienes reciben el anuncio evangélico y pretenden subsumirlo en un examen racional, previo a su aceptación. La alternativa de los modelos de subsunción es presentada de este modo:

“Un hombre me dice ‘que yo entienda para que crea’. Yo le respondo: ‘cree para que entiendas’. Dado que en cierto modo surgió entre nosotros esta controversia; en cuanto él me dice: ‘que entienda para que crea’ y yo le respondo: ‘al contrario, cree para que entiendas’, vayamos con esta controversia a un juez, de modo que ninguno de nosotros presuma unilateralmente la sentencia a su favor. ¿Qué juez habremos encontrado? Habiendo evaluado a todos los hombres, no veo que encontremos otro juez mejor que el hombre a través del cual habla Dios. Por tanto, en este asunto y en esta controversia, no recurramos a las letras seculares, que en este asunto no juzgue entre nosotros el poeta, sino el Profeta”¹².

El discernimiento respecto a la superioridad de la fe no se puede hacer desde la literatura; pero a su vez la fe tampoco se autoafirma de un modo irracional. En la decisión de la voluntad, que acepta los contenidos de la fe sin prueba racional, hay un respaldo de razonabilidad. La persuasión que ayuda a la certeza de la fe es la profecía, en cuanto con una distancia temporal de considerable anterioridad histórica anuncia los acontecimientos portadores del significado que se proclama en la fe¹³.

¹² Augustinus, *Sermo* 43, 4: “Dicit mihi homo: ‘Intellegam ut credam’. Respondeo: ‘Crede ut intellegas’. Cum ergo nata inter nos sit controversia talis quodam modo, ut ille mihi dicat: ‘Intellegam ut credam’, ego ei respondeam: Immo crede ut intellegas, cum hac controversia veniamus ad iudicem, neuter nostrum praesumat pro sua parte sententiam. Quem iudicem inventuri sumus? Discussis omnibus hominibus, nescio utrum meliorem iudicem invenire possimus, quam hominem per quem loquitur Deus. Non eamus ergo in hac re et in hac controversia ad litteras saeculares, non inter nos iudicet poeta, sed Propheta”. Esta homilía pertenece a la serie sobre el Antiguo Testamento, predicada en Hipona después del año 400.

¹³ Cfr. Ibídem 43, 5. La interpretación que Agustín hace de 2 *Pedro* I, 19 reconociéndole mayor fuerza a la profecía que a la teofanía, de la que Pedro fue testigo, parece invertir el sentido. Pues en el texto petrino la teofanía sería revalidante de la profecía.

Ahora bien, lo que Agustín sostiene no es la negación de la razón sino su subsunción en la fe, en un proceso de continuidad mediado por la conforme discontinuidad de la fe.

Las consideraciones respecto a que los anunciadores primeros y sobresalientes de la fe son pescadores, es decir hombres sin elevada cultura, y no oradores o senadores o emperadores, son acompañadas de dos observaciones. No es que éstos sean excluidos; serán incorporados con posterioridad. Pero los primeros son los hombres carentes de cultura superior, para que se advierta el origen divino de su predicación. Que ésta no sea atribuida a su capacidad o a su dignidad social, significa que la fe no procede de la razón pero que la asume y la supera. De tal manera que el pescador es guía del emperador y le enseña el camino de la humildad.

“El senador se puede gloriarse de sí mismo, lo puede hacer el orador, lo puede hacer el emperador. El pescador no lo puede hacer sino de Cristo. Que venga para enseñar la humildad salvadora. Que venga primero el pescador. Por él es mejor guiado el emperador”¹⁴.

Otro argumento de razonabilidad para la aceptación de la fe es la condición de los sujetos que, sin preparación humana, predicen una doctrina sublime.¹⁵ Ciertamente, el que admite esta persuasión ya está incorporando la lógica de la exaltación en la negación, que es la lógica de la cruz.

El laudo de la controversia lo expresa Dios mismo a través del profeta Isaías: “*si no creen no entenderán*”.¹⁶ He aquí la subsunción de la filosofía por la fe, pero no su exclusión como en el fideísmo.

¹⁴ Cfr. *Ibidem* 43, 6: “[...] Potest senator gloriari de semetipso, potest orator, potest, imperator. Non potest nisi de Christo piscator. Veniat propter docendam salubrem humilitatem. Prius veniat piscator. Per ipsum melius adducitur imperator”. El conflicto entre soberbia y humildad, como impedimento y posibilitante respectivamente, para la subsunción de la filosofía en la fe es una constante agustiniana, cfr. Augustinus, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, II; *Confessionum Libri* VII, 9. También J. R. Méndez, *La cruz en el paradigma agustiniano de fe y razón*, en *Studium X* (2007) 17-34.

¹⁵ Agustín remite a una doctrina paulina, cfr. *I Corintios* I, 26-28.

¹⁶ Cfr. *Sermo* 43, 7 : “nisi credideritis, non intellegitis” (Isaías VII, 9).

“Por tanto queridísimos, aquél que constituí en contra mío, y en función de la controversia surgida con él postulé al Profeta como juez, todavía dice algo no banal cuando afirma: ‘que entienda para que crea’. Pues ciertamente sólo hablo lo que hablo para que crean los que aún no creen. Pero si no entienden lo que digo no pueden creer. Por tanto en cierto aspecto es cierto lo que él dice: ‘que entienda para que crea’, y yo que digo, como dice el Profeta: ‘al contrario, cree para que entiendas’, concordemos en que ambos decimos algo verdadero. Por tanto, entiende para que creas y cree para que entiendas. Brevemente lo digo de modo que aceptemos ambos dichos sin controversia. Entiende mi palabra, para que creas; cree la palabra de Dios, para que entiendas”¹⁷.

Agustín recupera la reivindicación de la razón que hace su supuesto interlocutor y la reubica. El trascendente esfuerzo de encontrar la verdad que lleve a la felicidad pertenece a la razón. Sin embargo, no se trata de una *subsunción* de la fe por parte de la filosofía. Agustín señala la necesidad intrínseca de entender que tiene en sí la misma fe; no es posible creer si no se entiende. No hay fe de lo irracional; la fe no se desarrolla sobre la lesión o la supresión de la razón.

Pero, al mismo tiempo, reafirma la *subsunción de la razón por parte de la fe*: la comprensión racional tiene una teleología, llegar a ser tomada por el acto de fe. Por ello, creyendo se hace plena la comprensión. El acto de fe es un movimiento de comprensión inaudita para la razón humana, recuperada, elevada por encima de sí misma pero permaneciendo ella misma.

El dinamismo que alcanza la razón en el seno de la fe lo retoma en una obra inicialmente escrita en la misma época (año 400), pero revisada y publicada en la

¹⁷ Ibidem 43, 9: “Ergo, carissimi, et ille quem contra me constitui, et propter cuius controversiam inter nos natam Prophetam iudicem postulavi, non nihil dicit etiam ipse, cum dicit: ‘Intellegam ut credam’. Nam utique modo quod loquor, ad hoc loquor ut credant qui nondum credunt. Et tamen nisi quod loquor intellegant, credere non possunt, Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit: ‘Intellegam ut credam’, et ego qui dico, Sicut dicit Propheta: ‘Immo crede ut intellegas’, verum dicimus, concordemus. Ergo intellege ut credas, crede ut intellegas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum Dei”.

ancianidad de Agustín (año 416). En el marco de la más elevada teología, en *De Trinitate*, formula la siguiente síntesis:

“La fe cierta siempre inicia el conocimiento [...]”¹⁸.

“La fe busca, el intelecto encuentra; por eso dice el profeta ‘si no creen no entenderán’. Luego el intelecto busca todavía al que encontró. ‘Mira Dios a los hijos de los hombres, como se canta en el salmo inspirado, para ver si hay un inteligente que busque a Dios’. Para esto debe ser inteligente el hombre, para que lo busque a Dios”¹⁹.

También de la época de la madurez (401-415) es su comentario al primer libro de la Biblia, *De Genesi ad litteram libri duodecim*. Esta obra exegética comienza con el tratamiento de los criterios de interpretación de los relatos de la creación en relación con las ciencias naturales. El principio rector es que no puede haber una verdad opuesta a lo que enseñan las Sagradas Escrituras.

Por ello establece la regla de oro. Si hay algo demostrado certeramente por la ciencia hay que mostrar que no es opuesto a la fe; en cambio si la doctrina del científico es contraria a la fe caben dos posibilidades: rechazarlo mostrando su falsedad o simplemente prescindir de ella si no se disponen de las posibilidades de su refutación. En caso de duda en la interpretación de un texto se debe seguir un sentido acorde a la fe.²⁰ Si nos mantenemos asidos a lo que enseña la fe no habrá riesgo de error, pero tampoco debemos afirmar como contenido en la fe aquello que no está claro que así sea; ante la posterior aparición de la verdad se corre el riesgo de quedarse aferrados a la opinión equivocada, no por razones de fe sino de propio orgullo.

¹⁸ Augustinus, *De Trinitate* IX,1,1: “Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem”.

¹⁹ Ibidem XV, 2: “Fides quaerit, intellectus invenit; propter quod ait propheta: ‘Nisi credideritis, non intelligetis. Et rursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit: ‘Deus enim respexit super filios hominum, sicut in psalmo sacro canitur, ut videret si est intelligens aut requirens Deum’. Ad hoc ergo debet homo esse intelligens, ut requirat Deum”. La cita es del Salmo XIII, 2. Este texto agustiniano es evidentemente una fuente de Anselmus, *Proslogion* III, 9-12.

²⁰ Cfr. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* I, 21.

“Ahora, pues, manteniendo una sabia y religiosa prudencia, respecto a un problema oscuro no debemos creer algo de modo apresurado; no sea que después se descubra la verdad, aunque nada puede haber opuesto a los libros sagrados sea del Antiguo sea del Nuevo Testamento, y sin embargo la rechazemos por amor a nuestro error”²¹.

En su *In Ioannis Evangelium Tractatus* (407- 408, finalizado en 414) Agustín considera que para quien ha accedido a la metafísica y ha conocido a Dios y a su Verbo de modo filosófico (como – en su interpretación - es el caso de los neoplatónicos) es imprescindible dejarse llevar por la cruz para llegar a la verdad, de lo contrario naufraga en la insensatez. Es preferible la situación del simple creyente que la del filósofo no creyente. Pero el ideal es el paradigma de la subsunción.

“Es mejor no ver con la mente aquél que es, y sin embargo no separarse de la cruz de Cristo, que verlo con la mente y despreciar la cruz de Cristo. Pero es un bien superior y lo mejor, si es posible hacerlo, ver a dónde hay que ir y atarse a aquello que lo lleva, lo que va hasta el fin. Esto pudieron las grandes mentes de los montes, son llamados montes aquellos a quienes máximamente alumbra la luz de la justicia: pudieron y vieron aquello que es”²².

Esta tesis constituye una verdadera inclusión epistemológica de la cruz por ello podemos hablar de una **staurología como mediación epistémica de la sabiduría que une la razón filosófica y la fe**.

²¹ Ibídem, II, 18: “Nunc autem servata semper moderatione piaie gravitatis, nihil credere de re obscura temere debemus; ne forte quod postea veritas patefecerit, quamvis libris sanctis sive Testamenti Veteris sive Novi nullo modo esse possit adversum, tamen propter amorem nostri erroris oderimus”.

²² Augustinus, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, II, 2: “Melius est ergo non videre mente id quod est, et tamen a Christi cruce non recedere, quam videre illud mente, et crucem Christi contemnere. Bonum est super hoc et optimum, si fieri potest, ut et videatur quo eundum sit, et teneatur quo portetur qui pergit. Hoc potuerunt mentes magnae montium, qui montes dictisunt, quos máxime illustrat lumen iustitiae: potuerunt, et viderunt illud quod est”.

Precisamente en el punto donde los filósofos encuentran un obstáculo Agustín encuentra la tabla de salvación de la que no hay que separarse. Epistemológicamente esto significa no sólo superar la desconfianza de la filosofía hacia el cristianismo, sino incorporar en el proceso del pensamiento verdades superiores que lleven a término el proceso intelectual que la filosofía es incapaz de completar por sí sola.

El naufragio en las navegaciones de la razón en su autonomía se produce por no poder mantener la coherencia propia de la filosofía: con su punto de partida de la experiencia y con su lógica interna en el ascenso discursivo. La **subsunción** en la fe salva a la razón, no se produce el naufragio ya que la coherencia adquiere una nueva también doble referencia: a Cristo voluntariamente amado y a la lógica de la cruz que El implica.

Esta posición entraña que no basta que un filósofo sea cristiano para que su filosofía proceda del cristianismo. Una filosofía propiamente *cristiana* significa para Agustín que el cristianismo haya penetrado con sus dogmas centrales la elaboración de la misma, de manera que no se entienda sus contenidos sino a la luz del cristianismo. Para Agustín la filosofía como tal necesita intrínsecamente del cristianismo, de manera que éste es generador de filosofía acabada

Ahora bien, que tengamos la verdad asegurada por la fe no significa la exclusión de la razón ni tampoco la pereza intelectual. Una vez que la razón ha sido subsumida por la fe, no detiene su actividad; sigue buscando penetrar con sus energías propias en el término que le alcanzó la fe. Éste no es otro que Dios. En este ejercicio se realiza la teleología más intrínseca del intelecto humano, que está creado precisamente para conocer a Dios de la manera más profunda. La subsunción por la fe no es la exclusión de la filosofía, sino su afirmación y su portación hacia aquello que no lograría por sí misma, pero que es la actuación de su identidad más propia. Esta actuación se prolonga inmensamente en cuanto la razón examina los contenidos de la fe; no para aprobarlos o desecharlos (actuando como regla negativa), sino para

mejor entenderlos y, entonces también, mejor creer en ellos²³, “porque la fe si no es pensada, es nula”²⁴.

²³ Cfr. Augustinus, *Epistola* 120. Texto del año 410 en respuesta a una consulta de Cosencio; revaloriza la fe frente a la exclusión racionalista, y la razón subsumida frente al fideísmo.

²⁴ *De praedestinatione sanctorum* II, 5: “[...] quoniam fides si non cogitetur, nulla est”. Texto del año 429, cuando Agustín ya había revisado todo su pensamiento autocríticamente, resume la interacción entre razón y fe, por la gracia divina.

A ambivalência da razão em Agostinho

Mariana Paolozzi Servulo Da Cunha
Universidade Federal de Santa Catarina

O saber de si mesmo por meio da razão: a consciência e inconsciência de si

Discutiremos neste artigo a questão da ambivalência da razão -seu poder e debilidade- por meio do conhecimento e ignorância de si, isto é, a razão interrogando-se sobre si e sobre quem é o ser humano.

Se a razão¹, para Agostinho, por um lado é o que possuímos de mais elevado (à diferença dos animais), e é aquilo que nos torna semelhantes a Deus (juntamente com a memória e a vontade/amor)², por outro a própria razão não basta à compreensão da realidade: ela sequer compreende-se totalmente (qual afinal sua origem e fim?), escapando a si mesma com frequência, lembrando e esquecendo de si.

Em Agostinho, a reflexão sobre o saber de si mesmo pela razão (“Quem sou ?” *Conf. X*, 3, 4), no limite de seu alcance, evidenciará, curiosamente, o contexto da ignorância de si e a potência/impotência da razão. Agostinho reconhece (como também reconhecemos facilmente) que não sabe tudo de si. Assim, a partir do “*Quaestio mihi factus sum*” - “*Tornei-me um problema para mim mesmo*” (*Conf. X*, 33, 50)³ do saber e da ignorância de si, irá delinear um campo de reflexão através do qual é possível, acompanhando a atuação da razão, ver seus limites, seu alcance, e, em última análise, a superação de si. Percorremos a seguir algumas etapas da sua metafísica da experiência interior.

¹ Em Agostinho os termos *ratio*, *spiritus*, *animus*, *anima*, *mens* e *intellegentia*, podem se equivaler, dependendo do contexto. Assim, embora possam ter diferentes usos, também admitem sinonímia. Ver E. Gilson, *Introduction a L'Étude de Saint Augustin*. Paris, Vrin, 1982: 56-57.

² Sobre a imagem de Deus no ser humano ver, por exemplo, os capítulos X e XV da obra *A Trindade*, de Agostinho.

³ V. M. Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, S. P, Vozes, 2010: 161.

Ao refletir sobre o saber de si mesmo Agostinho deparará, no ser humano, com uma espécie de distanciamento dele consigo próprio: a razão é consciência de si e das coisas, todavia, não é capaz de apreender-se, nem as coisas, completamente. A conhecida passagem das *Confissões* (X, 8, 15) sintetiza esse contexto de modo expressivo:

“Não chego, porém, a apreender todo o meu ser. Será porque o espírito é demasiado estreito para se conter a si mesmo? Então onde está o que de si mesmo não encerra? Estará fora e não dentro dele? Mas como é que o não contém”.

Se por um lado a razão implica presença a si mesma, consciência de si, na medida em que não se pode abarcar plenamente (nem ao outro), defronta em si própria com uma tensão, espécie de cisão de si: o próprio impedimento de compreender-se de maneira total, a inconsciência de si. Em seu autoconhecimento o ser humano é como que incessantemente retirado de si e reapresentado a si mesmo, num esconde-esconde da consciência de si: ele vê e não vê a si mesmo; compreende algo mas não tudo de si.

Não se trata de debater aqui as causas dessa cisão -que se manifesta também pela alternância entre consciência e inconsciência-⁴, mas identificá-la e configurá-la será suficiente para o intento de mapear a ambivalência da razão, que, embora não seja onisciente, dota o ser humano de algum poder. O intuito de explicitar a potência/impotência da razão exige, previamente, alguns esclarecimentos sobre o sentido da própria razão.

A razão e seu funcionamento

De modo mais preciso, como ela pode ser compreendida? Afinal, o que é a razão?

Seguiremos, basicamente, o seguinte percurso: 1- será apresentada inicialmente uma definição da razão: a ideia de que ela pode ser compreendida como aquilo em

⁴ Sem levantar agora a questão do pecado original, essa cisão também pode ser compreendida através da ótica do *minus esse* e *magis esse* no ser humano. V. E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin*, Amsterdam, Verlag B. R. Grüner, 1984.

nós que conhece; em seguida serão postos os seguintes argumentos: 2- se a razão compreende que ela é aquilo em nós que conhece, ela conhece a si mesma, decorre daí que o saber de si é característica intrínseca da razão; 3- esse saber de si mostra-se como pré-requisito de todo conhecimento (antes de tudo a razão sabe que é aquilo que conhece); 4- no entanto, esse saber de si se dá sob condições específicas: a razão não se vê inteiramente. A partir daí teremos então os elementos necessários para aprofundar a reflexão sobre a natureza e o limite do autoconhecimento da razão: será abordado o tema da consciência/inconsciência por meio do papel da memória (esquecimento e lembrança de si).

Comecemos pelo significado da razão. Sendo ela *aquilo* em nós que conhece, tão importante quanto saber isso é a própria razão *reconhecer-se* como aquilo que conhece: antes de mais nada ela sabe que conhece.

Nesse ponto emerge uma questão fundamental relativa à autoconsciência da razão: como, por conseguinte, a razão poderia saber que conhece e não se conhecer? Impossível. O próprio ato de saber que a razão é aquilo em nós que conhece já implica se conhecer (ato de duplo significado). É nela própria que a razão sabe o que é conhecer, e é ela mesma que se conhece como cognoscente. Portanto, a razão conhece a si mesma (*De trin.* X, III, 5). Assim, a definição inicial da razão encontra-se expandida: *ela não é apenas aquilo em nós que conhece, mas também aquilo que se conhece.*

Importa salientar outro aspecto do saber de si: uma vez que o autoconhecimento é característica intrínseca da razão, ele também se apresenta como pré-requisito de todo conhecimento (visto que é a razão que conhece, e ela *sabe* que conhece). Isso significa que, antes de conhecer as coisas, a razão se reconhece como aquilo que conhece.

Não obstante, se para Agostinho a razão compreende a si mesma como aquilo em nós que conhece -isto é, ela se vê como uma substância espiritual- e se sua definição abarca necessariamente o conhecimento de si (saber de si), será inevitável confrontar-se com algo muito incômodo: o que fazer da ignorância de si (o desejo de se conhecer plenamente e a frustração desse desejo)? Afirmar essas que podem parecer contraditórias, uma vez que a própria ideia de razão implica conhecimento de si...

Essa discussão leva-nos a vislumbrar mais claramente a cisão à qual nos referíamos: a razão se conhece mas não sabe tudo de si e o que sabe acessa de maneira descontínua (esconde-esconde da consciência de si), isto é, a razão define-se pela capacidade de auto-reflexão ou auto-consciência, mas nem sempre está diante de si pelo pensamento.

Quando a razão pensa sobre si mesma (*cogitatio sui*), não há um ser apreensível por outro, mas um movimento de conversão da *mens* que, voltando-se para si, pelo pensamento, compreende que conhece. Entretanto, a razão passa frequentemente de um pensamento a outro (sobre si ou sobre as coisas), e isso significa que o pensamento de si pode se esgueirar e o conhecimento de si recair nas profundezas da memória.

Nesse sentido, lançar mão do autoconhecimento da razão, em Agostinho, mostra-se como excelente recurso para explicitar sua potência/impotência: **a razão oscila entre a consciência e inconsciência** (visão e não visão de si). Assim, se ela nos dota de poder de conhecimento sobre si e as coisas, esse poder implica também intermitência de pensamentos- característica do conhecimento discursivo -e incapacidade de apreensão da realidade em ato único.

A presença a si e o conhecimento de si, enquanto vivemos, nunca desaparecem, mas as condições em que se manifestam são claras para a razão: nem sempre pensamos sobre o conhecimento de si; em outras palavras, uma coisa é conhecer, e outra pensar sobre o que conhecemos (ruptura entre o saber e o pensamento). De modo que faz sentido dizer que a potência/impotência da razão pode ser compreendida pela consciência/inconsciência de si e pela ruptura entre o saber e o pensamento.

Avançando nessa direção podemos nos perguntar: visto que a autoconsciência é marca registrada dos seres racionais (o conhecimento de si é pré-requisito do conhecimento racional), uma autoconsciência parcial e discursiva, que se dá pela oscilação dos pensamentos, pode ser tida, de fato, como tal?

Para aprofundar a reflexão sobre a razão e a cisão que envolve conhecimento e ignorância de si, ou se quisermos, lembrança e esquecimento de si, algumas passagens do livro X das *Confissões* e do *De Trinitate* podem nos ajudar.

As *Confissões* apontam claramente a distância do ser humano com relação a si próprio, na forma de consciência e inconsciência (a razão mostra-se limitada) :

“...ninguém conhece o que se passa num homem, senão o seu espírito, que nele reside (1 Cor 2,11). Há, porém, coisas no homem que nem sequer o espírito que nele habita conhece. Mas Vós, Senhor, que o criastes, sabeis todas as suas coisas” (Conf. X, 5, 7).

Essa insuficiência da razão desembocará na demanda de algo além dela própria (em busca de seu ser e sua razão de ser), explicitando uma exigência de auto-superação. A tentativa, por essa razão cindida, de se reconciliar consigo não será alcançada se ela própria permanecer ensimesmada. A necessária superação de si tornar-se-á expressão de um paradoxo: será preciso buscar a reaproximação consigo através de uma reaproximação com seu princípio transcendente; a identidade de si liga-se ao conhecimento de Deus. Dizendo de outro modo, o centro de unidade do ser humano estaria além dele próprio, fazendo com que se reconheça, via razão, que o conhecimento de si não se esgota nele próprio (a razão não é auto-suficiente nem na explicação de si própria).

A invocação de abertura do livro X das *Confissões* assinalará, explicitamente, o necessário deslocamento de foco que é preciso para alcançar a resposta ao “Quem sou?”: “Fazei que eu Vos conheça, ó Conhecedor de mim mesmo, sim, que Vos conheça como de Vós sou conhecido”.

A lembrança e o esquecimento de si

No *De Trinitate* a cisão de si ganhará outros contornos e a argumentação é desenvolvida mais ainda. A razão não chega a se apreender completamente em um ato único e permanente, divagando na constante alternância dos pensamentos sobre si mesma e as coisas (lembrança e esquecimento de si). Quando busca compreender o que é, o ato do pensamento lhe é necessário para resgatar, atualizar o conhecimento de si presente na memória. Assim, há para Agostinho um duplo conhecimento de si: aquele latente na memória (implícito e pré-reflexivo), e o discursivo (explícito), resgatado pelo pensamento. O que expressa, conforme dito, uma espécie de dissociação entre o conhecimento (*notitia*) e o pensamento (*cogitatio*) do espírito sobre si mesmo.

A forma como se dá o distanciamento de si e a presença a si -‘abismo da consciência humana’- (*Conf.* X, 2) surpreende, justamente porque é possível reconhecer a razão como permanente presença a si. Por mais que a razão queira alienar-se ou alijar-se de si, sempre o fará provisoriamente e se deparará consigo própria enquanto viver. Incessantemente, a mente escapa a si mesma, mesmo que presente a si mesma. Todo conhecimento que não é presentemente pensado estaria na memória: “memoriae tribuens omne quod scimus etiamsi non inde cogitemus” (*De trinitate* XV, 21, 40), que a essa altura, o leitor já terá tido a perspicácia de reconhecer como o “subconsciente” ou “inconsciente”: “...Os únicos termos modernos psicológicos equivalentes à memória de Agostinho são “inconsciente” ou “subconsciente...”⁵.

Em suma, se é uma característica dos seres racionais (espirituais) que se relacionem inalienavelmente consigo mesmo pela autoconsciência (novamente, o conhecimento de si é característica intrínseca da razão), importa notar que, se não faz parte da atual condição do ser humano reconhecer-se pelo pensamento de modo permanente, não obstante isso ocorreria subconscientemente ou inconscientemente - e aqui irrompe o papel da memória agostiniana⁶.

Nos vastos recônditos da memória escondem-se todos os saberes aprendidos e tudo o que pensamos. Aí jaz tudo o que se lhes entregou e depôs (*Conf.* X, 8), isto é, tudo o que não tenha sido absorvido e sepultado pelo esquecimento. Na memória, receptáculo cheio de ‘sinuosidades secretas e inefáveis,’ diz Agostinho (*ibidem*), estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os pormenores percebidos pelos sentidos (excetos os detalhes já esquecidos).

⁵ Gilson, 1982: 135, nota 2: “...Il est évident qu’ici, comme dans les textes des Confessions que nous analysons, le terme de mémoire signifie beaucoup plus que ce que désigne son acception psychologique moderne: le souvenir du passé. Il s’applique, chez saint Augustin, à tout ce qui est présent à l’âme (présence qui s’atteste par une action efficace) sans être explicitement connu ni perçu. Les seuls termes psychologiques modernes qui soient équivalents à la memoria augustinienne sont ceux d’inconscient ou subconscient, pourvu qu’on les élargisse eux-mêmes, comme on verra plus loin, jusqu’à inclure, outre la présence à l’âme de ses propres états non actuellement perçus, la présence métaphysique à l’âme d’une réalité distincte d’elle, et transcendante, telle que Dieu”.

⁶ Cf. L. Hölscher, *The Reality of the Mind*. London/New York: Routledge & Kegan Paul, 1986: 180.

É imprescindível notar que na própria memória também se pode, presentemente, encontrar a si mesmo recordando-se de si (a auto-consciência exige a memória), ou recordando-se, por exemplo, das ações realizadas pessoalmente em um tempo e lugar específicos, e dos sentimentos que as acompanhavam.

Uma vez que a memória mostra-se infinitamente ampla, sondá-la profundamente torna-se tarefa inexaurível. Como explicar que a própria memória retenha, por exemplo, os afetos, sem necessariamente experimentá-los ao serem recordados?

“Sendo assim, por que será que ao evocar com alegria as minhas tristezas passadas a alma contém a alegria, e a memória a tristeza, de modo que a minha alma se regozija com a alegria que em si tem, e a memória se não entristece com a tristeza que em si possui? Será porque não faz parte da alma? Quem se atreverá a afirmá-lo?” (Conf. X, 14).

Agostinho chega a uma definição da memória, por meio de metáfora: ela é como o ventre, o estômago da alma:

“A alegria, porém, e a tristeza são o seu alimento, doce ou amargo. Quando tais emoções se confiam à memória, podem ali encerrar-se depois de terem passado, por assim dizer, para esse estômago; mas não podem ter sabor....Assim como a comida, graças à ruminação, sai do estômago, assim também elas saem da memória, devido à lembrança” (ibid.).

Atingimos, assim, um importante ponto que nos permitirá apreender melhor a cisão da razão aludida acima: finalmente, tão crucial para a sua compreensão é a questão do esquecimento, reverso da memória.

Quando a razão recorda-se da memória esta torna-se presente a si por si mesma. Quando a razão lembra-se do esquecimento, estão ao mesmo tempo presentes o esquecimento e a memória: a memória que faz com que nos recordemos, e o esquecimento que lembramos.

Mas se o esquecimento é a privação de memória, como ele pode ser objeto da memória se, quando está presente, não podemos recordar? (Conf. X, 16) Como pode

o esquecimento, quando presente, gravar a sua imagem na memória, se ele, com a sua presença, apaga tudo o que lá se encontra impresso?⁷.

Apesar dessas operações parecerem inexplicáveis e incompreensíveis, constatamos, por outro lado, que é possível lembrar-se do esquecimento (que expurga, ou como diz Agostinho, varre da memória tudo aquilo de que nos lembramos). Constata-se, também, que o esquecimento -ligado à memória de modo inextricável- possui algo de horrendo⁸, pois parece remeter ao nada.

Expressão de uma cisão interna da razão, o esquecimento total de si, como forma de inconsciência, e também o de Deus, mostram-se aniquiladores. Esquecer-se de si nos aproximaria do nada, pois esquecer-se de si completamente significa o próprio anular da razão -que é autoconsciência- e do eu. Por sua vez, esquecer-se de Deus, é também esquecer de si (prolongamento e aprofundamento do esquecimento pessoal). É por isso que nas *Confissões* a resposta à pergunta “Quem sou?” remete ao conhecimento de si e de Deus, que sempre pede memória e atualização: “Fazei que eu Vos conheça, ó Conhecedor de mim mesmo, sim, que Vos conheça como de Vós sou conhecido”, como dissemos.

Em suma, há um afastamento de si mesmo quando não há memória de si (*memoria sui*), e maior ainda quando não há memória de Deus. Notável ainda é perceber esse estado como condição corriqueira do ser humano, ou condição atual, habituado à cisão de si, à alternância entre a consciência e inconsciência.

No conhecimento de si apreendido pelo pensamento a partir da memória, vemos a possibilidade de encontro do ser humano consigo mesmo; é o estado de um ser que, se não é plena e constantemente consciente de si pelo pensamento, o é alternadamente, fragmentadamente. E isso significa, ao menos, a possibilidade de algum tipo de conhecimento de si (um tomar contato consigo).

⁷ Ver *Conf.* X, 16: “A presença do esquecimento faz com que o não esqueçamos; mas quando está presente, esquecemo-nos. Não se deverá concluir que o esquecimento, quando o recordamos, está presente na memória, não por si mesmo, mas por uma imagem sua? De fato, se ele estivesse presente por si mesmo, faria com que o não lembrássemos, mas o esquecêsemos. Quem poderá penetrar, quem poderá compreender o modo como isto se realiza?”

⁸ “[A memória] Tem não sei quê de horrendo, uma multiplicidade profunda e infinita” (*Conf.* X, 17).

Todavia, sublinhe-se antes de concluir, que a impotência da razão em compreender totalmente a si e às coisas também sinalizará algo significativo, e irá se revelar como potência (a razão mostrar-se-á ambivalente). Será a partir do reconhecimento dessa debilidade, da alternância entre consciência e inconsciência - mediante a compreensão do funcionamento, da atividade e dos limites da própria razão associada à memória e à vontade - e por meio de introspecção, que será possível ao ser humano reconhecer-se como *símile* e *imagem* da Trindade, voltando-se, finalmente, a si mesmo, de novo, com um ganho de compreensão.

Saliente-se também que a razão sempre está ligada não apenas à memória, mas também à vontade. Quando a razão busca saber o que é, depara-se não apenas com a memória (ao lembrar-se de si), mas também com a vontade de conhecer as coisas, e a si.

Desse modo, o conhecimento de si da razão envolve o conhecimento que temos de nossa vida interior como atividade trinitária, isto é, essencialmente as relações entre a memória, a razão, e a vontade. Nesse sentido, conhecer-se, para Agostinho, implica ver-se como *imagem* do Deus que é trino, é ver a memória, razão e vontade expressando algo das relações do Pai, Filho e Espírito Santo.

Pode-se dizer que a razão só é propriamente *imagem* da Trindade quando tem disso consciência. A despeito da cisão de si (da alternância entre consciência e inconsciência), é principalmente a atividade da memória, da razão e da vontade que dotará o ser humano de liberdade e poder de criação, à *imagem* do criador. Enfim, a razão, em sua primazia, está não apenas associada à memória, mas também à vontade (amor).

Las *Confesiones* de San Agustín en la perspectiva de la caverna de Platón

Oscar Velásquez
Universidad de Chile

La frase con que prácticamente se inician las *Confesiones*: “Tú nos estimulas a sentir placer en alabarte, porque nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que no descanse en ti”, ha merecido una justa celebridad¹. En cuanto que en esta oración está contenido el tema quizá mayor de toda la obra como una biografía espiritual, intento establecer un paralelo con la famosa alegoría de Platón en busca de indicios que me permitan ahondar algo más en el sentido de su obra. Una cierta intermediación es fundamental en el platonismo, así como en el cristianismo. En el primero es la dialéctica, vía de acceso a la verdad inteligible y el Bien, en el segundo, es Jesucristo, Verbo de Dios encarnado. Ahora bien, el ejemplo imperecedero de ese camino metódico a la realidad inteligible es la caverna de Platón, que con el giro plotiniano y porfiriano adquiere una dimensión de interioridad existencial y trascendencia metafísica, que prepara el camino al develamiento del Dios interior de las *Confesiones*. Aquí, entonces, caverna significa el descubrimiento de una dinámica interior de ascenso y descenso, que precisa obviamente de un objeto, de una verdad inteligible que es manifestación del bien. Es, por consiguiente, una vía de acceso a la vida feliz, si suponemos que esta es una verdad que culmina en un bien trascendente, que se posee finalmente en la inmanencia del alma.

En esas circunstancias, quiero decir que el *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*, que señala el recorrido del alma al encuentro del Dios que surge en el entendimiento, resulta que se asemeja a una vía dialéctica, cuya trama existencial se resuelve, para Agustín, en una suerte de trasposición de los medios y objetivos: el verbo divino es ahora la *uia* que conduce al Padre. Hubo que sortear esas *uias distortas* que en la gran metáfora intencional de *Confesiones*, son las de aquellos “por las que caminan quienes *te presentan su espalda, y no su rostro*”². Porque dar la espalda a Dios es alejarse de la verdad, y para volverse a ella es preciso comenzar por girar en el sentido contrario (*retorquebas*), y quitar, por decir

¹ *Confesiones* I 1, 1.

² *Confess.* II 3, 6. Jer 2 27.

así, de sí mismo su espalda (*auferens a dorso meo*) para ver la propia realidad en que se está³. Si bien la situación que se narra incide en los últimos espacios de tiempo que lo acercan a su conversión definitiva, tengo para mí que el lenguaje nos trae una reminiscencia interesante: la posición de espaldas a la verdad es la de los habitantes de la caverna, cuyas piernas y cuellos atados los obligan solo a mirar hacia delante⁴. Tres aspectos se hacen presentes con fuerza en Agustín en relación con esta situación, la espalda, el rostro y la luz. Dice en *Confessiones* IV 16, 30: “tenía mi espalda precisamente contra la luz, el rostro hacia objetos iluminados; por lo que el mismo rostro mío que yo veía iluminado, no estaba iluminado”. Los objetos iluminados son los libros de las ciencias liberales que él leía, pero por estar de espaldas a la verdad, su cara de hecho no estaba iluminada.

En esas circunstancias, la posición del hombre es como la de quien se encuentra encaminando sus pasos por la senda de la vida. La lectura de los platónicos le ha dado una guía de solidez intelectual, que consiste fundamentalmente en una dialéctica, es decir, en una vía de acceso a un mundo inteligible. Ya en la época en que escucha los sermones de Ambrosio descubre la grandeza de la fe; ignora, sin embargo, qué se debería pensar de la substancia divina, y, como afirma, “qué camino me conduciría o haría volver a ti”⁵. Es un método que poco después descubre, un modo casi geométrico de encaminar los pasos, si bien lo hace “antes (*priusquam*) de ponerme a examinar tus escrituras”, dice⁶. Lo que allí descubrió dejó en él una huella indeleble, para que por voluntad divina según él mismo cree, “se grabaran en mi memoria los sentimientos que ellos me producían...”⁷. El método produce el efecto deseado de conducirlo a la consideración de la substancia divina con una fuerza que él mismo no parece controlar del todo, y lo introduce en el mundo de lo inteligible; pero falla, de acuerdo a sus palabras, en conducirlo a la patria. Aquí está el núcleo a mi juicio de todo el asunto de la fe y la razón en el Agustín de las *Confesiones*: la dialéctica platónica le da la orientación que lo conduce al Verbo, más el acceso a Jesucristo se lo dan finalmente las Escrituras. Ni la dialéctica es simplemente la razón, ni la Escritura

³ Cf. *Confess.* VIII 7, 16: “Narrabat haec Ponticianus, tu autem, domine, inter uerba eius retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo ubi me posueram...”.

⁴ Platón, *República* VII 514a-b. “Incapaces de girar circularmente sus cabezas por causa de las ataduras”.

⁵ *Confess.* VI 5, 8.

⁶ *Confess.* VII 20, 26: “Priusquam scripturas tuas considerarem”.

⁷ *Ibíd*

es simplemente la fe, pero son representativas de una y otra. La cita anterior, sin embargo, la he dejado expresamente con puntos suspensivos. Porque continúa así: “y cuando después que (*postea*) fuera sosegado en tus libros, y con tus dedos curativos mis heridas fueran acariciadas (*contrectarentur*), pudiera discernir y diferenciar qué distancia hay entre presunción y confesión...”. Hay una sola vía dialéctica que conduce al Verbo y la verdad, pero ella se bifurca, por así decir, al final del camino *inter praesumptionem et confessionem*. Existe todo un camino solidario entre filósofos y creyentes, que a pesar de las protestas de Agustín se impone por sí mism⁸. Cuando escribe sus *Confesiones*, alrededor del 400, estos sucesos, acontecidos el 386, han sufrido una cierta comprensible y probable distorsión, a pesar del *ut imprimeretur memoriae meae*. Pero él tiene la razón, desde su visión cristiana ya profundamente arraigada, de tener en la mira aquellos sabios que no buscan *religiose* la verdad, por lo que “no conocieron la vía, tu Verbo”⁹. Mas, se está refiriendo aquí a los maniqueos en los tiempos de la llegada de Fausto a Cartago. De esa falta no podía acusar a los platónicos, porque ellos tenían la vía, la dialéctica compendiada en la caverna. Y si bien contra los platónicos insiste en la *uia humilitatis*, los famosos capítulos del libro VII, en que compara lo que *leyó allí* entre estos filósofos, y lo que leyó en las Escrituras, no deja de sorprendernos cuando afirma: “item legi ibi quia uerbum, deus, non ex carne non ex sanguine, sed ex deo natus est”. Es decir, leyó allí que el Verbo procedía de Dios. Lo que ellos no han conocido es la encarnación del Verbo, que se hace forma de siervo, es decir, el misterio completo de la redención¹⁰.

Hay un Verbo, entonces, que es compartido con los platónicos, y cuando ataca a los maniqueos lo hace con un axioma del platonismo existencial, complementando lo

⁸ En esa línea va su defensa de las Escrituras frente a los bien elaborados libros de los sabios de su tiempo. En ese sentido las *Confesiones* son igualmente (se hace aquí una relación con el *De doctrina christiana*) una “bold apology for the fact that Christianity did not present itself as a formal philosophical system”; Joseph Anthony Mazzeo, “St Augustine’s Rhetoric of Silence”, *Journal of the History of Ideas*, 23, 1962, p. 186.

⁹ *Confess.* V 3, 5: “Sed non nouerunt uiam, Verbum tuum”.

¹⁰ “Obviously, in these books Augustine could not find (*non ibi legi*) the annuntiation of the typically Christian doctrine of the Incarnation of the Word and of his *kenosis* up to the death on the Cross”, dice Pier Franco Beatrice, “*Quosdam Platoniorum Libros* Readings of Augustine in Milan”, *Vigiliae Christianae* 43. 1989, p. 252. Beatrice reserva para Plotino y Porfirio el carácter de autores de esos *Platoniorum Libri*, libros traducidos del griego en latín por Mario Victorino; cf. op. cit. p. 249.

ya dicho: “No conocieron esta vía por la que pudieran descender desde sí a él, y por él ascender hacia él”. Eso es el método dialéctico. Es un momento de notable profundidad, en que se traza todo un itinerario espiritual al amparo de la razón. Aquí están las bases de ese giro existencial, por el que se transforma la caverna en una vía desde el Dios interior que se haya habitando dentro, hacia Dios que fuera trasciende. Porque del descubrimiento de ese Verbo creador e interior surge una dinámica de regreso, por la que toda criatura —como había dicho Porfirio— “se orienta (ἐπιστρέφει) por naturaleza hacia quien lo ha generado”¹¹; y en vez de dirigir sus pasos hacia la materia, “cuando se elevaba (ἀναγομένη) hacia la Inteligencia, descubría su plenitud por el hecho de poseer el poder en su totalidad”¹². Para Agustín la plenitud (τὸ πλήρες αὐτῆς) es unirse al Verbo, puesto que ha encontrado en el Cristo encarnado una *uia humilitatis*. Para ingresar de hecho por esta *uia*, San Agustín descubre un proceso providencial mediante el platonismo. Porfirio había dicho que “quien se aleja de sí mismo, se aleja también simultáneamente del ser”¹³. Se trata de un ser al que cuánto más uno se le acerca, tanto más nos es él esencialmente inseparable (ἀναπόστατον κατ’ουσίαν), como lo somos nosotros de nosotros mismos¹⁴. Pero Plotino posiblemente se lo había insinuado ya a Agustín con más directa claridad: “te acrecentarás efectivamente a ti mismo al abandonar las demás cosas, y el todo se te hará presente al dejarlas; pero si bien está presente en el acto de abandono, no se manifiesta cuando se está con lo demás: no vino para hacerse presente, sino que puesto que no se hace presente tú te has ido”¹⁵.

De ahí que la *caverna* de Agustín —en otras palabras, su trayecto dialéctico de elevación a Dios— toma el aspecto de un camino en el que es preciso resistir las seducciones de los ojos, “para que no se traben mis pies por los que penetro (*ingredior*) en tu camino, y levanto (*erigo*) hacia ti los ojos invisibles para que alejes del lazo mis pies”¹⁶. Por supuesto que el lenguaje escriturario está inscrito profundamente en el discurso, pero la dinámica está dada por la fuerza intencional del pensamiento en acción. En esas circunstancias, el *et erigo ad te inuisibiles oculos*, es

¹¹ *Sententiae ad intellegibilia ducentes*, Ed. E. Lamberz, Leipzig, 1975, *Sent.* 13, p. 5, 10-11: καὶ πᾶν τὸ γεννηθὲν φύσει πρὸς τὸ γεννῆσαν ἐπιστρέφει.

¹² Porfirio, *Sent.* 37, op. cit. p. 45, 6-8

¹³ Porfirio, *Sent.* 40, op. cit. p. 49, 9-10: ἀπέστη γὰρ ἀφ’ ἑαυτοῦ ἅμα καὶ ἀπέστη τοῦ ὄντος.

¹⁴ Cf. Porfirio, op. cit. p. 50, 10-14.

¹⁵ Plotino, *Enn.* VI 5, 24-27.

¹⁶ *Confess.* X 52; Sal 24, 15: “tu euellas ... pedes meos”.

una metáfora audaz, que nos señala probablemente que solo se ve lo invisible con ojos que se han vuelto invisibles, como el ojo que Platón llamaba “el más parecido al Sol”¹⁷. Los neoplatónicos rehabilitaron la capacidad cinética de la caverna de Platón y le infundieron nuevo vigor, transformando ese movimiento interno de la mente en experiencia existencial. Ella es la imagen del hombre que toma en sus manos la decisión de su propio destino. De ahí que las *Confesiones* parezcan ininteligibles sin la caverna: conversos hubo muchos, pero uno solamente realmente confesó, y se confesó del modo que lo hizo Agustín. Su historia es precisamente acerca de cómo lo hizo Dios para ese Dios, y de qué manera cesó su inquietud al arribar al fin del camino. Las motivaciones profundas quedan en todo caso ocultas para nosotros en su mayor parte, y quizá solo podamos decir, y en forma provisoria, que todo este gran invento de la caverna fructificó aquí como el resultado de una explosiva combinación de experiencias vitales en busca de clarificación. Ahora bien, en la caverna de Platón, las piernas y pies atados impiden a los hombres desde el nacimiento girar el rostro y caminar, y mientras viven, permanecen en la creencia de que los objetos de las sombras son verdad. Inmovilidad total, física e intelectual. La ignorancia es el resultado de la inercia, por la que esos prisioneros, “iguales que nosotros”¹⁸, permanecen allí como de un modo natural detenidos en las sombras. La alegoría supone que “alguien sería desatado y obligado de repente a levantarse y girar el cuello y marchar y elevar la vista hacia la luz...”¹⁹. Están dados todos los movimientos iniciales decisivos, que incluyen una fuerza externa que no analizaré aquí. En adelante —si el asunto resulta bien— todo será un avance progresivo hacia la luz. El volverse hacia la luz, el orientarse hacia ella es en Agustín remontarse a la fuente inteligible y originaria del verbo-verdad. De ahí que incluso ese momento culminante del *tolle lege* tiene para mí el significado de “levanta, lee”, no el del a mi juicio intrascendente “toma, lee”. Él no entiende en un inicio el significado de estas dos palabras que han llegado a sus oídos en una forma *ἄνευ συμπλοκῆς*, “sin combinación”²⁰. Termina luego por entender, y hace lo primero: “me incorporé” (*surrexi*), dice, y se dirige a leer el códice²¹.

¹⁷ *Rep.* VI 508b3: ἀλλ' ἡλιοειδέστατον γε οἶμαι τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων.

¹⁸ *Rep.* VII 515a5.

¹⁹ *Rep.* VII 515c6-8.

²⁰ Aristóteles, *Categorías* 1^a 17.

²¹ Este punto lo trato con mayor detalle en Oscar Velásquez, “from *Dubitatio* to *Securitas*: Augustine’s *Confessions* in the context of uncertainty”, en M. F. Wiles, E. J. Yarnold, P. M. Parvis, *Studia Patristica* vol. XXXVIII Leuven, Peeters, 2001, pp. 338-341.

La caverna y el ascenso erótico del *Banquete*, así como el *Fedro*, en cuanto son textos complementarios e los aspectos que examino, contribuyeron a la síntesis neoplatónica de una dialéctica existencial. De ahí que, y a la manera del *Banquete*, es posible advertir hacia el final del camino esa mutación repentina que experimenta el enamorado ante el advenimiento de la belleza. Por eso que a Dios se le invoca como: “luz de ciegos y virtud del débil, y luz inmediata del que ve (*statimque lux uidentium*) y virtud del fuerte, atiende a mi alma y escúchala mientras clama de lo profundo”²². Porque cuando de verdad aquello se ve, es de inmediato que se ve; y para llegar allí, se vino desde abajo. Es el *de repente* del *Banquete*²³. Sin duda que la repetición de un *statim*, “al instante” en el párrafo del *tolle lege*, armoniza con lo que vengo analizando. Después de leer el código de la Escritura tomado al azar, leemos: “al instante mismo, efectivamente (*statim quippe*), con las últimas palabras de esta frase, como bajo una luz de seguridad derramada en mi corazón, se disiparon todas las tinieblas de la duda”²⁴. Es el momento instantáneo de la resolución final. Antes venía la dilación: “mañana, siempre mañana”²⁵. La *securitas* llega acompañada de una luz; y es luz porque es verdad.

La dialéctica, sin embargo, se toma su tiempo; porque lo que no nos cuenta la caverna lo dice el *Banquete*. Hay que ir ascendiendo continuamente “como de a peldaños” (ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς)²⁶, y eso significa avance gradual. Las demoras de Agustín eran una suerte de imperfecciones dialécticas de carácter moral. La pasión impedía una ordenada sucesión de belleza²⁷. Pero Agustín aprende rápido, y avanza “gradualmente (*gradatim*) desde los cuerpos”²⁸ hasta un clímax en que, “en el golpe

²² *Confess.* XI 2, 3.

²³ Platón, *Banquete* 210e4: “Llegando ya hacia el final de los asuntos amorosos, verá de repente (ἐξαίφνης) algo admirable y bello por naturaleza”.

²⁴ *Confess.* VIII 12, 29.

²⁵ *ibid.* 12, 28: “cras et cras”.

²⁶ *Banq.* 211c3.

²⁷ *Banq.* 210e3: θεόμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὁρθῶς. Ya pacificado por la vivencia de la fe, en su descripción general de la memoria, Agustín se inicia con una ascensión dialéctica a partir de los cuerpos. Cf. *Confess.* X 8, 12: “Transibo ergo et istam uim naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me...”.

²⁸ *Confess.* VII 17, 23: “Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem prae corpus animam...”.

de una mirada temblorosa llega a *lo que es*²⁹. Se alcanza entonces lo inteligible. La expresión *in ictu* la interpreto aquí como señal de rapidez y transitoriedad, y con significación de instantaneidad. Cuando posteriormente junto a su madre en Ostia Tiberina roza la eternidad, la prolongación del esfuerzo conjunto les permite alcanzar “en un pensamiento fluyente (*rapida cogitatione*), la sabiduría eterna que permanece más allá de todas las cosas”³⁰.

Es *rapida* en cuanto la mente capta la cosa como subitánea; y como siendo aquello que al final de un proceso gradual se manifiesta al pensamiento de súbito, más parece advenir como de afuera que ser el final del proceso discursivo escalonado. Y aunque no adviene propiamente, porque ya estando se hace presente a una mirada que la dialéctica en su ascenso ha logrado esclarecer. De ahí que más que una experiencia psicológica es profundamente metafísica; y de aquí se desprende su valor epistemológico y moral. Al final del camino está el bien, que no es otro que el Dios —y en la perspectiva de Plotino y Porfirio—, “el bien mismo”³¹. Ese es el bien que produce el sosiego que acompaña a una vida feliz, la de quien ha de recorrer “el rumbo superior”, según Plotino³². Quietud del alma sosegada “del modo como allí se está en quietud”³³. Ese que “se está encaminando hacia lo alto” como provisto de alas³⁴, ha demostrado que se puede hacer de él un ser ὅλως διαλεκτικόν³⁵. El giro agustiniano ha permitido explicar el *cor inquietum*, en su largo trayecto, con un *donec*, “hasta que”, significando con ello la culminación de un proceso de vida que ha precedido al *requiescat in te*.

²⁹ Ibid. “So in the flash of a trembling glance it attained to that which is”. H. Chadwick, *Saint Augustine Confessions*, New York, Oxford University Press, 1991, p. 127, logra expresar con “destello” la fulminante y transitoria experiencia de Agustín. La expresión *trepidantis aspectus* expresa un cierto estado de ansiedad transitoria por la inusitada celeridad del suceso. Probablemente desde el punto de vista de lo que vendrá luego, y a la luz de los sucesos posteriores de Milán, su experiencia actual es vista con una cierta insatisfacción. Pero él conserva “un recuerdo amoroso” de lo acontecido.

³⁰ Había dicho unas líneas antes: “attigimus eam modice toto ictu cordis”, *Confess.* IX 10, 24, en que el *modice* es “apenas”. Y aquí, la *rapida cogitatio* es “un pensamiento que fluye”.

³¹ *Confess.* VII 3, 5: “Nonne deus meus non tantum bonus sed ipsum bonum?”; cf. VII 3, 6.

³² *Enn.* I 3, 2, 13: τὴν ἄνω πορείαν.

³³ *Enn.* I 3, 4, 16: ἐν ἡσυχίᾳ.

³⁴ *Enn.* I 3, 3, 3: κεκινημένος πρὸς τὸ ἄνω.

³⁵ *Enn.* I 3, 3, 9.

A criação e suas formas arquetípicas eternas na cosmogênese agostiniana

Marcos Roberto Nunes Costa
UFPE/UFPB/UFRN, Brasil

Segundo Santo Agostinho, ao criar o Cosmos primeiramente Deus criou *ex nihilo* uma matéria primeva, confusa e informe, que consecutivamente iria dar forma as diversas espécies de criaturas descritas nos seis dias da criação genesiaca e as que venham a aparecer no decurso dos séculos a partir das *razões seminais*. Para tal, para modelar todas as criaturas Deus tomou como modelos os arquetipos eternos e imutáveis presentes em seu pensamento, de forma que, cada espécie de criatura antes de existir de maneira concreta, já existia em forma de ideias eternas em Deus. É extremamente claro e óbvio o platonismo desta ideia, mas, observaremos que o Santo Doutor utiliza a doutrina das ideias platônicas de maneira bastante original, adaptando-as para se tornem coerentes com seu teísmo cristão.

Um texto que nos traz uma importante luz acerca desse assunto é o *Sobre as Oitenta e Três Questões Diversas*, aonde, na questão 46, o Hiponense trabalha o conceito das ideias ou formas¹. No referido texto Agostinho analisa a questão em três aspectos: a) histórico, defendendo a tese de que o referido conceito provém de Platão; b) linguístico, afirmando que as melhores palavras latinas que traduzem o original grego *Eidos*, são formas ou espécies; c) conceitual, que é o que mais interessa à nossa discussão, que, portanto, transcrevemos a seguir:

¹ O termo forma é a tradução aceita por muitos especialistas em Filosofia Antiga das palavras gregas *idéa* e *εἶδος*, ambas provém do vocábulo *idéiv* que quer dizer ver, que em um período pré-platônico significava a forma visível das coisas. Os termos *idéa* e *εἶδος* passaram a significar a forma interior dos seres, a Natureza ou essência das coisas, captada apenas pelo pensamento. Logo, entendemos que *idéa* e *εἶδος* são a estrutura Metafísica dos seres captada apenas pela inteligência, por isso “forma inteligível” traduz esses termos usados por Platão (Cf. Giovanni Reale, *História da filosofia antiga*, 2. ed., Trad. de Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz, São Paulo, Loyola, 2002. vol. II., 2002, vol. II, p. 61-62). Entendendo forma nesse sentido, ela será o fundamento ontológico gnosiológico dos seres, na medida em que as formas inteligíveis conteriam o ser essencial de cada ser, e por consequência disso só quando nos voltamos para elas com a inteligência temos o verdadeiro conhecimento sobre tudo.

“Certamente que as ideias são as formas essenciais ou as razões estáveis e imutáveis das coisas, as quais não tendo sido formadas, e por serem eternas e permanentes em seu mesmo ser que estão contidas na inteligência divina, e como elas não nascem nem morrem, dizemos que segundo elas é formado tudo o que pode nascer e morrer, e tudo o que nasce e morre”².

Como nos esclarece o texto supra, as formas inteligíveis são arquétipos essenciais que não foram criadas, uma vez que são eternas, as quais servem de modelos para a formação de todos os seres do cosmos sensível. Todas as criaturas sensíveis, devido à instabilidade em seu ser que os conduzem ao nascer, envelhecer e morrer, necessitam dos arquétipos para mediante participação, manterem suas identidades em suas específicas espécies. As formas são, pois, fundamentos estáveis e imutáveis da realidade mutável³.

Até este ponto não há diferença entre Agostinho e os Platônicos, porém, ao esclarecer a localização das ideias com as quais Deus estabeleceu a criação, a distância entre ele e os respectivos filósofos é inquestionável. Segundo o Hiponense essas formas arquétipas estão contidas na Inteligência Divina, não em outra realidade como o *Nous*. Deus contemplou a si mesmo, isto é, tomou por fundamento formal da criação suas próprias ideias dispostas em sua mente. Agostinho era plenamente ciente desta diferença entre eles e seus mestres⁴, por isso fez questão de reforçar essa ideia para que ninguém pensasse que Deus contempla algo igual ou melhor que Ele fora de si para criar. Além disso, ressalta que o motivo pelo qual as formas arquétipas são eternas e imutáveis, é justamente porque fazem parte da Inteligência Divina, e tudo o que faz parte do divino, visto que constitui uma única realidade com ele, não poderia ser de outra maneira que eterno e imutável:

“Aonde há de pensar que existem essas razões se não na mente mesma do Criador? Com efeito, ele não contempla coisa alguma fora de si para que

² San Agustín, *Ochenta y tres cuestiones diversas en Obras completas de San Agustín*, ed. Bilingüe, Trad. introd. y notas de Teodoro C., Madrid, La Editorial Católica / BAC, 1995, Tomo XL - Livro XLVI, 2. Obra doravante abreviada por: *De div. quaest.* 83.

³ Cf. Werner Beierwaltes, *Agostinho e il neoplatonismo cristiano*, Trad. di Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 135.

⁴ Cf. Agustín Una Juaréz, “Hermenéutica de las ideas: de Platón a Ockham pasando por Filón y San Agustín”, en *Plotino, Porfirio, San Agustín*, Madrid, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1989, p. 186.

criasse segundo ela. [...] E sim que essas razões de todas as realidades criadas e por criar estão contidas na mente divina, e na mente divina não pode existir coisa alguma se não for eterno e imutável [...]”⁵.

Assim sendo, Agostinho afirma que todas as coisas antes de existirem com forma e matéria, já existiam em forma de arquétipos eternos e imutáveis⁶ em Deus. Estes arquétipos estavam em Deus em forma de projeto intelectual, ou dizendo de outro modo, em forma de pensamentos, como comenta Santo Agostinho no *Sobre o Gênesis ao pé da letra*:

“Que a sabedoria de Deus, pela qual todas as coisas foram feitas, conhecia as primeiras, divinas, incomutáveis e eternas razões das coisas, antes que fossem criadas [...]. Portanto, quem é tão louco a ponto de chegar a dizer que Deus não fez as coisas que conheceu? Logo, se conhecia, onde conhecia, a não ser Nele, junto do qual estava o Verbo pelo qual tudo foi feito? Com efeito, se as conhecia fora de si mesmo, quem lhe ensinara? Quem, com efeito conheceu o pensamento do Senhor?”⁷.

A criação é, antes de qualquer coisa, um ato do entendimento e sabedoria de Deus⁸, por isso, antes de ser criada juntamente com o tempo, já existia

⁵ *De div. quaest.* 83, XLVI, 2

⁶ Exemplarismo é outra nomenclatura utilizada para essa doutrina, pois, cada realidade sensível possui um exemplar no mundo supra-sensível, exemplar no sentido de ser uma realidade que agrega a máxima perfeição modelar de determinada realidade (Cf. José Ferrater Mora, *Dicionário de filosofia*, Trad. de Maria Stela Gonçalves, São Paulo, Loyola, 2001, tomo II, p. 954).

⁷ Santo Agostinho, Comentário Literal ao Gênesis em *Comentário ao Gênesis*, Trad. de Agostinho Belmonte, São Paulo, Paulus, 2005, Livro V, 13, 29. Obra doravante abreviada por: *De Gen. ad. litt.* Também no *Sobre a cidade de Deus*: “Não são muitas, mas uma a sabedoria, em que são imensos e infinitos os tesouros das coisas inteligíveis, nas quais se encontram todas as razões invisíveis e imutáveis dos seres, mesmo dos visíveis e mutáveis por ela feitos. Deus nada fez sem conhecimento, o que não se pode com justiça dizer de qualquer obreiro humano. [...] Este mundo não poderia ser conhecido por nós, se não existisse; mas, se Deus o não houvesse conhecido, não poderia existir” (Santo Agostinho. *A cidade de Deus*: contra os pagãos, 4. ed. Trad. de Oscar Paes Leme, Petrópolis, Vozes, 1990. Parte II, , Livro XI, 10, 3. Obra doravante abreviada por: *De civ. Dei.*).

⁸ A esse respeito acentua Philotheus Boehner e Etienne Gilson, *História da filosofia cristã*: desde as origens até Nicolau de Cusa, 9. ed. Trad. de Raimundo Vier, Petrópolis, Vozes,

arquetipicamente no pensamento de Deus, e na medida em que Deus é atemporal, seus pensamentos são igualmente eternos, e os referidos arquétipos são imutáveis porque os pensamentos de Deus são perfeitos, não podendo, portanto, melhorar ou piorar, permanecendo imutáveis. Como bem comenta Victorino Capanaga: “As ideias divinas, são certas formas originais ou modelos constantes e imutáveis de todas as coisas, as quais não sendo formadas são eternas e invariáveis estando contidas na inteligência de Deus [...]. Todas as coisas particulares têm na mente divina sua ideia particular”⁹.

Logo, entendemos que as criaturas possuem uma dupla relação com as formas inteligíveis, a de cópia que imita o modelo, e a de participação ontológica. Para Nosso Filósofo cada criatura para permanecer o que é, participa ontologicamente de seu arquétipo, é como se metafisicamente cada ente sensível recebesse sua condição de possibilidade de existência de seu modelo presente na mente divina. Como nos diz este fragmento do *Sobre o livre arbítrio*: “Logo, não duvides que existe uma forma eterna e imutável, em virtude da qual esses seres mutáveis não se desfazem, mas antes, com seus movimentos compassados e grande variedade de formas, compõem uma espécie de poemas temporais”¹⁰.

A inteligência de Deus que contém todas as formas, em outros textos de Agostinho é nomenclaturada de Verbo divino¹¹. Sendo o Verbo a segunda pessoa da

2004, p. 175: “Além de ser expressão da vontade e revelação da bondade divina, o ato criativo é também um ato do entendimento e uma revelação da sabedoria de Deus. Antes de serem feitas, as criaturas já existiam ou ‘viviam’ no entendimento divino ou na ‘arte’ divina, sob forma de ideias”.

⁹ Victorino Capanaga, Introduccion general: el universo Agustiniano en *Obras completas de San Agustín*., Trad, introd. y notas de Victorino Capanaga, 6. ed, Madrid, La Editorial Católica / BAC, 1994, p.56.

¹⁰ Santo Agostinho, *O livre-arbítrio*, Trad. de Nair de Assis Oliveira, São Paulo, Paulus, 1995, Livro II, 16, 44. Obra doravante abreviada por: *De lib. arb.* Também expressa a mesma ideia na *De div. quaest.* 83, XLVI, 2: “[...] Porque são eternas e permanecem em seu ser, e inmutáveis, por cuja participação resulta que existe tudo o que existe, de qualquer modo que existe”.

¹¹ Agostinho comentando sobre o conhecimento superior dos anjos em comparação com o conhecimento dos homens, afirma que os anjos contemplavam no Verbo as formas eternas de cada espécie de criatura: “Por isso, como os santos anjos, nos quais nos igualaremos depois da ressurreição [...] vêm sempre a face de Deus e gozam do Verbo de Deus, seu Filho Unigênito igual ao Pai; sem dúvida, foram os primeiros a conhecer no Verbo de Deus o conjunto das

Trindade, e na medida em que nele estão as formas imutáveis de todas as coisas, e que ele constitui uma só natureza com Deus, as formas estão no próprio Deus e Deus contempla a si mesmo na pessoa do Verbo para tudo formar. Por isso justifica-se a interpretação de Agostinho de que a expressão “no princípio” do *Gênesis* 1,1 refere-se ao Verbo, logo, no Verbo, Deus criou tudo na medida em que nele estão os arquétipos de todos os seres¹².

O Verbo, diz o Hiponense é a perfeita semelhança de Deus Pai, na medida em que procede dele e não possui nenhum desacordo com Ele¹³. De maneira

criaturas [...]. No Verbo conheceram as razões eternas de todas as coisas” (*De Gen. ad. litt.* IV, 24, 41). Aqui Nosso Pensador africano deixa claro que os arquétipos da criação estão na pessoa do Verbo, que corresponde à segunda pessoa da Trindade, historicamente conhecida por Jesus Cristo. Embora o termo latino *verbum* signifique vocábulo em geral (Cf. Mora, 2001, tomo IV, p. 2991), ao ser usado por Agostinho transcende esse significado, pois, o sentido utilizado por ele está diretamente relacionado ao termo grego *λόγος* (*Lógos*) e seu uso na história da Filosofia Grega e no Novo Testamento das Escrituras. A doutrina do *Lógos*, foi um tema deveras importante para os primeiros filósofos, que de certa forma serviu de ponte entre a Filosofia e a Teologia, na medida em que pretende explicar “como o poder divino manifesta-se no Cosmos” (Champin; Bentes, 1995. v. 3, p. 897). Etimologicamente o termo *Lógos* (*λόγος*) significa: razão, palavra, discurso, etc. Historicamente o *Lógos* sempre foi entendido como razão ordenadora da divindade em ação no mundo, por isso em Heráclito ele é o princípio orientador do devir do Cosmos (Cf. *ibid.*, p. 898); segundo os Estóicos, o *Lógos* é a razão universal e sustentadora de todas as leis que põe o Cosmos em funcionamento (Cf. *ibid.*, p. 899); na compreensão de Filo de Alexandria, que além de Judeu da religião Judaica, também era um filósofo Neoplatônico, *Lógos* é a essência imaterial da mente de Deus que produziu o plano da criação; conforme Norman Geisler “Plotino declarou que o *Lógos* ou *Nous* era a emanção inferior do único Ser” (Geisler, 2002, p. 507). No Evangelho de João, o *Lógos* além de todas as qualidades supracitadas, assume a personalidade da segunda Pessoa da Trindade, que em um determinado momento da história recebeu forma humana sendo conhecido como Jesus. Santo Agostinho ao assimilar o *Lógos* em seu sistema, muito se aproxima da compreensão de Filon de Alexandria, mas principalmente do *Lógos* exposto no Evangelho de João.

¹² Como bem expressa esse texto: “Por isso, a natureza da luz está primeiramente no Verbo de Deus segundo a razão pela qual foi criada, ou seja, na sabedoria coeterna ao Pai; e, em seguida, na própria condição da luz segundo sua natureza, a qual foi criada. Lá não foi feita, mas gerada; aqui foi feita, porque foi formada da informidade. Por isso, Deus disse: ‘Faça-se a luz’ e foi feita a luz, para que o que estava lá no Verbo, aqui estivesse na obra” (*De Gen. ad. litt.*, II, 7, 16).

¹³ Como afirma Agostinho comentando um texto de Santo Hilário que designa o Verbo com a Imagem: “A Imagem ao reproduzir perfeitamente o objeto de que é imagem, identifica-se

semelhante, o cosmos sensível é a semelhança imperfeita do Verbo, visto que imita limitadamente os arquétipos contidos no Verbo, de certa forma é como se a matéria amorfa tirada do nada, ao receber forma do Supremo Artífice se convertesse ao Verbo, assumindo as formas do Verbo:

“[...] Verbo coeterno que chama a si a imperfeição da criatura para que não seja informe, mas receba sua forma de acordo com que cada uma é feita seguindo uma ordem. Nesta conversão e formação, a seu modo imita o Deus Verbo, ou seja, o Filho de Deus, sempre igual ao Pai com total semelhança e igual essência, pela qual ele e o Pai são um”¹⁴.

Portanto, o Verbo em Nosso Pensador possui em si algo semelhante a um cosmos inteligível, visto que contém todas as formas arquétipas com seu ordenamento. Cada estrutura que vemos no cosmos sensível juntamente com sua ordem e com suas diversas espécies de criaturas, existe de forma perfeita no cosmos inteligível do Verbo de Deus. Justamente devido a essa correspondência imagética entre cosmos sensível e cosmos inteligível ou Verbo divino, que é possível se encontrar diversas estruturas no mundo que servem como analogia da Trindade. O mundo é uma imagem imperfeita das ideias do Verbo, consequentemente guarda em suas estruturas diversos vestígios de Deus¹⁵.

Diante do supra analisado, entendemos que em sua cosmogênesis não há assunto que seja mais evidente o Neoplatonismo de Agostinho. Pois, em Plotino, como já tivemos oportunidade de estudar, a matéria sensível procede da extremidade mais exterior da alma, e essa mesma extremidade que Plotino chama de Alma do Universo, forma essa matéria sensível informe. O Licopolitano, em suas *Enéadas*, distingue ao menos três dimensões dentro da mesma Alma, a Alma superior que contempla o *Nous*, a Alma do universo que no enfraquecer da contemplação gera a matéria sensível, e a presente nos corpos particulares. Logo, na formação do mundo,

com ele e não o contrário. Na Imagem, Hilário destacou a semelhança, devido, creio eu, à sua beleza, pois nela há perfeita concordância, inigualável semelhança, nada havendo de diferente ou qualquer desigualdade, mas correspondência total àquele de quem é imagem (*De Trin.*, VI, 10, 11).

¹⁴ *De Gen. ad. litt.*, I, 4, 9.

¹⁵ Na *Sobre a Trindade*, Agostinho com a pretensão de explicar a Trindade encontra diversas analogias na natureza, assim como no próprio homem, que parcialmente em suas estruturas trinárias revelam a Trindade.

a Alma superior em sua contemplação do *Nous*, recebe dele a forma de todas as coisas, e a Alma do universo imprime essas formas na matéria sensível, gerando assim a forma de todas as espécies de seres, bem como a ordem do cosmos¹⁶.

Portanto, a Alma que é artífice do cosmos, não tira as formas de si mesma, mas contempla uma realidade superior que possui as formas inteligíveis de tudo, e modela o mundo segundo esse modelo contemplado. Essa realidade superior detentora das formas eternas é o *Nous*, como estabelece esse importante fragmento das *Enéadas*:

“[...] Porém, se a Alma imprime nos quatro elementos a forma do cosmos, a Inteligência é que tornou-se para a Alma a doadora das formas racionais, do mesmo modo como da arte derivam na alma do artista as formas racionais que dirigem a criação artística; mas a Inteligência ou Espírito, de uma parte, é como a ideia da Alma – ideia que corresponde à forma – de outra, sendo o que prepara a forma, e como o criador da estátua: nele está imanente tudo o que ele doa”¹⁷.

Logo, segundo o filósofo de Licópolis, o *Nous* é uma espécie de cosmos inteligível, em que todas as ideias e ordenamentos protótipos do cosmos sensível existem eternamente. E em que todos os entes sensíveis imitam e participam para serem o que são em suas específicas espécies¹⁸. Nessa comunidade de seres

¹⁶ Não podemos esquecer que este ato contemplativo e formativo da Alma na ordenação do cosmos, não é divisível temporalmente, mas apenas logicamente, visto que são atos atemporais. Cf. Igal, Jesús. Introducción. General en Plotino, *Enéadas*, Introd., trad. y notas de Jesús Igal, Madrid, Editorial Gredos, 1982, p. 61.

¹⁷ Plotino, *Enéadas*, Introd., trad., y notas de Jesús Igal, Madrid, Editorial Gredos, 1998. Livro V, 9, 3. Obra doravante abreviada por *En*.

¹⁸ Cf. *En.*, V, 9, 5, 35-45. No *Timeu*, Platão nos traz ideias muito parecidas com as de seu herdeiro Plotino, pois as formas inteligíveis segundo Platão existem como protótipos eternos inteligíveis do mundo sensível: “Ora, se este mundo é belo e for bom seu construtor, sem dúvida nenhuma este fixara a vista no modelo eterno [...]. Mas para todos nós é mais do que claro que ele tinha em mira o paradigma eterno” (*Timeu* 29a). Por conseguinte, cada coisa existente na realidade sensível, para ser, copiam e participam das ideias eternas e imutáveis pertencentes à realidade inteligível, como comenta François Châtelet: “o sensível ‘participa’ (*metechei*) do inteligível; tem a ver com ele; é separado dele, mas essa separação –que é confusa– não é estranheza” (1973, v. 1, p. 106). (Cf. *Metaf.*, A9, 990b1). Segundo Platão, as ideias são paradigmas eternos usados pelo Demiurgo para modelar o caos do mundo sensível:

inteligíveis presentes no *Nous*, diferente do cosmos sensível, cada ideia na medida em que não possuem corpos por estarem em uma realidade espiritual, cada uma embora preserve a sua identidade é todas as outras, unindo assim dentro da segunda hipótese as ambíguas categorias de unidade e alteridade. Como disserta Giovanni Reale: “[...] Plotino vai além, chegando a afirmar que cada ideia é, em certo sentido, todas as outras ideias [...]. Nesse sentido, diz Plotino que o Espírito é uno-muitos, vale dizer, unidade múltipla e multiplicidade uma”¹⁹.

O Verbo agostiniano em relação à formação do cosmos possui a mesma função paradigmática do *Nous* plotiniano, porém não podemos identificá-los completamente, principalmente devido à forte influência exercida em Agostinho pela Teologia cristã²⁰. Visto que em Plotino, embora cada hipótese inteligível proceda da outra, cada uma se mantém como entidades distintas com naturezas igualmente distintas a despeito do parentesco substancial que as une. Logo, a alma que é a geradora e artífice do cosmos constitui uma natureza independente do *Nous*, que é a hipótese paradigmática. Já em Agostinho, Deus, o Criador e Artífice do mundo, constitui uma única natureza com a pessoa do Verbo que possui os paradigmas de todos os entes da natureza. Devido a isso, no Hiponense o Criador contemplou os arquétipos em si mesmo para moldar o cosmos, enquanto no

“Desejando a divindade que tudo fosse bom e, tanto quanto possível, estreme de defeitos, tomou o conjunto das coisas visíveis – nunca em repouso, mas movimentando-se discordante e desordenadamente e fê-lo passar da desordem para a ordem” (*Timeu* 30a). Nesse sentido as Ideias existem à parte do Demiurgo, de maneira autônoma, e hierarquicamente superiores ao próprio Demiurgo, pois é comum na teologia dos Gregos antigos, deus está submisso a uma regra à qual deve cumprir, como observa Giovanni Reale (2002, vol. II, p. 150): “Deus, para os gregos, tem acima de si, do ponto de vista hierárquico, uma regra ou algumas regras supremas, às quais deve referir-se e que deve cumprir. Justamente nesse sentido o deus Platônico, a inteligência suprema, tem acima de si hierarquicamente uma regra ou regras às quais deve ater-se [...], e o mundo das ideias no seu complexo constitui como a totalidade das regras”.

¹⁹ Giovanni Reale, *História da filosofia antiga*, 2. ed. Trad. de Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz, São Paulo, Loyola, 2002, vol. IV, p. 465.

²⁰ Agustín Uña Juárez acrescenta que Agostinho possuía clara consciência de que tinha feito as ideias platônicas e plotinianas passar por uma espécie de conversão à Filosofia Cristã, para aceitá-las, e propagá-las em seus escritos (Cf. 1989, p. 186). De forma que em hipótese alguma podemos defender a tese de que o Filósofo Cristão desconhecia a diferença entre ele e os platônicos nessa questão.

Licopolitano a *Psyché* contemplou os modelos em uma realidade externa e superior a si para ordenar a matéria.

Não podemos esquecer que na medida em que cada filósofo é uma figura histórica, ambos pensadores foram imbuídos por problemas referentes ao seu tempo, tendo assim intenções diversas mesmo fazendo uso de ideias tão parecidas. No caso de Santo Agostinho, pensamos que o que implicitamente o motivou na apropriação das formas inteligíveis plotiniana foi a disputa com os seguidores de Mani, que questionavam o seguinte acerca da criação:

“Se Deus fez o céu e a terra em algum princípio, o que fazia antes de criar? E por que de repente lhe aprouve fazer o que nunca fizera antes nos tempos eternos? Respondemos-lhes que Deus fez o céu e a terra no princípio, não no princípio do tempo, mas em Cristo, visto que era o Verbo junto ao Pai, pelo qual e no qual tudo foi feito²¹.

Colocando em outros termos a inquirição maniqueia, como explicar em um Deus eterno e imutável que em algum princípio ele muda, do estado de não criador para o de criador? Logo, as ideias arquetípicas são usadas por Agostino para defender o dogma cristão da imutabilidade de Deus, pois, o princípio que o *Gênesis* faz referência citado pelos maniqueus é o próprio Verbo divino. Quer dizer, não houve nenhuma mudança em Deus ao criar, na medida em que toda a Criação já existia em forma de arquetipos eternos e imutáveis na pessoa do Verbo, ou se preferir, a Criação já existia no projeto intelectual do Criador na eternidade. De maneira que, não se pode afirmar que houve alguma mudança na natureza divina.

Outra sutil distinção entre os dois filósofos está na natureza da participação entre ideias e formas sensíveis. De fato, para ambos existe a participação que garante a identidade ontológica dos mutáveis seres sensíveis, mas nos parece que em Plotino ela é muito mais forte que em Agostinho. Pois, no Licopolitano devido ao pseudohilemorfismo da matéria, esta possui forma apenas como imagem, jamais uma forma sensível real, de forma que a dependência é absoluta entre imagem e modelo. Em Plotino essa participação é tão extrema devido a incapacidade de real formação da matéria, que no *Nous* estão presentes não apenas todas as ideias de cada

²¹ Santo Agostinho, *Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus* em *Comentário ao Gênesis*, Trad. de Agostinho Belmonte, São Paulo, Paulus, 2005, Livro I, 2, 3. Obra doravante abreviada por: *De Gen. contra man.*

espécie de entes, mas também todas as diferenças possíveis dentro de todas as espécies. Como argumenta Giovanni Reale:

“Na medida em que o Espírito encerra em si todas as coisas, há ideias de todas as coisas e não somente das espécies, mas também de todas as diferenças possíveis com as quais a espécie pode apresentar-se. Portanto, não há somente uma ideia de homem, mas tantas ideias de homem quantas são as diferentes conformações dos homens, quantas são as ‘diferenças individuais’²².

Em Santo Agostinho, haja vista o fato de que a matéria sensível perdendo definitivamente a sua condição de informe assume uma forma real na formação do artífice, essa participação, embora não muito esclarecida pelo Hiponense, entendemos ser devido ao fato da mutabilidade dos seres sensíveis, que devido a sua constante degradação necessitam para não perderem suas identidades ontológicas de uma complexa participação nas imutáveis ideias da mente divina. Essa participação nos parece estar no mesmo nível de uma espécie de providência cósmica, em que Deus continua mantendo a ordem e a existência do universo²³.

Em suma, em Santo Agostinho as ideias enquanto arquétipos de todas as criaturas são referências imutáveis ontológicas e epistemológicas dos seres. Ontológicas por tudo que já discutimos até aqui, que as torna os princípios da realidade. E epistemológicas devido ao fato de serem a verdade de todas as coisas, e na medida em que são inteligíveis, apenas por meio da mente o homem pode ter acesso à verdade. E visto que as referidas ideias estão no Verbo de Deus, só através da complexa relação mente humana – Verbo divino, o homem pode conhecer a verdade²⁴. Portanto, as formas inteligíveis no Filósofo Cristão determinam a realidade cósmico-ontológica, como a epistemologia de todas as coisas²⁵.

²² Giovanni Reali, 2002, vol. IV, p. 468

²³ Cf. *De lib. arb.*, II, 17, 45.

²⁴ Não é objeto de nosso estudo nos aprofundar na epistemologia agostiniana, porém, apenas para atestarmos a veracidade dessa afirmação segue um texto extremamente claro da *Sobre a Trindade* acerca da questão: “Contudo, é a uma função mais alta da inteligência que pertence a possibilidade de fazer juízo a respeito dessas realidades corporais, segundo razões incorpóreas e eternas. Essas razões, se não estivessem acima da mente humana não seriam imutáveis. Entretanto, se elas não tivessem nenhuma ligação com nosso ser, que lhes é submisso, não poderíamos emitir juízo algum a respeito daquelas realidades corporais” (Santo Agostinho, **A Trindade**, Trad. e introd. de Agostinho Belmonte, São Paulo, Paulus, 1994,

Em suma, na medida em que todas as criaturas antes de existirem concretamente, já existiam como projeto intelectual no Verbo de Deus, Santo Agostinho eleva sobremaneira o caráter da Criação. Pois, não só foi criada pelo Ser, mas, foi projetada na eternidade por esse único Ser. Portanto, a natureza possui um caráter tão elevado, que é de certa forma como um modo de expressão das verdades imutáveis no Verbo divino.

Livro XII, 2, 2. Obra doravante abreviada por: *De Trin.*). Por conseguinte, segundo nosso Bispo Filósofo, a mente humana é capaz de alcançar as razões eternas, e na medida em que elas estão no Verbo de Deus, e sendo Deus o único Ser, é a fonte da verdade, portanto, essas razões são vínculos da verdade, tornando possível o conhecer, pois, elas são imutáveis ao passo que as realidades corpóreas e sensíveis são transitórias, como diz Agostinho: “Mas se deriva dessa substância racional de nossa mente, pela qual aderimos à verdade superior inteligível e imutável, ela está entretanto como destinada ao trato com as coisas inferiores e aptas a governá-las” (*De Trin.*, XII, 3, 3). Assim sendo, na medida em que essas razões eternas são expressões da verdade divina, a realidade sensível e nosso conhecimento devem se adequar a elas para serem verdadeiros, como bem comenta José Oroz Reta: “Toda realidade criada, deve adequar-se ao modelo divino, a sua ideia [...], ao contrário do que acontece com o conhecimento humano, cuja verdade consiste em adequar-se a coisa real. As coisas são verdadeiras, porque se adéquam as ideias de Deus” (José Oroz Reta, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, Valencia, EDICEP, 1998, tomo I, p. 278-279).

²⁵ Como ratifica Agustín Una Juárez: “Insiste particularmente Agostinho em que as ideias são referências estáveis [...] de conhecimento e realidade, tutela suprema da verdade ontológica da ordem criatural e da verdade lógica do homem. Dizendo de maneira breve: a determinação radical do ser e do conhecer” (1989, p. 184).

**De la metáfora a la ontología: las dos ciudades en Agustín de Hipona.
Revisión de la tesis del “Agustinismo político” de H-X. Arquillière
y su culminación en Egidio Romano**

Ricardo M. García
UNS. Bahía Blanca

1. En este trabajo se plantea el problema de la interpretación de la célebre distinción agustiniana de los dos pueblos realizada extensamente en la *Ciudad de Dios*, pero anticipada en obras anteriores. **a)** En primer lugar veremos cómo nuestro autor al describir los dos ámbitos, por un lado alude a esa separación de modo alegórico y metafórico, lo que sugeriría que se refiere a realidades de tipo espiritual o ideales, y por otro lado se refiere a entidades concretas e históricas nombrándolas claramente. **b)** Plantearé esta contradicción e intentaré sugerir alguna pista de aclaración analizando uno de los criterios que utiliza Agustín en la interpretación de la Biblia, que es la hermenéutica de tipo alegórico o espiritual para referirse al primer modo de aludir a las dos sociedades. **c)** Agustín utiliza la hermenéutica alegórica para comprender la distinción de las dos ciudades tomada de la Biblia. Se verá los alcances y objetivos de este tipo de exégesis, lo que permite considerar equilibradamente esta distinción.

2. **a)** Ante la ambigüedad que surge de los pasajes analizados en el apartado 1, es importante considerar que el hiponense en varias ocasiones asevera que estas sociedades están entrelazadas (*permixtae*) durante la historia: en ellas habitan simultáneamente justos y condenados. De este modo se podría entender a la ciudad de Dios como la Iglesia habitada por todos los bautizados entre los que están los se mantendrán fieles y los que no lo harán: así esta mixtura se terminará en la escatología.

b) Esta condición ambigua de la separación de los dos ámbitos me arriesgo a afirmar que contribuyó, a justificar la conocida teoría del “Agustinismo Político” según la fórmula de H-X. Arquillière, que afirma que a partir de una peculiar interpretación de las ideas agustinianas realizada por seguidores de Agustín, se fue dando un doble proceso de identificación: uno, entre la ciudad de Dios y la Iglesia visible e institucional, y otro, entre la ciudad del diablo y los regímenes políticos o imperios (como Babilonia, Asiria, Roma, Atenas). De esta forma se

desarrolló la ideología de la subordinación del orden político al orden espiritual-ecclesial que dominará parte importante de la historia medieval y sobretudo la baja Edad Media; así pues, un pensador arquetípico de esta corriente es Egidio Romano, en quien culmina esta corriente. Si bien hay textos que abonarían esta teoría, otros pasajes del Hiponense separan claramente a las dos ciudades y a sus habitantes, lo que cuestiona aquella interpretación, ya que los habitantes de los dos pueblos habitan juntos durante el transcurso de la historia y sólo se separarán con la segunda venida de Cristo.

c) Nuestra posición postula que la categoría historiográfica llamada “Agustinismo político” debe ser revisada ya que supone una visión unilateral del pensamiento del maestro de Hipona, que sin duda alguna presenta dificultades de interpretación como ocurre con todos los grandes pensadores.

3. Si bien Egidio romano cita profusamente a Agustín no recurre a sus textos políticos, i. e., a referencias a los gobiernos o a su relación con la Iglesia. Sus influencias provienen de Hugo de San Víctor, del pseudo Dionisio y de la física aristotélica. De los conceptos de Agustín resulta forzado justificar la teoría de la *plenitudo potestatis*. Ahora bien, si seguidores de Agustín lo malinterpretaron como postula Arquillière no sería válido atribuirle responsabilidad en esto. Ciertamente su influencia ha sido notable por ejemplo en la ecclesiología y la ética, pero no como quien propone un modelo político. Sus obras contienen alusiones a la relación entre el estado y la Iglesia, pero no apuntan a fundamentar una teoría teocrática ya que no exigen que el aquel cumpla una función religiosa, ni que esté al servicio de la Iglesia como poder político. En cambio, Agustín muestra una preocupación fundamentalmente teológica. Afirmamos que la temática de las dos sociedades tiende a secularizar la política y la sociedad. Por esto se postula una revisión de la tesis de Arquillière.

* * *

1. a) Agustín desarrolla la temática de las dos sociedades en la *Ciudad de Dios* y la anticipa en obras anteriores. Afirmo en una muy conocida frase: “Dos amores hicieron dos ciudades: el amor de si hasta el desprecio de Dios, la terrena; el amor de Dios hasta el desprecio de si mismo la celestial”. La ubicación de los hombres (y de los ángeles también desde antes de la creación del mundo) en cada ámbito depende de una elección libre expresada en el concepto de amor. Esta presentación de los dos tipos de amor y la distinción de

dos ciudades ya estaba presente en textos anteriores a *CD* lo que evidencia que este tema es previo al acontecimiento del saqueo de Roma. Así describe: "...dos géneros: uno, de los que viven según el hombre y otro, de los que viven según Dios. A estas dos sociedades humanas, les damos místicamente (*mystice*) el nombre de dos ciudades: una está predestinada a reinar eternamente con Dios; la otra a padecer un sufrimiento eterno con el diablo" (*CD*, XV, 1). Agrega que Caín el primer hijo de Adán y Eva fue habitante de la ciudad de los hombres y Abel habitante de la ciudad de Dios. Ambos pertenecen a la "misma progenie condenada" por el pecado de los primeros padres pero Abel fue predestinado por la gracia a ser peregrino de esta tierra y ciudadano del cielo (*id*). Y siguiendo a la carta a los Romanos 9,21, nota que del mismo material Dios hizo vasos para usos honorables y vasos para usos indignos (*in honorem, in contumeliam*). Notemos que nuestro autor alude a las dos ciudades de modo místico (*mystice*) y aclara que a esta forma de denominación la toma de la Biblia afirmando: "dos tipos de sociedades humanas que pueden ser nombradas correctamente como dos ciudades, según nuestras escrituras (*secundum Scripturas nostras*)" (*CD*, XIX, 11).

Es claro que Agustín entiende que esta forma de llamar a los dos grupos de hombres proviene del sentido alegórico o espiritual de la escritura. Tema que retomaremos en el apartado siguiente. Esto nos plantea el problema de cómo entender de modo adecuado, si esto fuera posible lo que Agustín quiere decir teniendo en cuenta que no suele escribir con mucha precisión.

b) Para tratar de establecer algo de claridad en el planteo de cómo hay que entender estas expresiones metafóricas veremos que Agustín: b 1) por un lado identifica tanto a la Iglesia visible e institucional con la ciudad de Dios, como a los imperios anteriores y al imperio romano con la ciudad del diablo. Así en muchos pasajes equipara netamente a la Iglesia con la *Civitas Dei*, por ej.: "la ciudad de Dios, mientras peregrina en el mundo contiene en la comunión de los sacramentos a algunos que no compartirán la suerte eterna de los santos" (*CD*, I, 35). Aquí la ciudad de Dios es la iglesia visible e institucional la que suministra los sacramentos mientras dura su desarrollo histórico.

Por otra parte se encuentran varias referencias que identifican a otros pueblos y a Roma con Babilonia: "Roma está fundada como otra Babilonia, y como la hija primera de Babilonia"; Atenas también.

b 2) A diferencia de la posición anterior sostiene que la Iglesia visible e histórica está integrada tanto por hombres virtuosos como por pecadores y que los estados no son de por sí malvados. De esta manera, tanto la Iglesia como los poderes políticos están integrados por justos y pecadores hasta la separación última que se producirá en la escatología; este concepto tiene gran importancia en la caracterización de los dos pueblos. En otras ocasiones considera a la Iglesia como la parte de la ciudad de Dios que peregrina en la historia y ya no como entidades idénticas entre sí. Tampoco asimila a Roma ni a otros imperios con Babilonia. Así al explicar las expresiones equivalentes “reino de los cielos” o “reino de Cristo” propone dos modos de entenderlas: el primero alude tanto a un espacio integrado por dos clases de personas que viven de acuerdo a las enseñanzas del reino, como a los que no comparten esos valores; el segundo modo identifica el reino de los cielos con el que será habitado solamente por los se han mantenido fieles, i. e., el reino escatológico y definitivo. Así la iglesia tal cual está conformada en la historia se identifica con el reino de los cielos según el primer sentido, i. e., está integrada por aquellas dos categorías de personas (los elegidos y los réprobos, *utrumque genus est*). El segundo modo se refiere a la Iglesia conformada después de la segunda venida de Cristo cuando ya no la existan malvados en ella (*malus...non erit*) (CD, XX, 9). En el mismo párrafo Agustín recurre a la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13, 24-30) para indicar que en la Iglesia actual conviven juntos los elegidos y los condenados.

Es importante remarcar que estas dos posturas distintas y antagónicas entre sí requieren ser consideradas simultáneamente, para no entenderlas de modo unilateral.

De esta serie de textos que hemos analizado y que expresan conceptos fundamentales del pensamiento de Agustín, resulta difícil extraer la justificación de la teoría de la *plenitudo potestatis* para el Papa y la sumisión del poder secular que conlleva, tal como se fue gestando durante el medievo y culminó en Egidio Romano según la tesis de Arquillière.

c) Hemos afirmado que Agustín utiliza la hermenéutica alegórica para comprender la distinción de las dos ciudades tomada de la Biblia. En esa actividad muestra su inserción en una larga tradición tanto pagana como cristiana que la practicaba en los textos mítico-religiosos. En un relato biográfico cuenta que su primer encuentro con la Escritura fue decepcionante al comprobar que estaba escrita en un mal latín con un estilo muy inferior al de Cicerón y cómo un

tiempo después recuperó el gusto por su lectura al escuchar las explicaciones que hacía Ambrosio de Milán en sus sermones. El obispo cultivaba una exégesis de la Escritura tal que le permitía descubrir y comunicar el “sentido espiritual” (*spiritualiter*) en sus comentarios de los textos del antiguo testamento. Agustín confiesa que de esa manera logra acercarse mejor a estas enseñanzas al escuchar que Ambrosio resolvía los enigmas (*aenigmate soluto*) de algunos pasajes cuya “interpretación literal lo llevaba a la muerte”, i. e., a la incomprensión del mensaje revelado. En este mismo contexto afirma la idea que el sentido literal lleva al error y que al contrario, el sentido espiritual o alegórico nos hace accesible la verdad (que es Cristo), “al quitarle el velo místico (*mystico velamento spiritualiter*)” (*Conf*, VI, 4, 6).

En *De Doctrina Christiana* que es la obra en que más se explaya en el análisis de este tipo de interpretación manifiesta que la opacidad de la alegoría es el mejor modo de expresar una verdad religiosa, de tal modo que ningún lector temerario de la Biblia debería ufanarse de pretender comprender sus misterios, puesto que se equivocaría al leerla superficialmente dado que tomaría “una cosa por otra” (*DC*, II, 6, 7). Una de las razones que propone Agustín es que las “verdades de acceso muy fácil se convierten en viles rápidamente y al comprenderlas dejen de ser admirables (*ne prompta vilescant, ne comprehensa mira esse desistant...*)”. En este pasaje le responde a Julián de Eclana que Dios puede ocultar las verdades surgidas de la revelación bíblica para que no sean degradadas por un exceso de comprensión por parte de los hombres.

En cuanto al mecanismo de funcionamiento de la expresión alegórica señala que consiste en el juego y alternancia entre el develamiento y la revelación; así pues el ocultamiento dignifica y eleva a la verdad revelada, además de producir un despertar y una promoción del deseo de conocerla (*vela faciunt honorem secreti ut absconditis excitet desiderium*).

Este proceso permite un acercamiento al conocimiento de la revelación y su éxito es inverso al que se pretende cuando se accede fácilmente y sin esfuerzo a ella, como ya señalamos. Citando a Is 65, 17-19 sostiene que el profeta “mezcla el sentido figurado (*locutiones tropicae*) con los términos propios para que el espíritu atento llegue por medio de útiles y saludables esfuerzos al sentido espiritual”.

Un objetivo importante que se alcanza con la utilización de estas expresiones figuradas o con imágenes (*multa figurate*) consiste en ejercitar y

desarrollar la inteligencia de los que se esfuerzan por comprenderla. En un sentido semejante analizando afirmaciones aparentemente mentirosas de la Escritura, postula que si bien en otros lugares “aprendemos enseñanzas de modo abierto y evidente: cuando las sacamos de su ocultamiento (*de abditis eruuntur*) de algún modo logramos un nuevo conocimiento y así renovados, nos resultan más dulces”. Este ejercicio es propio de la inteligencia que busca pasar del sentido aparente al sentido real; aquel es una especie de vestido o de figura del verdadero significado.

Ante todo conviene remarcar que nuestro autor le otorga un valor pedagógico o protréptico a la alegoría y a las otras formas de lenguaje metafórico o figurado, puesto que son los escritores de la Biblia los que concientemente han usado este tipo de lenguaje con el objetivo de expresar verdades reveladas.

Otra forma de este lenguaje que implica un pasaje de un significado a otro o de doble sentido, son las expresiones *mysticum* o *mystice* que ya mencionamos (en el apartado a), para referirse a la distinción entre los dos pueblos o ciudades a las que llama tanto Jerusalem como Babilonia.

Es importante recordar que Agustín entiende que la forma mística de llamar a estas sociedades proviene del sentido alegórico espiritual como ya lo notamos.

Para resumir digamos que nuestro autor se refiere a este tipo no literal del lenguaje manteniendo un significado constante pero haciéndolo con términos diversos: en sentido espiritual (*spiritaliter, intellectum spiritalem*), expresiones figuradas o figuras significativas (*locutiones tropicae, multa figurate, figurate dictum*), que revelan realidades ocultas y veladas (*de abditis, de obscuritatibus, ut absconditis, aenigmate, velamento*), de modo místico (*mystice*). Estas formas lingüísticas están presentes en la Biblia y deben ser consideradas como tales por sus lectores para llegar a su correcta interpretación. Queda claro que Agustín las utiliza para distinguir los dos géneros de personas o pueblos que abarcan la totalidad de la humanidad, tanto en su condición histórica y secular, como en su destinación última en el reino de Dios definitivo.

2. a) Ante la dificultad que plantean los textos que analizamos en el apartado 1, que aparecen como ambiguos y contradictorios conviene considerar que el hiponense en varias ocasiones dice que estas sociedades están entrelazadas o mezcladas (*permixtae, perplexae*) en su condición histórica y terrena; en ellas

habitan simultáneamente “justos” y “condenados”. Esta situación se terminará en la vida futura, i. e., en la escatología. De este modo se podría entender a la ciudad de Dios como la Iglesia integrada por todos los bautizados entre los que se hallan los se mantendrán fieles y los que no lo harán.

Nuestro autor es muy consciente de la fugacidad de las realidades históricas incluyendo los imperios terrenales y por eso acentúa la importancia de la condición futura y definitiva. Si se ignora este contenido escatológico propio de la lectura teológica que realiza de la historia como el lugar de la acción salvífica de Dios, se corre el riesgo de convertir a la *CD* en fuente de teorías políticas de diversa índole como efectivamente ocurrió.

Este contenido escatológico del que hablamos se hace evidente si pensamos que los textos bíblicos son la fuente fundamental en la que se inspira Agustín en esta obra. Del *Apocalipsis* de Juan toma la culminación escatológica de los dos pueblos; de las cartas de Pablo la separación entre dos tipos de personas: los que viven según el espíritu y los que viven según la carne, los libres y los esclavos, los terrestres y los celestes; además, influyen los textos evangélicos con contenido apocalíptico. También acude a la *Carta a los Hebreos*. Estos pasajes nos hacen pensar que si bien Agustín ha encontrado la expresión “ciudad de Dios” en los *Salmos* y se puede haber inspirado en textos evangélicos afines es en el *Apocalipsis* de Juan en donde encuentra claramente expresada la oposición y el enfrentamiento de ambas sociedades humanas (y en primer lugar, angélicas) en un contexto escatológico. También habría que considerar la oposición propia de Juan entre la luz y las tinieblas y entre Jesucristo y el “príncipe de este mundo”.

En cuanto a los textos paulinos es interesante observar que dos clases de personas se hallan en ámbitos opuestos y antagónicos en el mismo sentido en que los ubicará Agustín. Podemos decir que Agustín encontró en estos pasajes la caracterización de dos grupos de personas los que siguen a Cristo y los que no lo hacen, y en el *Apocalipsis* de Juan halló que estos dos tipos de gente se podrían ubicar en dos sociedades distintas, una Jerusalem la que logrará la vida bienaventurada junto a Dios y la otra, Babilonia la que será condenada junto con su jefe el demonio.

b) X-H. Arquillière define así su tesis: “el agustinismo político: (es) la tendencia a absorber el derecho natural en la justicia sobrenatural, el derecho del

Estado en el de la Iglesia”; esto contribuyó a la formulación de la teoría teocrática que justificaba la supremacía del poder del papa por sobre reyes y emperadores (RE, 992). Lo que en Agustín era sólo una “inclinación” se ha convertido en una doctrina sus herederos de “su pensamiento político” (AP, 55), quienes serían los “agustinistas” que se desviaron de las ideas de Agustín (AP, 54, n. 2); sin embargo Arquillière da a entender alguna responsabilidad de Agustín en la formación de la esta corriente, agregando que el consejo de San Pablo de someterse a los poderes vigentes (Rom 13, 1-8) habría sufrido en Agustín su “primera desviación” (id 38). Para este autor esta corriente tiene como hito a Carlomagno y se consolida con el papa Gregorio VII, del que señala la novedad que significaron la deposición y excomunión del Enrique IV de Alemania. Así pues el papa actuaba de ese modo porque pensaba que al ser la cabeza de la Iglesia tenía derechos sobre el rey. Por último, esta concepción culminó en el papa Bonifacio VIII (1294-1303) y en Egidio Romano, quien en su *De Ecclesiastica Potestate* redactaría la más acabada expresión de la teoría teocrática.

c) Egidio parte del dato teológico de la existencia del poder espiritual como fuente de toda potestad y desde allí admite la existencia del poder temporal como inferior y subordinado a aquél; éste es autónomo en su campo pero sólo si está sometido al poder espiritual. Así sostiene que la totalidad del poder (*plenitudo potestatis*) le corresponde al papa y a la Iglesia jerárquica tanto en el orden religioso-ecclesial como en el orden secular o político si llegara a ser necesario. Argumenta que la condición de ser espiritual es la que convierte al pontífice en juez de todos incluidos los gobernantes y a su vez lo torna inmune a la acción judicial de cualquier otro poder (DEP, 8). La argumentación se basa en el texto de Pablo (I Cor 1, 15) que alude a que el hombre espiritual está capacitado para juzgar y a su vez no puede ser sometido a juicio.

La tesis básica del tratado consiste en que el poder espiritual tiene la facultad de crear e instituir al poder secular y que en caso que no cumpla su función correctamente puede deponerlo. Para este argumento se funda en Hugo de San Víctor. Así Egidio aplica estos conceptos al papa afirmando que las palabras proféticas de Jeremías (Jer 1,10) se cumplen en el ejercicio actual del papado, en cuanto tiene el poder de constituir y deponer a los reyes si no actuaran de acuerdo a la enseñanza cristiana. Otro argumento lo toma de la cosmología del pseudo Dionisio al citar que “según el orden del universo...la iglesia está constituida sobre naciones y reinos...Puesto que es ley divina reducir, a las cosas

inferiores, por las intermedias”. Así para nuestro autor tanto por la estructura del cosmos como por disposición divina el poder político debe depender y subordinarse (*reducere*) al poder espiritual. De la Iglesia dependen los otros poderes que se convierten en medios (*media*) o instrumentos para lograr sus fines que son de naturaleza espiritual.

Aplica este principio a la teoría de las dos espadas (Luc 22, 38) que simbolizaban el poder espiritual y el secular respectivamente, y concluye que no habría orden en la sociedad sin la subordinación de la espada temporal que es inferior a la espiritual, que es superior. De este modo solo el sumo pontífice tiene ambas espadas tanto *ad usum* como *ad nutum* y que el poder real posee sólo la material *ad usum* y de ningún modo la espiritual tanto *ad usum* como *ad nutum*.

En síntesis, podríamos decir que Egidio postula claramente la subordinación de un poder al otro pero de modo mediatizado, ya que el papa no ejerce directamente el poder en el ámbito temporal sino a través del poder secular o político. A esto lo logra con el recurso a la idea del Pseudo Dionisio que postula la “*reducción*”, i. e., la subordinación y dependencia total de un ámbito al otro.

Egidio también postula la supremacía papal también con respecto a las realidades temporales (*temporalia*) (L. II de *DEP*). Así critica a los que desautorizan la posesión de bienes materiales por parte la Iglesia basándose en textos bíblicos y para esto distingue dos modos de entender la palabra posesión: si se entiende la preocupación (*sollicitudinem*) que implica es mejor que los clérigos no posean nada para mejor abocarse a sus tareas espirituales, pero si se alude al dominio (*ipsum dominium*) de las cosas temporales sostiene que les corresponde dado que es propio del poder espiritual tener dominio sobre todo (id 37). En realidad la preocupación con respecto a los bienes materiales es propia de los laicos pero no lo es su dominio.

También cuestiona a los que afirman que el poder eclesiástico y poder imperial provienen directamente de Dios lo cual implicaría una independencia del segundo con respecto al primero. Argumenta que según una expresión de Hugo de San Víctor que Dios creó en primer lugar el sacerdocio y por su intermedio constituyó el poder del rey.

Al comparar la forma de actuar de Dios y del papa dirá que en el gobierno universal Dios es la fuente de la cual provienen todos los poderes y que por lo

tanto le están subordinados; de modo análogo en el gobierno de la Iglesia existe también una fuente y cabeza que encarna la totalidad del poder (*plenitudo potestatis*) de la que derivan y a la que deben someterse (*alie potentie reducuntur*) las otras potencias. También sostiene que así como Dios actúa según una ley natural por la cual rige al universo, del mismo modo el papa como vicario de Cristo también lo hace en las tareas habituales respetando las leyes comunes. Pero así como Dios puede recurrir a disposiciones especiales además de las normales, el papa puede recurrir a disposiciones de orden excepcional en el ámbito de los asuntos temporales o políticos. En algunos casos los asuntos de naturaleza temporal se convierten en espirituales y de este modo se justifica la intervención eclesiástica; son aquellos en que los hombres actúan de modo incorrecto cometiendo faltas que atenten contra los valores espirituales que por su índole afectan más al alma que el cuerpo. Si bien Egidio reconoce que el señor secular tiene jurisdicción sobre los asuntos temporales el juez espiritual puede desplazarlo en caso que estén en juego valores de orden espiritual como la comisión del mal, que son más importantes que los de orden material; y así de este modo tendría una “jurisdicción inmediata y ejecutoria”.

Esto no significa que Egidio niegue a la autoridad secular jurisdicción sobre los temas propios y específicos de su función por eso aclara que la intervención de la Iglesia sólo debe darse en casos excepcionales: en el orden normal de las cosas el gobernante debe realizar su misión, a ejemplo de Dios que gobierna el mundo según su propio ordenamiento immanente (id, 182).

Para Egidio la *plenitudo potestatis* consiste para un agente en realizar por sí mismo y directamente, lo que habitualmente realiza por otro: solo este tipo de agente tiene el *omne posse* (*plenitudo potestatis*). Por ejemplo el “cielo” no puede por sí solo generar seres vivientes saltando el proceso biológico; así para que se engendren caballos o leones debe darse la participación necesaria del semen. Con respecto a Dios si bien normalmente respeta el orden natural si lo desea puede exceptuarse de él y así por ejemplo producir hombres o caballos sin la participación de éstos; hecho que ocurrió en el proceso de la creación del mundo. Eso es un signo de posesión de la *plenitudo potestatis*. A su vez el papa que es “imitador de Dios” (id, 194) posee ese poder, y de ese modo puede realizar por sí mismo lo que en condiciones normales hace por medio de otras personas, así pues puede elegir obispos sin tener en cuenta el proceso normal de elección que se haría con la participación de electores nombrados de acuerdo a leyes establecidas.

En esta obra de Egidio constatamos la afirmación contundente de la autoridad y del poder absoluto del papa: ocupa el culmen del sistema de poder medieval. Esto exige que sus disposiciones sean obedecidas ya que la naturaleza de su poder espiritual no reconoce límite ni medida.

3. En cuanto a las influencias decisivas en la obra de Egidio Romano constatamos que son de Hugo de San Victor, del pseudo Dionisio y de la física aristotélica vigente a fines del siglo XIII. Así coincidimos con H. de Lubac quien afirma que Egidio expresa un naturalismo de tipo aristotélico desarrollando una “cosmología rigurosa” situándose en el “orden de la causalidad física, del poder y del *dominium*”. Todas estas ideas difícilmente puedan ser atribuidas a San Agustín. Egidio si bien cita profusamente a Agustín no recurre a sus textos para justificar su teoría excepto de modo aleatorio y tangencial, sin ninguna referencia que aluda directamente al tema que podríamos llamar “político”.

De los conceptos pertenecientes a Agustín que hemos analizado en el punto 1 resulta muy forzado extraer la justificación de la teoría de la *plenitudo potestatis* para el Papa y la sumisión del poder secular que supone, según la tesis de Arquillière. Ahora bien, si los “discípulos” de Agustín inspirados en él malinterpretaron sus ideas difícilmente sería válido atribuirle algún tipo de responsabilidad.

Ciertamente la influencia de Agustín ha sido muy importante en muchos campos de la cultura cristiana por ejemplo en la eclesiología y la ética, pero no como modelo político. La tesis de Arquillière no parece basarse en la propia obra de Agustín que muestra una preocupación distinta que fundamentar una teoría del poder, que incluya la relación entre la Iglesia y el gobierno secular. Y si no trata esos temas es porque no son de su interés. En la *CD* (y en toda su obra) la temática es netamente teológica plasmada en una visión general que transcurre desde la creación de los ángeles y del mundo por parte de Dios, pasando por la historia secular hasta su resolución última en la Parusía. Conviene recordar que escribe esta obra en el marco de polémica con el pelagianismo que implicaba el tratamiento de problemas teológicos de gran importancia como la relación entre el pecado, la gracia y la predestinación. Esto no significa que sus obras carezcan de alusiones a temas históricos en donde se relacionan los poderes del estado y la Iglesia pero no con el propósito de proponer una teoría política.

Podríamos afirmar junto con algunos especialistas que la distinción de las dos ciudades tiende a desacralizar y a secularizar la política y la sociedad ya que no exige que el estado cumpla una función religiosa, ni que esté al servicio de la Iglesia como poder político. Este planteo más bien se distingue y se opone a visiones mesiánicas que anuncian la realización del Reino de Dios en la tierra por medio de un imperio cristiano, propias de Eusebio de Cesarea de Orosio. Concluyo con A. Solignac que atribuyen a Orosio la interpretación política de la *Ciudad de Dios*: “la obra de Orosio ha hecho leer la propia *CD* en un sentido que ha conducido finalmente al agustinismo político, sacralización del príncipe y del estado cristiano, o a la inversa, politización del poder pontifical y de la ciudad cristiana”.

Jura dizer a verdade, somente a verdade? Breve Comentário sobre o *De Mendacio* de Agostinho

Sílvia Maria de Contaldo

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

A frase interrogativa “jura dizer a verdade, somente a verdade” pressupõe que podemos não falar a verdade. Se assim o fosse, o juramento seria dispensável. Em geral, transitamos entre mentiras, algumas historicamente incrustadas, outras perante as quais manifestamos nossa perplexidade, visto um ensinamento basilar. A verdade, valor inegociável. Mas nem sempre é assim. O ser humano, loquaz, falante, *homo loquens*, é também um fabricante de mentiras. Somos peritos em logomaquias. Seja na vida cotidiana, particular, seja na vida pública. Nessa esfera, aliás, as manchetes da mídia falam por si, ou melhor, mentem por si.

Em uma pequena obra escrita no princípio de 385 santo Agostinho redige umas tantas ideias sobre esse tema melindroso motivado por discussões acerca da licitude do ato de mentir¹, muitas delas pretensamente amparadas em algumas passagens dos Textos Sagrados. Nesse opúsculo, intitulado *De Mendacio*, Agostinho tratará de averiguar, numa espécie de ensaio, a natureza e os diversas modalidades da mentira.

Interessante lembrar que, em *Retratações* (I,27), Agostinho nos conta que considerara aquele texto um pouco enfadonho de ler e que chegara mesmo a ordenar que a pequena obra fosse retirada do conjunto dos seus escritos, não tanto pelos temas que instigava mas pelo estilo que lhe parecia obscuro ‘espinhoso e

¹ Especialmente no que diz respeito à polêmicas com o priscilianismo. “No século IV, nasceu, viveu e morreu Prisciliano, fundador do priscilianismo. A maior partedaas informações sobre ele são dadas por Sulpício Severo na sua *Historia Sacra*, datando logo do início do século V. O priscilianismo foi uma doutrina gnóstica cristã que proliferou inicialmente no noroeste peninsular, onde Prisciliano nasceu, tendose depois alargado um pouco por toda a Península Ibérica. As principais teses do priscilianismo são as seguintes: de Deus emanou uma série de seres divinos, entre os quais se incluem os anjos e as almas dos homens; o corpo de Cristo era espiritual e tinha apenas a aparência da carne (docetismo); a matéria foi criada pelo demônio para aprisionar os filhos de Deus. Prisciliano esforçou-se por adaptar adoutrina cristã à realidade pagã de fundo celta, o druidismo, que impregnava o norte da Península Ibérica”. Cf: [http://www.infopedia.pt/\\$priscilianismo](http://www.infopedia.pt/$priscilianismo).

sobremaneira difícil'. Vinte e cinco anos mais tarde, em outro opúsculo intitulado *Contra Mendacio*, dedicado a Consencio, escreveria em estilo mais direto, seguro, com a clareza que, parece, ele não havia alcançado na obra anterior.

Para a nossa sorte Agostinho revisou o primeiro ensaio, fazendo acertos aqui e ali e, incluindo-o no rol da sua obra, pode distinguir, com a perspicácia que lhe é peculiar, a diferença entre os dois textos: “um e outro têm o mesmo fim” mas, vê-se nos respectivos títulos, sua natureza e seu escopo. *Contra Mendacium* é declaradamente um ataque aberto à mentira ao passo que *De Mendacio* é um ensaio que, percorrendo sobre a mentira, põe em relevo inúmeras indagações sobre a natureza da mentira e as intenções de quem a profere.

De fato, é ‘grave problema’² esse de mentir. Uma rápida olhadela nos dicionários já nos diz que mentiroso é “quem dá a falsa ideia da realidade, que induz ao erro; inexato, aparente, fingido, hipócrita, ilusório”³.

Certamente, trata-se de gravíssimo problema que nos inquieta em nossos quefazeres cotidianos, que põe e dispõe ciladas morais, algumas delas impossíveis de serem desfeitas e com consequências terríveis para quem sofre a mentira.

É no tom dessa gravidade que Agostinho dá início ao seu opúsculo, uma espécie de monografia sobre o problema da mentira, a um só tempo descritivo e analítico. Será esse tema o fio condutor desse breve comentário, com a intenção de demonstrar que, segundo Agostinho, a mentira não está, em nenhuma hipótese e em nenhum caso, autorizada.

De Mendacio está dividido em duas partes que compõem os vinte e um capítulos, sendo que à primeira parte correspondem os 10 capítulos. Estão aí analisadas a natureza da mentira e suas diversas modalidades. A segunda parte tratará de classificar as mentiras, de tipologizar aquelas mais ou menos graves, demonstrando que, em qualquer que seja o caso, “a boca que mente mata a alma” (*DM*, XVI, 33)⁴.

² “Magna quaestio est de mendacio”. Cf. San Agustín. *Sobre la mentira*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954, p.526-607.I,1. Daqui em diante *DM*.

³ *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, 1.ed. Rio de Janeiro, Objetiva, 2009.

⁴ “os autem quod mentidur, occidit animam”.

Vejamos então o que santo Agostinho expõe, em primeiro lugar, lembrando de sua própria advertência: “que o leitor não busque a elegância do texto pois sua intenção fora de averiguar o conteúdo doutrinal e terminar o mais rápido uma obra necessária para a vida cotidiana e por isso, foi escrita sem a preocupação de ‘limar’ as palavras”⁵, deixando de dar-lhes o brilho próprio desse mestre da Retórica e das palavras afiadas.

1. Mentir ou não mentir?

Haveria alguma mentira honesta e misericordiosa?⁶ Parece que não e, para precisar a natureza da mentira Agostinho começa por definir o que a mentira não é. De um amplo universo só escapam as brincadeiras. As brincadeiras não são mentira, ficam absolutamente fora desse ardis de palavras e gestos: “Excetuamos desde logo, as brincadeiras, que nunca podem ser consideradas mentiras, porque possuem uma clara significação pela maneira de falar e atitude de quem brinca em não querer enganar, ainda que não digam coisas verdadeiras. Sobre se as almas perfeitas podem fazer uso dessas graciosidades, é uma outra questão que não vamos resolver agora” (*DM*, II, 2).

Fica posto, então, na definição do que seja a mentira, a intenção do sujeito que mente ou mais precisamente, a má intenção ou disposição deliberada para enganar o outro. Será premissa do opúsculo, ponto de partida para precisar conceitualmente o que vem a ser a mentira: “Excetuados, então, os chistes, vamos tratar, em primeiro lugar, que não se deve julgar que mente aquele que não mente. Para tanto devemos saber o que é a mentira” (*DM*, II,2 –III,3).

Leitores habituados às falas sinuosas de Agostinho sabem que a resposta não estará ali de imediato e esse perguntador obstinado vai nos conduzir à densas paisagens brumosas da alma humana.

Assim, vamos catando aqui e ali sinais indicativos e definidores de quem mente ou de quem não mente. Por exemplo: “quem expressa o que crê ou opina interiormente, ainda que seja um erro, não mente. Crê que é assim como enuncia e,

⁵ Cf. *DM*, I, 1.

⁶ Cf. *DM*, I, 1.

levado por essa crença, expressa o que sente” (DM, III, 03)⁷. Nesses casos não há mentira. Esse sujeito não é um mentiroso.

Ao contrário, “ninguém poderá duvidar que mente aquele que com ânimo deliberado diz algo falso com intenção de enganar” (DM, IV, 05)⁸. Parece-nos estar aqui o cerne da questão. O ato de mentir tem seu gatilho na intenção deliberada de enganar. Pode-se, no entanto, objetar. “Mas eu menti para salvá-lo”. “Ou menti para que ele não sofresse”. Ou ainda a saída, pelo menos em nossa língua portuguesa, “não menti, apenas omiti”. Adiantando-se aos modernos, Agostinho vai esmiuçar e propor situações-limites para as quais ainda, em muitos casos, titubeamos. Em Kant, por exemplo, encontraremos as mesmíssimas ponderações e problematizações. E, vale lembrar que Derrida, em seu texto *História da Mentira*, evidencia o peso da obra de Agostinho sobre um tema que também ocupou grandes pensadores bem posteriores ao bispo de Hipona:

“Kant é também o autor de um ensaio breve, denso, difícil, escrito em forma de resposta polêmica a um filósofo francês, Benjamin Constant, e que constitui, a meu ver, na História do Ocidente, depois de Santo Agostinho, uma das mais radicais e poderosas tentativas para pensar a mentira, para determinar, refletir, proscrever ou proibir também toda e qualquer mentira. Incondicionalmente. Trata-se de texto curto de 1797, porém pouco lido e mal conhecido, que se intitula *Sobre um suposto direito de mentir por humanidade*”⁹.

De volta a Agostinho lemos em *De mendacio* que

“podemos duvidar se mente aquele que com propósito de enganar afirma uma coisa verdadeira. Mas ninguém poderá duvidar que mente quem com ânimo deliberado diz alguma coisa falsa com intenção de enganar. Portanto, dizer

⁷ “Quisquis autem hoc enuntiat quod vel creditum animo, vel opinatum tenet, etiamsi falsum sit, non menditur’.

⁸ “Nemo autem dubitat mentiri eum qui volens falsum enuntiat causa fallendi”

⁹ Apud J. Derrida, *História da mentira: prolegômenos*. *Estudos avançados*. vol.10, n. 27, São Paulo, May/Aug. 1996. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141996000200002>.

uma coisa falsa com determinada intenção de enganar, é manifestamente uma mentira” (*DM*, IV, 05)¹⁰.

Definição clara e concisa e que será sua base conceitual no percurso de toda a obra. Em *Contra Mendacium*, também encontra-se a mesma definição: a mentira é “uma significação falsa unida à vontade de enganar” (*CM*, XII,26)¹¹. Não há o que deixar mais claro. No campo constituinte da mentira é a intenção que tem peso considerável.

Trata-se, como se vê, de usar poucas palavras para dizer muita coisa. Quem mente, não apenas mente, mas carrega explicitamente em sua fala, gesto ou sinal (a mentira não se expressa apenas pela linguagem oral) a intenção de enganar o outro. E o repertório de mentiras é extenso. Diverso e praticado em situações que Agostinho extrairá de atos concretos da vida cotidiana.

A classificação dos tipos de mentiras que Agostinho apresenta ultrapassa sua validade histórica. Encontramo-los todos, talvez em roupagens mais modernas. Por exemplo: seria mentiroso aquele que diz uma falsidade para enganar ou aquele que para enganar diz uma coisa verdadeira?¹² E sobre a utilidade da mentira? Seja sob uma ou outra perspectiva o pensamento de Agostinho firma-se na prescrição absoluta de não mentir. Ou, conforme ele próprio nos esclarece: “dirá uma mentira aquele que, tendo algo na mente, expressa algo distinto com palavras ou outro signo qualquer. Por isso se diz que o mentiroso tem um duplo coração: aquele que sabe ou opina que é verdade e se cala, e outro, aquele que diz pensando ou sabendo que é falso. Pode-se dizer um erro sem mentir se quem o enuncia pensa que é como disse, e se pode dizer uma verdade mentindo se quem a expressa pensa que diz uma falsidade e quer fazer passar por verdade, ainda que efetivamente não seja (*DM*, III, 03)¹³.

¹⁰ “et utrum mendiatur quisquis etiam verum volens enuntiat causa fallendi, dubitari potest. Nemo autem dubitat mentiri eum qui volens falsum enuntiat causa fallendi: quopropter enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestum est esse mendacium”.

¹¹ Cf. San Agustín, *Contra la mentira*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954: 609-689. Daqui em diante *CM*. “Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi”.

¹² Cf. *DM* IV, 4.

¹³ “Unde etiam duplex cor dicitur esse mentientis, id est, duplex cogitatio: una rei eius quam veram esse vel scit vel putat, et non profert: altera eius rei quam pro ista profert sciens falsam esse vel putans”

E ainda no mesmo trecho: “Ao fiel e ao mentiroso os julgamos não pela verdade ou falsidade das coisas, senão pela intenção em sua mente.” (DM, III,03). Duplo coração, dúbia fala.

2. “A boca que mente mata a alma”

No campo em que mentiras são semeadas não há, para Agostinho, como desconsiderar certos propósitos da pessoa que, seja proferindo uma verdade ou uma falsidade tem a intenção de enganar o outro. Por ‘boca’ Agostinho entende o cerne do coração, onde se forja e de onde jorram todas as coisas que expressamos com nossa voz. Na intenção de enganar é o coração do sujeito que mente.¹⁴ Assim escreve Agostinho:

“Temos também no Evangelho claramente expressada a boca do coração, e em um mesmo lugar cita o Senhor a boca do coração e a do corpo, dizendo: Você ainda não compreendeu? Bem não sabe que tudo o que entra pela boca vai para o ventre e se põe em locais secretos? Mas o que sai da boca vem do coração, é isso que contamina o homem. Porque do coração saem maus pensamentos, homicídios, adultérios, prostituição, furtos, falsos testemunhos e blasfêmias, e estas são as coisas que contaminam o homem” (DM, XVI, 32).

Se “a boca que mente mata a alma” também é preciso averiguar qual é o condimento dessa mentira, qual é a sua natureza e como se manifesta. E, diríamos, a mentira têm raízes mais fundas, interiores. Não seria demais enfatizar que esse querer manifesta-se, em primeiro lugar, interiormente. Bem próprio de Agostinho é essa permanente vigília com o que se passa “dentro” muito mais do que “fora”, numa atenção com os percursos interiores no trabalho investigativo do que vai pela alma humana:

“A boca que mente mata a alma, podemos investigar agora de que se trata a mentira. Parece que se fala propriamente da mentira que detrata alguém. Pois diz: Cuidado com as murmurações que nada se aproveitam e freie a língua na detração. Esta detração é causada pela malevolência quando alguém expressa com a boca e com a voz do corpo o que havia inventado contra alguém e quer

¹⁴ Cf. DM XVI, 31.

interiormente que creiam tal como disse, o que é caluniar com a boca do coração” (*DM*, XVI, 33).

Em suma, e para reafirmar uma vez mais, pesa sobre a mentira muito mais a intenção ou o ato deliberado de fazer mal a outrem do que a ação propriamente dita. Haveria perdão para os mentirosos?

3. No varejo, uma porção de mentiras

Obviamente as mentiras não são da mesma natureza, podem ser mais ou menos graves, ainda que para Agostinho resultados e consequências do ato de mentir sejam sempre nefastos. E assim, ele faz uma tipologia, uma classificação das mentiras hierarquizando e agrupando-as¹⁵. Parece-nos ser também, embora essa pretensão não esteja explicitada, uma espécie de guia prescritivo-educativo para que qualquer um se dê conta da ilicitude do ato de mentir.

Em linhas gerais vejamos os oito tipos de mentira que Agostinho tipifica.¹⁶ A primeira e a que deve ser evitada a qualquer custo é a mentira contra a doutrina religiosa. Não é difícil compreender a razão de ser essa a mentira capital. Falseando-se a doutrina religiosa todo o edifício doutrinário cristão pode ruir. Abalada a base que fundamenta e orienta a vida, o que ficaria de pé? Como conciliar coerência ética e discurso cristão? Vale dizer, a mentira na e da doutrina religiosa dissocia palavra e ação¹⁷.

Em segundo lugar, na lista, está a ‘mentira que prejudica alguém de forma injusta e não beneficia ninguém’. Como nomear essa ação? Calúnia, difamação, inveja, perversidade? Absolutamente contrária à caridade, pilar que sustenta, do ponto de vista cristão, a base de uma sociedade justa. Desfeita essa base, desfeitos estão os laços de justiça. Em terceiro lugar Agostinho aponta a mentira que prejudica alguém em benefício de outrem. Não deixa de ser também ato de má fé, talvez pior, visto que o mentiroso quer obter algo para si. A mentira contada pelo prazer de mentir ocupa o quarto lugar. E como há mentirosos que se comprazem

¹⁵ Cf. *DM*, XIV, 25.

¹⁶ *DM*, XIV, 25.

¹⁷ Em *Contra Mendacio* Agostinho retoma esse tema que é, notadamente, anti-priscilianista. Mentir em matéria de doutrina religiosa para “angariar” fiéis é, para Agostinho, absolutamente inaceitável (*CM*, I,1).

com o ato de enganar o outro, não importando o motivo. Em quinto lugar encontra-se “a mentira motivada pelo desejo de agradar”. À primeira vista parece ser inofensiva, mas se pensarmos na dimensão política compreender-se-á bem os danos ideológicos que bajuladores podem provocar.

Em seguida temos ‘a mentira usada para proteger bens materiais’. Bastante comum, em certos casos parecem até desculpáveis. Agostinho dá como exemplo uma pessoa que mente para o ladrão cuja intenção é roubar o dinheiro de um outro, dizendo-lhe que não sabe onde está guardado o dinheiro. Sétimo tipo: a mentira usada para salvaguardar a vida, aquela que, sem prejudicar ninguém, favorece alguém. E por fim Agostinho trata da mentira “para conservar a pureza do corpo”, também sem prejuízo de outrem.

Embora seja uma descrição bastante sucinta não é difícil encontrar seu denominador comum, o de não serem aceitáveis, em nenhum dos casos. Ao contrário, devem ser evitadas, a todo custo. Por outro lado, aquelas mentiras que não prejudicam ninguém também não devem ser cometidas bem como o último tipo, aquela que refere à pureza do corpo.

Seja em um caso ou em outro, em qualquer situação, pesa a intenção que está, por assim dizer, intrinsecamente associada às ações resultantes de uma mentira.

Ao final do opúsculo Agostinho faz uma espécie de resumo conclusivo, reiterando sua tese principal. Se lhe fosse perguntado “Jura dizer a verdade, somente a verdade”, talvez o nosso autor ficasse desconcertado, pois em cada um dos tipos de mentira Agostinho desarma qualquer argumento a favor do “direito de mentir”, cortando o mal pela raiz, segundo o seu entendimento o qual, séculos mais tarde, foi repetido por Kant¹⁸.

¹⁸ “Kant pretende provavelmente definir aquilo que, na mentira, é mau *a priori* em si mesmo, na sua imanência, sejam quais forem as motivações e conseqüências. Mas a ele interessa, antes de tudo, a própria fonte do direito humano e da socialidade em geral, ou seja, a necessidade imanente de dizer o verdadeiro, quaisquer que sejam os efeitos esperados, os contextos externos e históricos. Se não se banir incondicionalmente a mentira, destrói-se o laço social da humanidade em seu próprio princípio. Nessa pura imanência é que reside a *sacralidade* ou *santidade* do mandamento racional de dizer o verdadeiro, de querer dizer o verdadeiro. Recentemente, Schürmann dizia que a sacralidade era histórica. Em outro sentido, parece que com Kant e neste caso ela não o seja, pelo menos no sentido comum. Mas permanece a hipótese de que o seja em outro sentido como origem e condição de uma história

Vejamos. O primeiro tipo –mentir em matérias religiosas– é detestável, pelas razões já aludidas. Também com o segundo tipo, jamais, pois nunca se deve prejudicar ninguém. Igualmente com a terceira, visto que não se deve igualmente favorecer ninguém para prejudicar qualquer outra pessoa. Nem com o quarto tipo, pois o desejo de mentir por mentir, por si já é um vício. Dizer mentiras para agradar aos outros, sexto tipo, é igualmente detestável pois se nem mesmo a verdade deve ser dita com esse fim quanto mais a mentira. Não se deve mentir também para proteger os bens materiais, sexto tipo. São bens materiais e não se deve falsear qualquer testemunho sobre eles. Da mesma forma, nem a utilidade nem a saúde da vida temporal devem ser preferidas ao aprimoramento da fé. E por fim, entre a pureza do corpo e a castidade da alma, fiquemos com a segunda, sem dúvida.

4. Jura dizer a verdade, somente a verdade?

Arrisco sim como resposta. Mesmo em épocas sombrias, como tem sido esses tempos de crises éticas e pouco compromisso com a verdade. Agostinho também viveu em tempos conturbados. Chegou mesmo a constatar, com certa perplexidade, o tamanho da cegueira que invade a alma dos homens¹⁹.

Sob essa ótica, como não relembrar Alexandre Koyré, em artigo escrito em 1943 e “repblicado, na França, pelo *Collège International de Philosophie*. Começa assim:

“Nunca se mentiu tanto quanto em nossos dias. Nunca se mentiu de forma mais descarada, sistemática e constante. [...] É incontestável que o homem sempre mentiu. Sempre mentiu a si mesmo. E aos outros. [...] É à mentira moderna e, mais estritamente ainda, à mentira política moderna que gostaríamos sobretudo de consagrar algumas reflexões [...] Permanecemos convictos de que, nesse campo *quo nihil antiquius*, a época atual ou mais

e de uma socialidade humana em geral. Kant, em todo caso, escreve: “Este é, portanto, o mandamento da razão (*Vernunftgebot*) que é sagrado (*heiliqes*), incondicionalmente imperativo (*unbedingt gebietendes*), que não pode ser limitado por conveniência alguma: em qualquer declaração, é preciso ser *verídico* (*Wahrhaft*) (leal, sincero, honesto, de boa fé: *ehrlich*)” apud J. Derrida, *História da mentira: prolegômenos. Estudos avançados*, vol. 10, n. 27, São Paulo, May/Aug. 1996. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141996000200002>.

¹⁹ “Tanta porro caecitas hominum animos occupavit” (*DM*, XXI, 43).

exatamente os regimes totalitários inovaram poderosamente [...] O homem moderno –é ainda no homem totalitário que estamos pensando– está mergulhado na mentira, respira a mentira, está submetido à mentira em todos os instantes de sua vida”²⁰.

Pode ser que na raiz desse sinistro quadro de sinistros mentirosos esteja a velha advertência do bispo de Hipona, quase a nos lembrar obteremos só resultados funestos se se justifica a licitude da mentira. De concessões em concessões, de pequenas exceções, da ‘quantificação’ da verdade – mentir para evitar maiores males, não há horizonte ético:

Se abrimos essa comporta aos pecados de maneira que se possam cometer pecados menores com o fim de evitar que os outros cometam pecados maiores, não haverá dique que suporte, e mais, não podemos colocar nenhuma barragem a esta avalanche de pecados e todos entrarão no mundo e reinará em campo aberto no infinito espaço

“[...] E assim com toda classe de pecados. Pensaríamos que se podem cometer roubos para evitar outros roubos, incestos para evitar outros incestos, sacrilégios para evitar outros sacrilégios; nossos pecados para evitar os alheios; os menores para evitar outros maiores, e, ainda quando se tratasse dos piores e mais atrozes, julgaríamos que poderíamos cometê-los, se fossem menores em número, com o fim de evitar uma quantidade maior que haveriam de cometer os outros” (CM, IX, 20).

Ao tratar sobre a mentira, portanto, Agostinho propõe uma ética de princípios imperativos de modo a expurgar, muito mais do que proibir, pequenas concessões ou exceções que, gradativamente, contaminam as relações humanas, sejam elas na esfera particular ou na esfera pública e desfazem todo e qualquer preceito moral que garantiria a todos uma vida (mais) verdadeira.

²⁰ Cf. J. Derrida, *História da mentira: prolegômenos*.

Ruptura agustiniana y continuidad contemporánea a propósito de *Antígona* 335

Silvia Magnavacca
UBA-CONICET, Buenos Aires

Todos conocemos la línea temática de la *Antígona* de Sófocles: hija de Edipo, es hermana de Polinice. Habiendo sido considerado éste traidor a su patria, Antígona desobedeció las órdenes de Creonte, rey de Tebas y enterró el cuerpo de su hermano con los últimos honores. Condenada a ser enterrada viva, Antígona se mata colgándose. Hemón, hijo de Creonte, que la amaba, termina suicidándose también.

Esta tragedia, una de las más citadas en la literatura universal, lo ha sido, de la manera más frecuente, en los estudios filosóficos en las facultades de Leyes, puesto que le plantea al Derecho, como es obvio, un problema no menor: en efecto, Antígona desobedece lo que de hecho era la ley estatal, la del reino, en pro de una ley moral que considera más alta.

Con todo, y especialmente en las apariciones del coro -como se sabe, voz en *off* del autor en la tragedia griega- hay pasajes que han sido fundamentales para la Filosofía, en particular, para la antropología filosófica. La fortuna histórica del pasaje que hoy nos ocupa, justamente por las sugerencias que emanan de cierta ambivalencia, es excepcional. Y esto es así a tal punto que expedirse sobre una determinada lectura de su línea más célebre indica la orientación antropológica de un filósofo, también contemporáneo, como sucede con Heidegger después de Kierkegaard y de otros, pensadores y aun poetas.

Quisiéramos, pues, pasar revista, aun rápidamente, a algunas de las lecturas de *Antígona* 335 y siguientes, que se dieron en el último siglo con el propósito de confrontarlas con el pensamiento que Agustín expone al respecto, aun sin acreditar una influencia directa de Sófocles sobre él. En otros términos, nos proponemos tomar el texto mencionado a manera de excusa para poner en relieve características esenciales de la posición agustiniana sobre el tema.

* * *

El texto de *Antígona* 335 -y su contexto- dice así:

“Muchas cosas hay admirables, pero ninguna es más admirable que el hombre. Él es quien al otro lado del espumante mar se traslada llevado del impetuoso viento a través de las olas que braman en derredor; y a la más excelsa de las diosas, a la Tierra, incorruptible e incansable esquilma con el arado, que dando vueltas sobre ella año tras año, la revuelve con ayuda de la raza equina. Y de la especie ligera de las aves, tendiendo redes se apodera; y también de las bestias salvajes y de los peces del mar, con cuerdas tejidas en malla, la habilidad del hombre. Domeña con su ingenio a la fiera salvaje que en el monte vive; y al crinado caballo y al indómito toro montaraz, les hace amar el yugo al que sujetan su cerviz. Y en el arte de la palabra y en el pensamiento sutil como el viento, y el las asambleas que dan leyes a la ciudad se adiestró; y también en evitar las molestias de la lluvia, de la intemperie y del inevitable invierno. Teniendo recursos para todo, no queda sin ellos ante lo que ha de venir. Solamente contra la muerte no encuentra remedio, pero sabe precaverse de las molestas enfermedades procurando evitarlas. Y poseyendo la industriosa habilidad del arte más de lo que podía esperarse, procede unas veces bien, o se arrastra hacia el mal, conculcando las leyes de la patria y el sagrado juramento de los dioses. Quien, ocupando un elevado cargo en la ciudad, se habitúa al mal por osadía, es indigno de vivir en ella; que nunca sea mi huésped y menos amigo mío el que tales cosas haga”¹.

La clave está en la primera línea del extasió que reza:

“πολλά τά δεινά κούδέν ανθρώπου δεινότερον πέλει”

y, más específicamente, en el término “δεινόν”. La primera acepción que da el diccionario Bailly de “δεινόν” es lo temible, lo que inspira un gran miedo. Sin embargo, otras acepciones consignadas después apuntan simplemente a lo asombroso, a lo prodigioso, a lo que maravilla y quita el aliento al punto de permanecer pasmado ante ello. Así pues, provisoriamente, nuestra traducción sería “Hay muchas cosas sobrecogedoras, pero nada lo es más que el hombre”. Lo proponemos porque “sobrecogedor” -o, si se prefiere, “pasmoso”- es tan

¹ Utilizo la versión de José Alemany, para *Los Clásicos*, de E.D.A.F., Madrid, 1970.

ambivalente como lo es “*δαινόν*”, ya que estos adjetivos en español pueden aplicarse tanto, por ejemplo, a una puesta de sol como al más aberrante de los crímenes.

El resto de la intervención del coro en la estrofa que hemos citado subraya esa ambivalencia al mostrar ya sean los aspectos positivos de la condición humana (el cuidado de sí mismo al precaverse de las enfermedades, la industriosa habilidad del arte, la sutileza del pensamiento, el establecimiento de las leyes de convivencia civilizada, etc.), ya los negativos (el habituarse al mal por osadía, el usurpar elevados cargos en la comunidad, el conculcar las leyes de la patria y el sagrado juramento de los dioses)².

Sin embargo, otras traducciones célebres parecerían hacer hincapié sólo en el aspecto positivo. Así, por ejemplo, Storr, en su versión para el Proyecto Gutenberg, pone “*Many wonders there be, but naught more wondrous than man*”, sin reparar en el hecho de que “*wonder*”, “maravilla”, tiende a subrayar, por su uso, el lado positivo de lo “*δαινόν*”, puesto que, si bien alude al preguntarse o interrogarse por algo que sorprende, el significado en inglés se desliza enseguida a lo milagroso, no a lo monstruoso, como parece el caso en la misma lengua griega.

Por eso, en esa tarea de aproximación al infinito que es toda traducción, se acerca más al original la propuesta de los clásicos de Harvard. Dice: “*Many the forms of life, fearful and strange to see, but man supreme stands out for strangeness and for fear*”. Se podría objetar que ella consiste más en una perífrasis que en una traducción: de hecho, acota las muchas cosas sobrecogedoras a las “formas de vida” cuando Sófocles no lo hace; por otra parte, le es más fiel al rescatar la naturaleza extraña que pasma y provoca temor como notas implícitas en “*τὸ δαινόν*”. No lo hace, en cambio, la versión de Ian Johnston, de Vancouver “*There are many strange and wonderful things, but nothing more strangely wonderful than man*”, porque atribuye la extrañeza a lo maravilloso en sentido más que positivo. Cabe notar que en estos dos últimos casos se sintió la necesidad de apelar al desdoblamiento de notas en el concepto cuya riqueza –nos parece– radica en que lo sobrecogedor puede provenir tanto del abismo como de las alturas que el hombre puede alcanzar, lo que equivale a decir, de su excepcionalidad en comparación con los demás seres.

² Alejandro Vigo en su traducción encara el tema desde un punto de vista se diría ecológico: el del avance del hombre sobre la naturaleza. Cf. Sófocles, *Antígona*, trad. A. Vigo, Pr. de A. Pinkler, Bs. As., Biblos 1994.

Respecto de las versiones italianas -y siempre atendiendo en particular a “τὸ δεινόν” referido a las cosas y el comparativo aludiendo al hombre- se opta por una u otra de las notas positiva y negativa señaladas.³ Así, entre las primeras se cuentan la de Cetrangolo, para quien los versos dicen “L'esistere dell'uomo è uno stupore infinito, ma nulla è più dell'uomo stupendo”; o la de Cantarella, que lee “Molte sono le cose mirabili, ma nessuna è più mirabile dell'uomo”, o la de Ferrari, que prefiere “Molti sono i prodigi e nulla è più prodigioso dell'uomo”; entre las que confieren a nuestro término un acento más negativo, se encuentran la traducción de G. Lombardo Radice que reza “Molte ha la vita forse tremende; eppure più dell'uomo nulla, vedi, è tremendo”. Por último, hay que considerar la particular propuesta de E. Savino “Pullula mistero. E nulla più misterioso d'uomo vive”, donde con los términos “misterio” y “misterioso” se evoca una realidad que fascina e inquieta al mismo tiempo.

En cuanto a las traducciones francesas, la más conocida es la de Leconte de Lisle que dice: “Beaucoup de choses sont admirables, mais rien n'est plus admirable que l'homme”. Sólo si se tiene en cuenta el matiz originario, latino, del *ad-mirari*, esto es, del quedarse mirando estupefacto ante algo –no necesariamente digno de aplauso, puesto que también puede serlo de vituperio-, se conserva parcialmente el sentido de la expresión griega. A *fortiori*, lo mismo ocurre con la versión en latín.

Ahora bien, vayamos no a traductores sino a poetas y filósofos recientes. Lo que ha contribuido a dividir las aguas es precisamente la lectura de Hölderling: “Ungeheuer ist viel. Doch nichts Ungeheuerer als der Mensch”. El término “*ungeheuer*” hace alusión a lo gigantesco, lo desmedido y, en su variante sustantiva significa “monstruo”. Esto confiere al término que analizamos un sentido en alguna medida ominoso. No obstante, en el extremo de la lectura “pesimista”, por así llamarla, está, como se sabe, el caso de Kierkegaard cuyo breve texto dedicado justamente a Antígona, aun cuando no presente una traducción literal, parafrasea el verso en el sentido de “Hay muchas cosas espantosas, pero el hombre es lo máximamente espantoso”⁴.

Por su parte, Heidegger analiza la traducción de la tragedia que hace Hölderling, extendiéndose para ello en todo el tercero de los cursos que dedica al poeta.

³ La antología que sigue es rastreable en el sitio www.loesch.it.

⁴ Kierkegaard, S., *Antígona*, México, Ed. Séneca, 1942, *passim*.

Al contrario de lo que hace Hölderling, Heidegger traduce δεινόν por *unheimlich*, es decir, “inquietante”, en lugar de *ungeheuer*, ya que, como señala Librán Moreno⁵, si bien el vocablo griego apunta a algo inhabitual, no familiar, lo extraordinario que denota no tiene por qué ser en rigor algo monstruoso, en el sentido de que sobrepasa lo habitual.⁶ La perspectiva heideggeriana es la inversa: lo extraño puede quedar dentro de lo habitual y estar referido a él y hasta dominarlo. Lo extraordinario será así lo que es capaz de todo, lo que no admite ser superado en posibilidad. En este sentido, το δεινόν no sólo constituye el *leitmotiv* del coro; es el fundamento mismo de la tragedia. En efecto, añadiríamos, no sólo el poder “precaerse de las más terribles enfermedades” sino también el “habituarse al mal” por una osadía inaudita forman parte de lo extraordinario, de lo extraño, que puede, no obstante, quedar incorporado a lo habitual y dominarlo.

Desde esta concepción, Heidegger retoma la línea de *Antígona* y, en el sentido que hemos señalado, se da en él una contemporánea continuidad con el pensamiento de Sófocles. Pero ya sea que recuperen la ambivalencia de lo que el griego entendía por δεινόν, ya sea que subrayen el aspecto negativo, o que acentúen el negativo, lo cierto es que los autores que podemos considerar contemporáneos navegan ininterrumpidamente en el vasto caudal de agua abierto por el griego.

* * *

¿Qué ocurre con San Agustín? Más allá de la poca afinidad que el hiponense tiene con la literatura griega y que conocemos por confesión suya, no nos consta que haya leído, aun en versión latina, la obra que nos ocupa. No insistiremos en la mediación ciceroniana en este sentido. Es cierto que Cicerón cita en varias oportunidades a Sófocles, por ejemplo, en *De senectute* 47, pero nada nos autoriza a suponer que Agustín ha leído *Antígona*.

⁵ Cf. Librán Moreno, M., “Sófocles, *Antígona*”, en Dualde Pascual-Sanz Morales (eds.), *La literatura griega y su tradición*, Madrid, Akal, 2008, cap. IV.

⁶ No obstante, Cornelius Castoriadis critica acerbamente las traducciones, por tanto, interpretaciones heideggerianas de los textos griegos en *Figuras de lo pensable*, colección de apuntes para futuras publicaciones editada póstumamente en 1996 por *Frónesis*, Universitat de Valencia.

Sin embargo, también él identifica lo máximamente $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$, que denomina “*admirabile*” con el hombre mismo. Lo hace en un pasaje del no menos famoso libro décimo de *Confessiones*, dedicado a la memoria como base del alma. Dice así:

“¡Grande es este poder de la memoria, grande extraordinariamente, Dios mío, un santuario vasto e infinito! ¿Quién ha llegado hasta su fondo? Y este poder es de mi espíritu, pertenece a mi naturaleza, y ni yo mismo puedo contener todo lo que soy. Por tanto, ¡el espíritu es demasiado estrecho para poseerse a sí mismo! Pero, entonces, ¿dónde está lo que de sí no puede contener? ¿Acaso fuera de él y no en él mismo? ¿Cómo es, pues, que no se contiene?⁷ Esto me llena de gran admiración y me sobrecoge el estupor [*Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor apprehendit me*]. Los hombres van a admirar las altas montañas, las olas gigantescas del mar, los anchos caudales de los ríos, la inmensa cuenca del océano, el curso de los astros, y descuidan admirarse de sí mismos”⁸.

Deliberadamente insistimos en traducir “admirarse *de* -y no *a*- sí mismos” por algo ya mencionado, es decir, por la ambivalencia de lo $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$ o *admirabile*. Ante la realidad abismal de la memoria, que es la del alma misma, el texto agustiniano no se desbalancea en sentido positivo ni negativo. Hay que recordar que, con el término “*admiratio*” -el quedarse mirando algo sin comprenderlo cabalmente- se designó en latín la reacción de estupor que suscitan las cosas cuyas causas o naturalezas se ignoran. Por eso, en principio, se asoció con lo pasmoso. Agustín invita, pues, a concentrar la atención en el tema del alma humana por su profundidad y complejidad, pero no está haciendo una apología de ella.

De hecho, el término que nos ocupa cobra un nuevo valor en el siglo XII, especialmente entre los místicos especulativos y, en particular, en Ricardo de San

⁷ Estas líneas se han visto como precursoras del descubrimiento del inconsciente; se trata, en todo caso, de una intuición del mismo. Más allá, o más acá, de anacronismos, lo cierto es que la mencionada totalización se plantea ahora, en todo caso, como una tarea sin fin, toda vez que la inadecuación entre sujeto y conciencia no parece cancelable: el espíritu nunca se conoce todo plenamente. Sin embargo, aun aquello que de sí mismo no puede ponerse bajo el foco de su propia atención lo constituye.

⁸ Utilizamos nuestra versión de *Las Confesiones*, publicada en Buenos Aires, por Losada, en 2005.

Víctor, quien tiene en gran estima el papel de la *admiratio* en la contemplación, al punto de sostener que la intensidad de la admiración provoca el *excessus mentis*. Para el victorino, está caracterizada por dos notas: la novedad y el carácter inesperado de su objeto. Ambas despiertan en el alma una atención mayor que le permitirá acceder a un conocimiento más pleno; de ahí que Ricardo de San Víctor aúne los términos *revelatio* y *revelationis admiratio*⁹.

Digamos, de paso, que, durante la Escolástica del siglo XIII, se retomó una perspectiva más naturalista sobre el tema, subrayándose el hecho de que la *admiratio* procede de la noticia de algo que excede la capacidad o el poder humanos. Por otra parte, también fue frecuente poner en ella el principio de la filosofía¹⁰.

Volviendo al pasaje agustiniano, conviene destacar su importancia histórica. Cuando hacia el 1333 Petrarca sube al monte Ventoux, lleva consigo un ejemplar de las *Confesiones* que, llegado a la cima, abre al azar, en un gesto similar al que el hiponense había llevado a cabo con las cartas de San Pablo¹¹. Petrarca topa allí precisamente con este pasaje que acabamos de transcribir e inmediatamente, a su regreso, relata, en una carta al agustiniano Gherardo da Borgo San Donnino, esa lectura para él reveladora. Más allá de la veracidad o no de su datación, dicha carta petrarquesca, en la que se insta precisamente a que el hombre recupere el centro de la reflexión filosófica, está considerada el documento fundacional del Humanismo¹².

¿Cuál es, específicamente, el motivo del estupor agustiniano? Para empezar a responder a esta pregunta se diría que, a diferencia de lo que sugiere el estásimo de *Antígona*, que apunta a la contradicción, a las dos caras de la condición humana, este pasaje de *Confesiones* se asoma horizontalmente a un abismo. El *horror* no sólo surge por lo inagotable del objeto a conocer, sino también, y especialmente, por el hecho de que ese objeto coincide con el sujeto que se interroga. De ahí que el texto de Sófocles salte vertiginosamente desde las más excelsas alturas que el hombre puede alcanzar (adiestrarse en el arte del pensamiento, sutil como el viento, que da

⁹ Cf., por ej., *Benj. Maj.* I, 4, 67; *In IV grad. viol. car.*, 37.

¹⁰ Cf. *S.Th.* I-II, q. 41, a. 4.

¹¹ Cf. *Conf.* VIII, 12, 29.

¹² Cf. *Familiares* IV, 1.

leyes a la ciudad, etc.) hasta la más abyecta bajeza (habituarse al mal por osadía, etc.).

En el caso de Sófocles lo sobrecogedor del hombre está, pues, en estas tensiones extremas; en el de Agustín, radica en lo inagotable de la aprehensión de sí mismo.

En efecto, como se sabe, es la memoria lo que permite la totalización de la experiencia interior, la cual involucra la experiencia exterior en la medida en que ésta consiste en un acto del sujeto que la lleva a cabo. Recordemos la reflexión del hiponense al respecto:

“Todo lo hago en el aula inmensa de mi memoria. Allí están a mi disposición el cielo, la tierra, el mar, con todas las cosas que pude percibir en ellos, salvo las que he olvidado. Allí doy también conmigo mismo y me acuerdo de lo que hice, cuándo y dónde lo hice, y cómo me sentía entonces. Allí están todas las cosas que recuerdo haber experimentado o creído. De esta misma fuente de abundancia saco asimismo siempre nuevas imágenes por semejanza con las cosas que he experimentado o con aquellas que, de acuerdo con esa experiencia, he creído. En ese contexto [o tejido] del pasado, también aparecen las acciones, eventos y esperanzas del futuro, en las que medito una y otra vez como si fueran presentes. ‘Haré esto o aquello’, digo para mí, en esa enorme profundidad de mi espíritu, rebosante de tantas y tan grandes imágenes de cosas. Y se sigue de allí una cosa u otra: ‘¡Oh, si sucediera esto o aquello!’ ‘¡Dios nos libre de esto o de aquello!’, digo para mí. Y, mientras lo digo, tengo ante mí las imágenes de todo lo que digo, surgidas de ese mismo tesoro de la memoria; no podría decir nada de todo eso, si ellas me faltaran”¹³.

Optamos por la expresión “dar consigo mismo” -para decirlo coloquialmente, en realidad es un toparse consigo mismo- con el fin de recuperar el matiz exacto del verbo “*occurro*” (*ob-curro*: correr hacia algo que está delante). Agustín no se está buscando, como tampoco se busca una idea que a alguien se le *ocurre*; antes bien, su yo sale al encuentro de él mismo. De este modo, el Hiponense sintetiza su doctrina de la *memoria sui*, la memoria de sí mismo. Ella consiste en una suerte de hilo conductor que atraviesa como perlas cada uno de los recuerdos que fueron

¹³ *Conf. X*, 8, 14, ed. cit.

protagonizados o contruidos por una sola alma. Tal hilo conductor es lo que permite a cada uno de nosotros decir “yo” y, por eso, constituye el principio de la propia identidad, lo que hace posible la aprehensión del sujeto por sí mismo y da lugar, como decíamos, a la totalización de la experiencia interior además de la exterior. Porque es totalización, la *memoria sui* se proyecta también al futuro, incluyendo las expectativas del sujeto que, así, presencializa toda su experiencia en las funciones retrospectiva, creadora e imaginativa. Si ello es planteado en estos términos es porque, una vez más, la memoria es, sobre todo, conciencia. En este caso, tal conciencia es *notitia* de sí, a diferencia del *cogitare* que implica la reflexión sobre el alma humana en general.

Así pues, mediante la memoria se teje la propia alma: se entrelazan en una sola trama los hilos de sus diversas experiencias y creencias, uniendo incesantemente el presente al pasado y anticipando el porvenir. Se conjugan, entonces, la función retrospectiva con la imaginativa para dar lugar a la prospectiva, a la que se proyecta hacia el futuro. Y de ese modo, el alma humana, el hombre mismo, por una parte, queda transido de temporalidad; y si cediéramos a la jerga de nuestro tiempo, se hablaría de “construcción de la subjetividad”. Por la otra, se aprehende como sujeto, y se hace presente a sí mismo. Por eso, como señala el viejo ensayo de Le Blond,¹⁴ se trata de una perspectiva temporal que implica a la vez actualidad y persistencia en el tiempo. Cuando a esto se le añade el pensamiento, esto es, el *cogitare*, entonces se tiene conciencia de sí, no sólo y no tanto de la propia individualidad sino de la naturaleza esencial del alma.

Ahora bien, ¿cuál es el resorte que hace disparar el estupor agustiniano ante el hombre, mejor aún, ante su alma?, lo cual equivale a preguntar, ¿qué es lo δεινόν aquí? Descartemos, ante todo, que se trate de una cuestión puramente subjetiva, puesto que, más allá de la retórica propia de *Confesiones*, aquello por lo que Agustín se interroga y ante lo cual se pasma no es ante su propia alma en particular sino ante el alma humana a la que, como es sabido, él reduce prácticamente la realidad del hombre.

El término clave de lo sobrecogedor del espíritu acaso es “inabarcabilidad”. Su misterio está en la evidencia de la inadecuación del alma a sí misma, puesto que nunca se conoce plenamente en su totalidad, totalidad que persigue sin alcanzar jamás (“*nec ego ipse capio totum quod sum*”). Así, la conciencia “presencializadora”

¹⁴ Le Blond, J.M., *Les conversions de Saint Agustin*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 183.

-si se nos permite el neologismo- no puede penetrar una zona de no conciencia. Y lo sobrecogedor es que lo sabe.

Este no poder “totalizarse” tiene repercusión metafísica: es signo de una fragilidad, una dependencia ontológica, es decir que es signo de lo creatural. Como si el discurso agustiniano procediera diciendo: “Mi alma es en la medida en que tomo conciencia de mí, pero, al hacerlo, descubro que mi alma no es sólo mía porque hay una parte de ella de la que no me puedo hacer cargo”. Es este último confín de la *memoria sui* lo δεινόν, lo que espanta.

A diferencia de lo que sucede en el planteo de Sófocles, en el que lo que se da es una comprobación casi fenomenológica, por pasmosa que sea, de la condición humana, en el texto agustiniano -sin duda, más dramático- el estupor ante el descubrimiento del abismo, precisamente, porque es propio, lleva a buscar lo que calme la zozobra. Y es en este punto exacto en el que lo δεινόν agustiniano se vuelve “creatural” y remite al comienzo del libro X. En efecto, cobra sentido ahora el exordio de este libro dedicado a la memoria como base del alma: “Que yo te conozca, Conocedor mío, que te conozca, como también soy conocido”.

Sucede que en ese vacío, en esa zona ignota de abismo que se descubre en el alma y que escapa a la conciencia plena, se agita un deseo tan profundo como indefinible. A ello se denomina “*memoria Dei*”, memoria de Dios: conciencia de la ausencia, en el propio interior, de Algo que existe plenamente dentro, pero también fuera de ese interior, esto es, de Algo que existe en sí mismo, no sujeto a contingencia, y que se quiere alcanzar, a tientas, ciertamente. El rostro divino será, en el resto de *Confesiones* -y de toda la obra agustiniana-, lo que hace que el estupor de la *admiratio* mute en nostalgia de una dicha plena, de un deseo siempre más plenamente saciado. Pero esto nos llevaría mucho más allá de nuestro tema. Baste subrayar, para concluir, que, por las razones que se acaba de señalar, mientras que los autores contemporáneos exploran distintas sendas de continuidad respecto de lo δεινόν de Sófocles, la verdadera ruptura se da en Agustín de Hipona.

Sesión Especial

Estética medieval

Coordinación:

João Lupi

A estética musical em Boécio: beleza, harmonia, números, som e afetos

Melissa Carla Chornobay Bergonso
Universidade Federal de Parana

Na Antiguidade, especialmente entre os gregos, a consciência da estrita relação entre proporções numéricas e beleza material já era existente. Com efeito, evidencia-se, na arte grega em geral, como, por exemplo, na arquitetura e na escultura, uma concepção quantitativa da beleza, em que a harmonia do conjunto é alcançada através de uma disposição dos seus elementos regida por um princípio de proporção.

Esta concepção quantitativa do belo foi transmitida adiante na história do Ocidente especialmente por meio de Anício Mânlio Severino Boécio (480-524 d.C.), que foi um importante filósofo da Idade Média, e que, juntamente com Santo Agostinho (354-430 d.C.), no âmbito da estética, foi um grande transmissor dos conceitos gregos.

Boécio exerceu grande influência sobre a filosofia Medieval, pois intermediou a filosofia grega e a Escolástica¹. Devido às invasões germânicas, muitos textos antigos se perderam, e as obras que ficaram conhecidas pelos medievais foram aquelas traduzidas por Boécio do grego para o latim. Boécio fez comentários sobre algumas obras, especialmente à Lógica de Aristóteles, que foram fundamentais para o posterior desenvolvimento da Escolástica. Além disso, ele ainda adaptou as obras de Platão e Aristóteles, não somente de forma a harmonizá-las entre si, mas também de forma a adaptá-las à doutrina Cristã². Boécio tinha preocupação, nos seus debates teológicos, em buscar o aprofundamento da fé através de uma linguagem acadêmica e intelectual, e isto o fez ficar conhecido como “o último dos antigos e o primeiro dos medievais”³.

¹ P. Boenher, E. Gilson, *História da Filosofia Cristã*, 9ª Edição, Petrópolis:, Editora Vozes, 2004, p.209.

² Cf. Boenher, Gilson, ob. cit., 2004, p. 209-211 e J. Savian Filho, *Introdução geral*. In Boécio, *Escritos (Opuscula Sacra)*, Tradução, introdução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho, São Paulo, Martins Fontes, 2005, p.12-32.

³ Savian Filho, 2005, p.10.

Algumas obras de Boécio influenciaram significativamente a Idade Média e também períodos posteriores, especialmente *De Institutione Musica*. Esta obra serviu de elo entre as teorias musicais gregas e medievais, pois, como afirma Fubini⁴, todos os tratados musicais medievais citam o nome de Boécio, além de repercutirem até o período barroco a sua tripartição musical.

Devido à relevância deste autor no pensamento musical, a minha pesquisa de mestrado⁵, da qual este artigo é um resumo, teve por objetivo expor, de forma geral, o que constitui a estética musical em Boécio, investigando os seguintes pontos: (i) a noção de beleza, (ii) a noção de harmonia, (iii) a música sonora propriamente dita e (iv) sua influência nos afetos humanos. Para tal, foi realizado um estudo e sistematização das ideias relacionadas tanto à música entendida no sentido de harmonia, quanto também ao gênero musical que Boécio classificou como **instrumental**. Para expor sua estética musical, buscou-se salientar os principais conceitos utilizados por Boécio em seu tratado de música, tais como: proporção, consonância, afetos, apreensibilidade, entre outros.

Empregou-se, na realização do meu trabalho, uma pesquisa bibliográfica com análise de conteúdo. Para isto, foram utilizadas as seguintes obras de Boécio: *De Institutione Musica*⁶, *De Consolatione Philosophiae*⁷ e *Institutio Arithmetica*⁸, e os

⁴ E. Fubini, *Música y Estética en la Época Medieval*. Pamplona, EUNSA, 2008, p.27.

⁵ Minha Dissertação de Mestrado em Música, intitulada: *Número, Som e Beleza: A Estética Musical em Boécio*, foi concluída em fevereiro de 2013 pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

⁶ Foram utilizadas duas traduções para a obra *De Institutione Musica (Tratado de Música)* de Boécio. Para o primeiro livro do *Tratado de Música*, foi usada a tradução do latim para o português de Carolina Parizzi Castanheira (C. P. Castanheira, *De Institutione Musica, de Boécio – Livro I: Tradução e Comentários*. 154 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009). Para os demais livros, foi utilizada a tradução do latim para o espanhol de Salvador Villegas Guillén, da Ediciones Clásicas Madrid (2005). Por questões de padronização, ao serem feitas referências a esta obra ao longo do trabalho, será utilizado o título original em latim, *De Institutione Musica*.

⁷ Para a obra *De Consolatione Philosophiae (A Consolação da Filosofia)* de Boécio, foi utilizada a tradução do latim para o português feita por Willian Li, da Editora Martins Fontes (1998). Por questões de padronização, ao serem feitas referências a esta obra ao longo do trabalho, será utilizado o título original em latim, *De Consolatione Philosophiae*.

⁸ Para a obra *Institutio Arithmetica (Fundamentos de Aritmética)* de Boécio, foi utilizada a tradução do latim para o espanhol feita por María Asunción Sánchez Manzano, da Editora

autores Bruyne e Tatarkiewicz como referenciais teóricos, devido à sua relevância no estudo da evolução da estética.

1. Beleza e Harmonia

Boécio não escreveu nenhum tratado específico sobre o **belo**. Porém, pode-se extrair o que ele fala sobre a beleza através de alusões que ele faz ao termo *pulchrum* ‘**belo**’ em duas de suas obras: (i) *Topicorum Aristotelis Interpretatio* (*Interpretação dos Tópicos de Aristóteles*) e (ii) *De Consolatione Philosophiae* (*A Consolação da Filosofia*). Destas duas obras, segundo Bruyne⁹, resultam dois conjuntos de princípios doutrinários: (i) **moral** e (ii) **estético**. O princípio **moral** diz respeito à beleza como parte dos bens exteriores e passageiros, bens que são fugazes, que não estão sob nosso domínio e que, por assim ser, não podem ser a fonte de nossa felicidade plena, pois esta reside somente em Deus, que é o Sumo Bem, a pura Beleza, e o fim último do homem. O princípio **estético** diz respeito a alguns aspectos da beleza, como o brilho, o esplendor, a irradiação, que dependem da visão para serem apreciados. O próprio Bruyne resume esta concepção na seguinte frase: “a beleza é a forma agradável à consciência intuitiva.”¹⁰

O texto *Topicorum Aristotelis Interpretatio* é uma tradução com comentários feitos por Boécio de uma das obras de Aristóteles, chamada *Tópicos*, que trata sobre a arte da dialética. Nesta obra há um trecho (III, 1) que fala sobre a hierarquia dos bens, ou seja, daquelas coisas que se apresentam à nossa eleição e sobre as quais exercemos critérios de escolha. Boécio comenta acerca desses critérios questionando-se sobre quais devem ser utilizados para se escolher um bem e renunciar a outros, chegando à conclusão de que um bem tem preferência de escolha quando suas qualidades abrangem outras que o outro bem, em contraposição, não abrange. Assim, ao avaliar a importância das qualidades **saúde**, **vigor** e **beleza**, conforme explica Bruyne¹¹, Boécio conduz seu critério de escolha a partir da qualidade mais importante e necessária para o corpo humano para a de menos

Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales (2002). Por questões de padronização, ao serem feitas referências a esta obra ao longo do trabalho, será utilizado o título original em latim, *Institutio Arithmetica*.

⁹ E. Bruyne, *Estudios de Estética Medieval: de Boecio a Juan Escoto Erígena*. Vol. 1. Madrid, Gredos, 1958, p.17.

¹⁰ Bruyne, 1958, p.17, tradução nossa.

¹¹ Bruyne, 1958, p.15.

importância e transitória, de tal forma que as qualidades mais importantes a serem eleitas de acordo com sua visão seriam, em primeiro lugar, a saúde; em segundo lugar, o vigor físico; e, em terceiro e último lugar, a beleza. Segundo Bruyne¹², a estética boeciana se encontra em germen neste trecho dos *Tópicos*.

Há dois conceitos abordados por Boécio, encontrados nesse referido trecho comentado por ele: (i) a **noção de harmonia** enquanto equilíbrio entre diferentes elementos (que diz respeito à harmonia **humana**); e (ii) a **noção de beleza** enquanto qualidade física externa de um corpo levando em conta as proporções que o formam. A **saúde** e o **vigor** são qualidades relacionadas ao aspecto **interno** de um corpo, enquanto que a **beleza** é uma qualidade relacionada ao seu aspecto **externo**. A **saúde** e o **vigor** são harmonias internas, ou seja, resultado do equilíbrio e da ordenação entre todos os elementos e funções vitais que compõem um organismo vivo, que só podem ser percebidas através do perfeito funcionamento dos ossos, músculos, órgãos etc. A **beleza**, entretanto, é uma harmonia externa, contida na superfície de um corpo por meio de suas adequadas proporções, podendo ser vista e apreendida pelos olhos e pela inteligência humana. Assim, Boécio, da mesma forma que Aristóteles, apresenta a definição de beleza como “certa proporção dos membros”¹³.

Outra obra em que Boécio faz alusões ao *pulchrum* é em *De Consolatione Philosophiae*. Através de um diálogo tomado com a Filosofia, Boécio faz alusão aos bens efêmeros, à fortuna, à beleza passageira das coisas, refletindo sobre a busca da verdadeira felicidade. Nesta obra Boécio não dá uma definição propriamente dita sobre o **belo**, porém é possível encontrar algumas referências à **beleza** ao longo do texto, enfatizando o caráter transitório das coisas. Isto pode ser percebido quando Boécio diz, por exemplo, que “A beleza raramente permanece sobre a terra: constantemente ela varia. Crer em Fortunas efêmeras é crer em alegrias fugazes. Um decreto eterno foi estabelecido: nada do que o dia vê é definitivo.”¹⁴

¹² Bruyne, 1958, p.14.

¹³ “Pulchritudo autem membrorum quaedam commensuratio videtur esse” (Boécio. *Topicorum Aristotelis Interpretatio*, III, 1 apud Tatarkiewicz, W. *Historia de la estética: II. La estética medieval*. Madrid: Akal, 2007, p.90). Conferir também Aristóteles. *Tópicos*, III, 1, 116b1-20. In *Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas*. Tradução Edson Bini. 2ª Edição, Bauru: EDIPRO, 2010.

¹⁴ Boécio, *De Consolatione Philosophiae*, II, 6.

Além da fugacidade da beleza, nesta obra Boécio também trata sobre o prazer estético que ela proporciona. Para ele, somente é possível experimentar esse prazer devido à debilidade da nossa vista, que limita nossa visão à superfície das coisas.

“se, como diz Aristóteles, os seres humanos tivessem olhos de lince para ultrapassar a superfície das aparências, à vista das vísceras de Alcibíades não achariam eles seu corpo medonho, que no entanto era tão belo na superfície? Por conseguinte, se te acham belo, não é esse um atributo da Natureza, mas do juízo dos olhos que te veem”.

Pode-se ainda perceber ao longo da obra *De Consolatione Philosophiae* que o conceito de beleza, para Boécio, surge também a partir da Beleza Divina, pois Deus, em sua infinita bondade, criou todas as coisas e formou-as segundo Sua imagem¹⁵, que é puramente bela, ordenando a matéria informe e submetendo-a à sua lei, dispersando tudo de forma harmoniosa¹⁶.

Ó tu que governas o universo segundo uma ordem eterna,
Criador da terra e do céu, que num momento da eternidade
Por tua ordem fizeste o tempo marchar pela primeira vez,
O universo gira em torno de teu trono inabalável;
Estranha à inveja egoísta e estéril,
Foi tua bondade apenas, e não algo exterior,
Que te inspirou a ordenar a matéria informe.
Tu te inspiras em todas as coisas no bem supremo que habita em ti.
Do modelo celeste, trazes mentalmente em ti um mundo belo,
Tu, que és pura beleza, lhe dás forma segundo tua imagem

¹⁵Santo Tomás de Aquino explica que “embora em todas as criaturas haja alguma semelhança de Deus, somente na criatura dotada de razão a semelhança de Deus se encontra a modo de imagem; nas outras criaturas ela se encontra a modo de vestígio.” (AQUINO, T. *Suma Teológica: A Criação – O Anjo – O homem*. Volume 2. Parte I. Questões 44-119. São Paulo: Edições Loyola, 2005, q.93, a.6). Quanto a esta parte da *De Consolatione Philosophiae*, Santo Tomás fala que “deve-se dizer que Boécio entende imagem sob a razão de semelhança segundo a qual a obra de arte imita a representação da arte que está na mente do artesão [...] enquanto se considera nela a semelhança de uma natureza, a saber, enquanto todas as coisas se assemelham ao primeiro ente, enquanto são entes; à primeira vida enquanto são entes vivos; à sabedoria suprema enquanto são entes inteligentes.” (AQUINO. *Suma Teológica*, I, q.93, a.2, ad.4).

¹⁶Boécio, *De Consolatione Philosophiae*, III, 18-19.

E descobres de sua perfeição formas perfeitas¹⁷.

Como se pode perceber nas idéias de Boécio, a *harmonia*, entendida no sentido de ordem e equilíbrio entre diferentes elementos, é um constituinte da **beleza**. Por sua vez, para Boécio, assim como para os medievais, a *harmonia*, neste mesmo sentido de ordem e equilíbrio entre diferentes elementos, também assume o sinônimo de **música**. Levando em conta este conceito, em sua obra *De Institutione Musica*, Boécio categorizou a música em três tipos: (i) música *cósmica*, (ii) música *humana* e (iii) música *instrumental*. É possível ainda perceber um outro tipo de harmonia nas entrelinhas de algumas obras de Boécio, que Chamberlain¹⁸ categorizou como um quarto tipo de música, chamando-a de (iv) música *divina*.

Embora Boécio defina as músicas **cósmica**, **humana** e **instrumental** em *De Institutione Musica*, as duas primeiras são melhor abordadas em *De Consolatione Philosophiae*. Quanto à música **instrumental**, esta é tratada com maiores detalhes – matemáticos – em *De Institutione Musica*. Embora Boécio não faça nenhuma descrição explícita à música que Chamberlain chamou de *divina* na sua obra *De Institutione Musica*, curiosamente, algumas referências a ela podem ser achadas tanto em *Institutio Arithmetica* quanto em *De Consolatione Philosophiae*.

A música **cósmica** (ou também chamada de música *mundana* ou música das **esferas**) é a harmonia que ocorre em nível macrocósmico. De acordo com Boécio: “a [música] cósmica é perceptível, sobretudo, pelo que é visto no próprio céu, ou na combinação dos elementos, ou na sucessão de estações.”¹⁹ A música **cósmica**, portanto, diz respeito à harmonia que ocorre na movimentação dos astros no céu, na variação das estações e na combinação dos quatro elementos – terra, ar, fogo, água.

A música **humana** é a harmonia que ocorre no homem, no equilíbrio entre sua razão e sensibilidade, corpo e alma. Boécio não discorre muito sobre este tipo de música em seu tratado de música, porém Bruyne²⁰ aponta dois tipos de harmonia humana tratadas por Boécio: (i) a que se manifesta no corpo, na mescla químico-biológica, anatômica e fisiológica, e na proporção dos membros visíveis; e (ii) a que

¹⁷ Boécio, *De Consolatione Philosophiae*, III, 18.

¹⁸ D. Chamberlain, *Philosophy of Music in the Consolatio of Boethius*. Speculum, Cambridge, v.45, n.1, p.80-97, jan. 1970, p.95.

¹⁹ Boécio, *De Institutione Musica*, I, 2.

²⁰ E. Bruyne, *La estética de la Edad Media*. Madrid, Visor, 2ª Edição, 1994, p.74.

se manifesta na alma do homem, que se dá entre a razão e a sensibilidade. Assim, a harmonia humana resulta da justa adaptação entre o corpo e a alma do homem.

A música **instrumental** é a música sonora propriamente dita, produzida, como diz Boécio, por certos instrumentos que acompanham as canções²¹. E do mesmo modo que o corpo e a alma humana são regidos pelos mesmos princípios que regem a harmonia do universo, a música **instrumental** é também regida segundo estes mesmos princípios, pois explica Bruyne que essa terceira espécie de música é “produzida por instrumentos artificiais segundo os princípios mesmos que regem a música cósmica”²². Essa relação entre a música produzida no cosmos e a música produzida artificialmente por meio de instrumentos pode ser observada na seguinte passagem do tratado de música de Boécio:

“Conta Nicômaco que, em princípio, a música era tão simples que constava de quatro cordas no total, e que essa situação se manteve até Orfeu. Nesse período, a primeira e a quarta corda faziam ressoar a consonância diapason e cada uma das centrais com as extremas, a diatessaron e a diapente, de modo que não havia entre elas nada dissonante. Imitava-se, sem dúvida, a música cósmica, que consta de quatro elementos”²³.

A música **divina** é a harmonia presente na Criação enquanto algo pensado e desejado por Deus, ou seja, refere-se a como a Sabedoria Divina rege ordenadamente todas as criaturas. Uma vez que Deus é quem dá origem a todas as coisas, Ele também é o fim para o qual todas se voltam: “Tu o fazes voltar a ti uma vez purificados. [...] Tu, origem, condutor e guia, eis que vieram ao mesmo tempo o caminho e a chegada.”²⁴

2. Música sonora

A música e a matemática possuem uma estreita relação para Boécio uma vez que, para ele, “a ciência aritmética é anterior à geometria e à música e não envolve

²¹ Boécio, *De Institutione Musica*, I, 1.

²² E. Bruyne, *Historia de la Estética*. Vol 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 402.

²³ Boécio, *De Institutione Musica*, I, 20.

²⁴ Boécio, *De Consolatione Philosophiae*, III, 18.

estas ciências, porém sem ela, as outras se perdem”²⁵. Para ele, todas as coisas são feitas através de uma combinação de números; os números parecem ser a razão da formação de todas as coisas, até mesmo dos fenômenos de ordem cósmica, como a mudança dos quatro elementos em fases do tempo, no movimento dos astros e no deslocamento circular do céu²⁶.

Para Boécio, o estudo dos números e suas relações é fundamental, e em suas teorias relativas à música, os números são considerados o fundamento das suas argumentações. Essa fundamentação numérica que Boécio aplica em suas teorias musicais se torna mais visível quando ele trata das consonâncias. Para explicá-las, ele fala, em um primeiro momento, sobre as classes de desigualdades numéricas, que são cinco: (i) *múltipla*, (ii) *superparticular*, (iii) *superpartiente*, (iv) *múltipla-superparticular*, e (v) *múltipla-superpartiente*. Em segundo lugar, ele considera apenas as três primeiras classes para tratar das consonâncias e dissonâncias, uma vez que as duas últimas são o resultado da combinação das outras. Com efeito, segundo Boécio, as consonâncias só são possíveis às relações numéricas simples que possuem unidade comum, ou seja: à proporção (i) *múltipla*, que respeita a natureza do número crescente ao infinito, e à proporção (ii) *superparticular*, que conserva as propriedades do número que diminui ao infinito. É por este motivo que Boécio considera como consonâncias somente os intervalos de oitava, quinta e quarta. Quanto à terceira classe de desigualdade numérica, a proporção *superpartiente*, Boécio não a considera para tratar das consonâncias uma vez que ela excede a simplicidade numérica²⁷. Em terceiro lugar, Boécio embasa o nome das consonâncias nas relações numéricas que as compõem. Dessa forma, Boécio fornece cinco proporções numéricas que formam as consonâncias. São elas: a proporção dupla, a tripla, a quádrupla, a *sesquialter* e a *sesquitertia*. A proporção dupla equivale ao intervalo de oitava, chamada *diapason*; a proporção tripla equivale ao intervalo de décima segunda, chamada *diapason-et-diapente*, resultado da soma dos intervalos de oitava e de quinta; a proporção quádrupla equivale ao intervalo de duas oitavas, chamada *bis diapason*. O intervalo numérico *sesquialter* (3:2) equivale à quinta, também chamada *diapente*, e o intervalo *sesquitertia* (4:3) equivale à quarta, também chamada *diatessaron*. A teoria das consonâncias e de suas respectivas

²⁵ Boécio., *Institutio Arithmetica*, II, 42, tradução nossa.

²⁶ Boécio., *Institutio Arithmetica*, I, 2.

²⁷ Sobre o múltiplo *superpartiente*, ver Boécio, *Institutio Arithmetica* I, 31. Ver também Boécio, *De Institutione Musica* II, 4; 25-26.

proporções numéricas encontra suas bases no episódio de Pitágoras com os martelos, ao qual Boécio faz referência em seu tratado de música²⁸.

Embora Boécio se utilize de termos matemáticos para definir as consonâncias e dissonâncias musicais, ele também utiliza a percepção sensível para defini-las: “A consonância é a mistura de um som agudo e outro grave, que chega aos ouvidos de forma suave e uniforme. A dissonância é a percussão dos sons misturados entre si, que chegam aos ouvidos de forma áspera e desagradável”²⁹. Na Boécio usa mais esta definição: “se chamam, pois, consonantes as vozes que, unidas, proporcionam sons unidos e suaves; dissonantes, as que não”³⁰. De fato, para Boécio, os sons que formam as consonâncias e dissonâncias são formados entre sons de frequências diferentes, mas, em questão perceptiva, os sons consonantes soam como algo único quando ouvidos, enquanto que os sons dissonantes, não.

Com efeito, pode-se dizer que Boécio leva em consideração tanto o aspecto **psicológico** envolvido na percepção musical quanto o aspecto **objetivo** das relações inteligíveis entre os sons. Para Boécio, não basta que somente os sentidos percebam as consonâncias, mas também a razão deve auxiliar e participar desta apreensão. Boécio considera que as proporções numéricas mais simples são as mais fáceis de serem captadas. É por isto que ele considera como primeira consonância o intervalo de oitava, pois, para ele, até um ouvido desafinado é capaz de reconhecê-la. E ao levar em conta a simplicidade das relações numéricas, Boécio disse que “as primeiras consonâncias são a *diapason*, a *diapente* e a *diatessaron*”³¹, respectivamente, os intervalos de oitava, de quinta e de quarta.

A partir das considerações desenvolvidas na teoria de Boécio acerca das consonâncias é possível apreender um importante princípio da sua estética: há uma concordância entre a simplicidade das relações que regem a ordenação dos elementos musicais, a apreensão auditiva, o juízo da razão e o deleite estético. Ou seja, quanto mais simples são as relações entre os sons, mais fácil de percebê-las e, conseqüentemente, mais deleitosa será a apreensão³².

²⁸ Ver Boécio, *De Institutione Musica*I, 10-11.

²⁹ Boécio, *De Institutione Musica*, I, 8.

³⁰ Boécio, *De Institutione Musica*, V, 6, tradução nossa.

³¹ Boécio. *De Institutione Musica*, IV, 14, tradução nossa.

³² Cf. Bruyne, 1994, p.70.

Além de falar sobre o aspecto matemático dos sons, Boécio ainda aborda, de forma geral, a questão do *ethos* musical, ou seja, da relação que existe entre música e afetos. Em suas especulações, Boécio entende que o ideal para o homem, enquanto criatura racional, é procurar compreender com a inteligência o modo como os sons musicais relacionam-se entre si. Contudo, Boécio não trata a música como uma disciplina meramente especulativa, mas também trata de associá-la diretamente à **moral**. “A música não só está associada à especulação, mas também à moral. Nada é tão típico da humanidade como relaxar-se com modos doces ou tornar-se tenso com os contrários”³³. De fato, Boécio reconhece o efeito deleitoso que os sons podem ter sobre a sensibilidade humana e nisto parece se fundar o aspecto moral da música, já que os modos musicais podem exercer, desta forma, influência sobre o comportamento e sobre as disposições interiores das pessoas das mais diferentes idades.

Segundo Boécio, o modo concreto como se dá essa influência da música no comportamento humano estaria ligado a uma espécie de semelhança entre os movimentos afetivos do homem e as qualidades intrínsecas de uma obra musical, tais como ritmo, melodia, timbre, harmonia etc. Assim, ao reconhecerem um objeto exterior –neste caso, os sons– uma harmonia que é, de certa forma, semelhante àquela que se vê em si mesmo, isto seria causa de deleite para o homem. Teoricamente, aquilo que lhe é mais semelhante ser-lhe-ia também mais agradável. Com efeito, diz Boécio:

“[...] quando nosso interior está coeso e convenientemente ajustado, percebemos o que nos sons está ajustado de forma exata e conveniente e nos deleitamos com isso; também comprovamos que nós mesmos somos regidos pela mesma semelhança. Essa semelhança é, sem dúvida, agradável, e a dessemelhança é odiosa e repulsiva”³⁴.

É por este motivo que o ser humano tem inclinação a escutar espontaneamente doces melodias e canções, sem recusá-las, já que naturalmente tende para aquilo que lhe é agradável. A semelhança produz o deleite e, portanto, a alma tende a ir ao encontro daquilo que reproduz sua harmonia interior. Nisto se funda parcialmente o efeito de agrado ou desagrado que determinados tipos de música costumam causar em pessoas com índoles e comportamentos específicos.

³³ Boécio, *De Institutione Musica*, I, 1.

³⁴ Boécio, *De Institutione Musica*, I, 1.

“Assim, do mesmo modo, surgem as maiores transformações, inclusive nos comportamentos: um ânimo lascivo ou se compraz com modos mais lascivos ou, ao ouvi-los frequentemente, torna-se mole e corrompido; pelo contrário, uma mente mais rude ou tem prazer com modos mais incitados, ou se endurece com eles”³⁵.

Dessa forma, a escuta constante e habitual de um tipo de música, cujos caracteres sejam bastante característicos de um determinado estado afetivo, podem contribuir ou prejudicar as disposições interiores de uma pessoa, seja exacerbando vícios, seja auxiliando na disposição de virtudes. “Quando os ritmos e os modos penetram no ânimo através dos ouvidos, não se pode duvidar que afetam e modelam as mentes da mesma maneira.”³⁶ De modo contrário, os vícios ou virtudes de uma alma podem ser a chave de aproximação ou de afastamento para uma determinada música³⁷.

Conclusões

O pensamento estético-musical de Boécio está fundamentado no número, na proporção e na ordem entre diferentes elementos, e também na apreensão sensível e racional dos sons. Para Boécio, a noção de harmonia enquanto ordem existe tanto para a questão da beleza material quanto para a questão das harmonias e sons musicais.

A noção de beleza para Boécio está relacionada à (i) **Beleza Eterna**, ou seja, Deus, que é o Sumo Bem, a Pura Beleza, a fonte de verdadeira felicidade humana e o fim último do homem; e à (ii) *beleza das criaturas*, composta de três características: **superficialidade**, porque diz respeito ao aspecto exterior das coisas; **efemeridade**, porque diz respeito ao caráter passageiro das coisas vistas e ouvidas; e

³⁵ Boécio, *De Institutione Musica*, I, 1.

³⁶ Boécio, *De Institutione Musica*, I, 1.

³⁷ Autores contemporâneos fazem interessantes considerações acerca dessa questão, como o Pe. Chad Ripperger. Pe. Ripperger é sacerdote católico da Fraternidade Sacerdotal São Pedro. É PhD e escreveu o livro *Introduction to the science of mental health* (2007), no qual dedica um capítulo exclusivo à música, abordando sua influência sobre os afetos humanos sob um ponto de vista filosófico, psicológico e teológico. Suas ideias aproximam-se bastante das ideias expostas por Boécio sobre este assunto.

apreensibilidade, porque a beleza refere-se também à capacidade do homem em captá-la através dos sentidos e da inteligência³⁸.

Boécio utiliza o conceito de música como sinônimo de harmonia, ou seja, no sentido de disposição e regência dos elementos em ordem e equilíbrio. Baseado neste conceito, Boécio considera, três tipos de música: **cósmica, humana e instrumental**. Subjacente às suas ideias haveria, ainda, um quarto tipo de música denominada *divina*, que diz respeito ao modo como Deus governa todas as coisas com ordem e sabedoria³⁹.

Também é possível encontrar princípios estéticos relacionados às consonâncias musicais nas teorias de Boécio. Para ele, a base do som, e por consequência, da música, está fundamentada nos números e nas proporções numéricas. Suas definições de consonância e dissonância levam em conta tanto o aspecto **sensível**, pois a percepção do som é descrita como **agradável** ou **desagradável**, quanto o aspecto **matemático**, pois a apreciação sonora ocorre através da inteligência. Para Boécio, as consonâncias musicais equivalem apenas aos intervalos de quarta, quinta e oitava, chamados, respectivamente, de *diatessaron*, *diapentee* *diapason*⁴⁰.

Em seu tratado de música, Boécio também faz menção aos efeitos psicológicos da música sobre o ser humano. Sobre este tema, os escritos de Boécio manifestam influência clara dos pensadores da Antiguidade, especialmente no que se refere à capacidade que a música possui de representar, de certa forma, as disposições interiores da alma humana através do ritmo, melodia e timbre; e à estreita relação entre estética e moral, já que a música pode influenciar o caráter e o comportamento humano⁴¹.

³⁸ M. C. C. Bergonso, *Número, Som e Beleza: A Estética Musical em Boécio*. 100f. Dissertação (Mestrado em Música) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013, p. 94.

³⁹ *Ibíd.*, p.94-95.

⁴⁰ *Ibíd.*, p.95.

⁴¹ *Ibíd.*, p.95.

A influência do pensamento teológico e filosófico nas transformações arquitetônicas do espaço religioso das catedrais góticas medievais

Ricardo Ferreira Nunes

Fundação Educacional de Ituiutaba – FEIT/UEMG
Faculdade do Triângulo Mineiro - FTM

Introdução

Este estudo pretende demonstrar a relação entre o pensamento Teológico e Filosófico e as transformações Arquitetônicas na construção das catedrais medievais. A partir de uma análise feita em diversas transformações arquitetônicas em Catedrais da Idade Média, pode se perceber que o pensamento teológico desempenhou, junto com a filosofia, um papel central na composição da arquitetura cristã medieval.

Através de um estudo feito, tendo como ponto de partida o nascimento do estilo gótico, serão identificados exemplos de transformações na concepção e execução das construções cristãs medievais, que se fundamentaram em interpretações teológicas. A partir dos ideais do Abade Suger, a quem é atribuída a criação do estilo gótico, observa-se claramente como uma concepção teológica pode produzir sensíveis alterações na composição arquitetônica, mudando mesmo a própria forma de construção.

Com base nos escritos de S. Diniz, identificado com o Pseudo- Dionísio, o Areopagita, texto de teologia mística, o Abade constrói uma teologia da Luz que se manifestou com centralidade nos vitrais das catedrais medievais que serão analisados como principal fonte.

I. A importância do Pseudo-Dionísio

O ponto de partida é o estabelecimento da Abadia de Saint Denis como referência do aparecimento de uma nova ordem expressa na arquitetura, no que diz respeito a construção das grandes catedrais do período compreendido entre os séculos XII e XV. Determinada a importância da Abadia na França daquele

momento, em razão de ser ela o local escolhido pelos reis como necrópole, isso desde o tempo de Dagoberto, e também, segundo se cria, o lugar onde permanecia um antigo tratado, traduzido pelo Abade Hilduíno, atribuído a São Diniz a quem era consagrada a Abadia, o Pseudo Dionísio o Areopagita, Duby identifica a pessoa responsável pelo aparecimento dessa nova ordem, O Abade Suger.

Essa nova ordem baseava-se nos escritos do Areopagita, especialmente na sua visão sobre a hierarquia do Universo, visível e invisível. Suger, Abade de Saint Denis, homem de tremenda importância na França, amigo pessoal do Rei, interpretando as ideias do tratado, propõe uma grande reforma na Abadia, onde sua nova Filosofia fique expressa na construção. Suas ideias criaram uma nova realidade teológica ao estabelecer o conceito “Deus é Luz” que orientou sua grande reforma na arquitetura da Abadia.

Vemos nesse episódio o nascimento do estilo, posteriormente conhecido como “Gótico”, aliás, muitos consideram Suger o pai do “Estilo Gótico”. No entanto, é necessário pensar que o que está sendo focalizado é a Filosofia de Deus como Luz, e não simplesmente o desejo de aplicação de novas técnicas de construir.

A obra de Suger foi uma grande reforma promovida na Abadia, onde a antiga forma românica receberia novas características baseadas nessa sua visão em que predominava a entrada da Luz, que é Deus e que vem do alto para dentro da construção, criando um ambiente translucido onde há uma perfeita interação do homem com Deus.

Os dois estilos coexistiram nos tempos medievos. . Aliás, como afirma Otto Von Simson, este é um tema bastante controverso e mal entendido. É comum o pensamento que o estilo gótico foi o substituto do estilo românico, como se, na linha do tempo, se passasse de um estilo a outro como uma evolução natural de estilos.

Afirma:

“Nenhum outro mal-entendido constituiu maior obstáculo ao nosso entendimento da arquitectura gótica do que a sua interpretação como sendo a consequência <lógica> do Românico, como sendo o desenvolvimento coerente dos princípios estilísticos e métodos técnicos desenvolvidos durante

o período anterior. Em verdade a arquitectura gótica não é a herdeira mas a rival do Românico, crida como sua enfática antítese”¹.

Assim, o estilo é uma manifestação de conceitos filosóficos distintos, não apenas um desenvolvimento. O estilo gótico era uma nova maneira de expressão, manifesta, em primeiro lugar na arquitetura, depois nas diversas concepções artísticas, como pintura, escultura, música e mesmo nos vitrais.

Pode-se dizer então que o estilo gótico começa como uma nova concepção de arquitetura, com características próprias, visando à expressão de um novo conceito simbólico, filosófico e teológico, nascido das concepções contidas no Pseudo Dionísio.

Assim, o novo estilo gótico de arquitetura era o desejo de o homem Suger expressar sua visão de mundo através dos símbolos característicos ao novo tipo de construção.

O estilo gótico tem características, que muitas vezes, são usadas para o reconhecimento e diferenciação de estilos arquitetônicos. Muitos procuram conceituar o Gótico, por aquilo que entendem ser sua principal característica, o uso da forma ogival. Assim, o gótico é o estilo arquitetônico onde se observa o uso abundante das formas ogivais, nas abobadas, nas janelas, nos desenhos nas formas e de fato a reforma de Suger fez aparecer na antiga construção sólida e escura estes elementos.

A literatura medieval expressa o conceito de centro do universo da seguinte maneira: Existe um eixo ligando os diversos estágios, lugares ou degraus do mundo.

O grande poeta cristão da idade média, Dante Alighieri, em sua famosa obra, que veio a tornar-se conhecida com o título *A Divina Comédia*, demonstra exatamente isso. Esta obra descreve a sua busca pelo cume luminoso de uma colina, no qual obteria a contemplação de Deus, demonstra sua visão de uma montanha cósmica que ligava os três andares do mundo: o inferno, o purgatório e o paraíso.

¹ Otto Von Simson, *A Catedral Gótica, origens da arquitetura gótica e o conceito medieval de ordem*, Lisboa, Editorial Presença, 1991, p. 67.

Essas hierarquias e a ideia de Deus como luz foram as que orientaram Suger em sua reforma. Por isso, pode-se dizer que o gótico manifesta esse desejo da arquitetura que tem a característica de apontar sempre para cima, para a majestade, para Deus. A catedral constitui um monte cultural, onde tudo aponta para a majestade, de onde vem a luz, a criação, a vida.

Mas seria esta a marca distintiva daquela reforma? Pois, é possível dizer-se que no Românico também existe a busca em apontar para o alto e mesmo se pode encontrar nele os arcos e ogivas, as abóbadas em cruzaria ou mesmo os arcobotantes, os quais Suger mandou construir em Saint Denis. Tudo isso já estava presente no período pré-gótico.

Segundo Simsom há duas características sem precedente, que são a verdadeira marca distintiva do gótico. O uso da Luz e a relação entre estrutura e aparência². Assim a grande marca da obra de Suger foi o aparecimento dos grandes espaços criados nas paredes para a penetração da Luz. Por esses espaços criados a luz penetrava. Eram neles que se colocavam os vitrais, alguns de mais de treze metros de altura. Os Vitrais marcam, então, as duas características apontadas por Simsom. Por eles a Luz penetra o ambiente e neles a estrutura e aparência ganham significado. Aliás, afirma que era mais que isso, essas aberturas eram “paredes transparentes”.

Logo, pode-se afirmar que a marca distintiva do gótico repousa sobre a figura do vitral. Simsom, afirma ainda “Neste aspecto decisivo, o Gótico pode ser, por conseguinte, descrito como uma arquitetura diáfana, transparente”³. O nome mais importante para a história do estilo gótico é sem dúvida o do Abade Suger. Sua influência foi marcante como abade, sendo conselheiro dos reis Luiz VI e de Luiz VII. Chegou a ser regente da França durante a campanha da Segunda Cruzada. Mas sua importância se deve à sua maior realização, a reforma da Abadia de Saint-Denis, que marca o nascimento do estilo gótico.

A Abadia era um centro de peregrinação importante por se crer que ali estava a tumba de Saint-Denis, ou São Dionísio martirizado no ano 250 d.C, reconhecido por Suger como o Areopagita citado na Bíblia, no livro de Atos dos Apóstolos⁴, e autor

² Simsom, ob.cit., p.27.

³ Simsom, ob.cit., p., 28.

⁴ Atos, 17:34

de um tratado chamado Pseudo-dionísio de onde Suger constrói seu pensamento Teológico e Filosófico.

Essas peregrinações foram importantes para a consecução de recursos para a reforma idealizada por Suger. Seus conceitos sobre arte foram tremendamente influenciados pela obra de Bernardo de Claraval. Bernardo havia se tornado um referencial no que diz respeito à arte religiosa em seu tempo e uma poderosa influência espiritual, talvez, a maior de sua época.

Simsom afirma que a obra de Suger foi aprovada por ele: “A sua reforma, que ele efetuou com prudência e moderação, provocou, em 1127, o entusiástico aplauso de S. Bernardo”⁵.

Segundo Erwin Panofsky⁶ os dois tornaram-se amigos, a ponto de próximo de sua morte, manifestar o desejo contemplar a face de S. Bernardo.

No entanto, essa amizade seja notada na importante reforma que Suger realizou em Saint-Denis, suas idéias, em muitos pontos diferiam das de Bernardo. Bernardo era tremendamente austero, mas Suger valorizava o belo, o ouro, as Pedras preciosas, tinha uma mente tremendamente simbólica. Isso talvez se deva às convicções teológicas de Suger, baseadas nos escritos do Pseudo-Dionísio, o Areopagita. Aliás, a reforma de Suger era entendida por ele como de cunho teológico, isto é, sua teologia era expressa através da sua reforma.

Segundo afirma Panofsky, Suger desejava uma igreja maior para que o maior número de pessoas pudesse estar perto das relíquias de Saint-Denis. Assim, não lhe é injusto o título dado de “Pai do Estilo Gótico” pelos seus biógrafos, como Panofsky.

II. A arquitetura influenciada pelo pensamento teológico e filosófico

A fachada da Basílica de Saint-Denis, idealizada por Suger, serviu de modelo para outras importantes construções em estilo gótico na França, como Chartres, Notre Dame e outras. Na verdade, ela personifica o novo estilo, o gótico. Aos Santos, especialmente a Virgem, eram atribuídos poderes de cura, intercessão em

⁵ Simsom, ob. cit., p.87

⁶ Erwin Panofsky, *Significado nas artes visuais*, S. Paulo, Editora Perspectiva, 2002, p.161.

favor dos pecadores. Pela ajuda dada pelos Santos o homem medieval sentia-se conectado a Deus e a salvo do poder das trevas que o rodeava.

A construção das grandes catedrais medievais proporcionou espaço para o espírito criativo e artístico em diversas áreas como pintura, escultura e outras. Eram centenas de escultores, entalhadores de pedra e madeira, pintores, joalheiros e, com certeza e os mestres vitralistas. Assim, a Fachada das catedrais sofre uma alteração marcante, e passa a incorporar esculturas, entalhes e formas identificando os elementos arquitetônicos ao pensamento teológico e Filosófico. Mais especificamente a respeito dos vitrais Cox cita Suger manifestando o desejo deste em encher a Abadia com radiantes Janelas as quais, segundo ele, serviam a um propósito: “to illumine men’s minds so that they may travel through ligh to na apprehension of God’s ligh”⁷. Para Suger, sua arte era transcendente, capaz de transportar o homem do mundo material para o mundo espiritual.

A Arquitetura românica era marcada por paredes rígidas, com poucas aberturas. Isto era necessário, pois a sustentação do teto da catedral repousava sobre estas paredes. Toda força exercida era descarregada sobre as paredes.

A arquitetura gótica desenvolveu um novo estilo no uso dos “arcobotantes”. Os arcobotantes são uma espécie de meio-arco que transfere a força do peso do teto para pilares laterais chamados contrafortes, possibilitando, tanto o aumento na altura da construção como a abertura de grandes espaços nas paredes. Por esses espaços criados a luz penetra.

A incorporação dos vitrais à construção gótica das catedrais é outra evidente transformação influenciada por conceitos teológicos e filosóficos.

Uma grande alteração aconteceu no deambulatório, do Latim *ambulatorium* “Lugar para andar, deambular”. Uma espécie de corredor interno que acompanha o arco formado pela abside destinado a possibilitar a procissão dos fieis em torno do altar-mor e dá acesso às capelas radiais da abside.

Na construção românica esse espaço era circulado por capelas radiais escuras, destinadas à veneração de santos e relíquias. O espaço para circulação das pessoas

⁷ Tezzie Johnson Cox, *The Christian Message in Stained Glass, Highland Park Presbyterian Church*, Dallas , Texas, Taylor Publishing Company, 1991, p.15.

era restrito. Com a nova maneira de pensar, introduzida pelo abade Suger em Saint Denis, esse espaço foi amplificado, dando a possibilidade de um grande número de pessoas circular em redor do altar. As capelas radiais também foram compostas com espaços para a inserção de vitrais, trazendo assim claridade à aquele ambiente. Tudo isso sob a influência do Pseudo-Dionísio.

O homem medieval idealizava um mundo onde as hostes demoníacas estavam sempre buscando sua destruição. Problemas com as colheitas, doenças e morte eram vistos como ação do demônio. O único lugar onde podiam estar a salvo do mal que envolvia suas vidas era a igreja.

Uma simples olhada na arquitetura de uma catedral vai evidenciar tal fato. A catedral estava externamente decorada de gárgulas, bicas ou canaletas, responsáveis por escoar as águas pluviais dos telhados. As gárgulas eram esculturas colocadas nas extremidades das calhas e que tinham formato monstruoso, animalesco e cumpriam o papel de defender a catedral e afastar o mal. Outras formas de monstros podem ser vistos no exterior das catedrais como a Quimera.

Um exemplo dessa luta pela vida do homem pode ser observado na Catedral de Notre Dame em Paris. Sobre o pórtico central da catedral encontra-se um retrato vivido onde pessoas enfileiradas, de um lado, livres e penitentes, tem a proteção de um anjo, enquanto outras, acorrentadas, estão sendo levadas por um demônio.

Por cima deles uma representação do mundo onde tudo está acontecendo. Um anjo e um demônio têm uma balança nas mãos onde as pessoas são pesadas e enviadas ao paraíso com Deus ou para a danação eterna. No interior da catedral o homem encontrava segurança e ali aprendia como lidar com o mal que o rodeava. As pias batismais que marcam a cerimônia de iniciação na Igreja, muitas vezes, estavam adornadas com esculturas onde o mal era retratado com sendo esmagado pelo poder de Cristo e da Igreja. Dentro da catedral a luz que penetrava o ambiente revelava a Majestade Divina em oposição ao mundo mal que rodeava o homem.

Conclusão

O ambiente medieval é caracterizado, muitas vezes, como um tempo de trevas. Sem discutir-se o mérito das várias posições dadas pelos historiadores sobre esse período, nota-se, curiosamente, que o estilo gótico origina-se da busca pela luz.

O abade Suger de Saint Denis, idealizador do gótico, busca no Areopagita sua inspiração. As catedrais estão no centro da vida medieval, na cultura, na política, na vida social. Talvez, sem injustiças, poder-se-ia dizer que foram elas o principal elemento da vida medieval.

No entanto, não é só através do Pseudo-Dionísio que a arquitetura foi afetada. O pensamento teológico e filosófico pode ser reconhecido nas diversas transformações no correr do tempo, como no caso da transformação do deambulatório.

O fato é que a arquitetura medieval carrega um grande simbolismo em suas manifestações, especialmente por sua centralidade na composição de uma cultura. Assim, a arquitetura desse período constitui-se em um meio didático, o que naturalmente a torna uma fonte de conceitos filosóficos e teológicos que deveriam ser apreendidos pelo cidadão medievo.

El relato del Génesis en el Tapís de la Creación (siglos XI-XII): la transcendencia en la Estética Medieval

Ricardo da Costa
Patricia Grau-Dieckmann
Universidade Federal do Espírito Santo

I. La mujer y los bordados

“A la mujer dijo: – Aumentaré mucho tu sufrimiento en el embarazo; con dolor Darás a luz a los hijos. Tu deseo te Llevará a tu marido, y él se Enseñoreará de ti”, *Génesis* 3, 16.

Imagen 1. “Y Jehovah Dios lo Arrojó del Jardín de Edén, para que labrase la tierra de la que fue tomado. Expulsó, pues, al hombre y puso querubines al oriente del Jardín de Edén, y una espada incandescente que se Movía en toda Dirección, para guardar el camino al árbol de la vida.”, *Génesis* 3, 23-24. *The York Psalter*, c. 1170, iluminación en pergamino, 290 x 185 mm, University Library, Glasgow. Adán y Eva, expulsados del Paraíso, recibieron la maldición del trabajo impuesto por Dios. La escena de la expulsión (arriba) es seguido por otra, en la cuál Adam trabaja en la tierra, mientras Eva queda en casa hilando y cuidando de su hijo.

Paciencia. Dedicación. Amor. Mujer y tejidos, bordados y ropas¹. Conocemos esa cuádruple asociación por lo menos desde la *Odisea*. La imagen es clásica: Penélope teje la alfombra mientras espera el regreso de su marido Ulises. Veinte años. Sin embargo, para la tradición cristiana, desde su expulsión del Paraíso, Eva hila. Es su condición. Forma parte de su naturaleza.

Por eso, en la Edad Media, el arte del bordado era una actividad eminentemente femenina. Campesinas, monjas, reinas y nobles, todas tejían, hilaban. Hay muchos ejemplos documentados. Citamos solamente uno: Edith de Wessex (c. 1025-1075), esposa de Eduardo, *el Confesor* (c. 1003-1066), fue famosa por decorar personalmente la ropa de su rey.

¹ Madeleine Ginsburg (ed.), *The Illustrated History of Textiles*, London, Studio Editions, 1991.

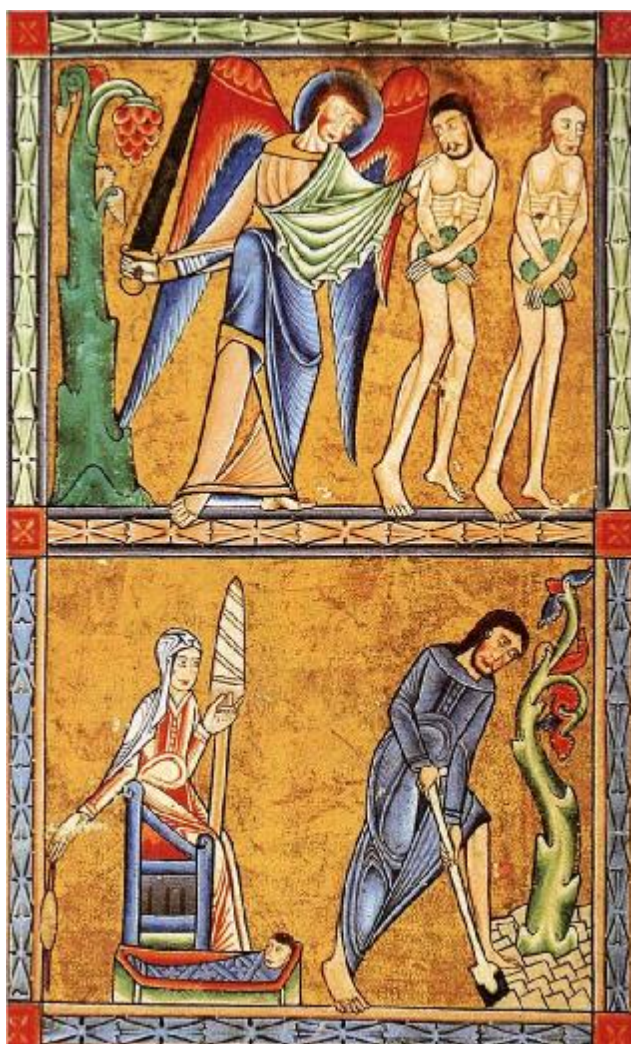


Imagen 1



Imagen 2. *The Queen Mary Psalter* (England, 1310-1320), Royal 2 B VII. Detalle de una miniatura: Adán trabaja en el campo y Eva hila.

Pero ese trabajo siempre estuvo estrechamente asociado a la vida monacal femenina. *Labor espiritual*. En nuestro caso de estudio, debemos imaginar aquellas mujeres en alguna parte de su monasterio, en un taller, un gineceo, acompañadas (o no) por siervas. Manuel Castiñeiras supone que es posible que el *Tapiz de la Creación* haya sido hecho por las monjas benedictinas del monasterio femenino de Sant Daniel (noroeste de Girona) fundado en el siglo XI por Ermesenda de Carcasona (c. 975-1058), condesa consorte de Barcelona, Girona y Osona².

Es una hipótesis posible, pero, para nuestro estudio, no tan necesaria como la de precisar los fundamentos filosóficos y teológicos que basaron las formas y colores del *Tapiz*. Por eso, haremos una investigación artística muy estrechamente asociada

² Manuel Castiñeiras, *El tapiz de la creación*, Girona, Catedral de Girona, s/d.

a la Filosofía, especialmente la corriente *platónico-agustiniana*, pues esa tradición influyó de modo decisivo en la formación de las conciencias teológicas, y en nuestro caso de estudio, artísticas, ya que las líneas del *Tapiz* y sus rasgos teológicos impresos en sus formas tienen, como veremos, ejemplos de las imágenes tomados del Génesis, pero asociados a la obra *De Genesi ad litteram* (*La interpretación literal del Génesis*, c. 401-415), de San Agustín (354-430)³.

II. El Tapiz de la Creación (siglo XI)

II.1. El primer círculo: *Deus est sphaera infinita*

Nuestro análisis debe iniciarse a partir del centro del *Tapiz*. En él, el *Cristo Pantocrátor* – el *Todopoderoso* (παντοκράτωρ), Señor del Universo, del tiempo y del espacio, aquél que realiza *algo esencial*, es decir, quien *sustenta* el Cosmos e irradia Su luz para el mundo lo cria de la nada (*ex nihilo*). Por ese, Él es también *Cosmocrátor* (un recuerdo del emperador bizantino).

Muy joven (algo poco habitual en las representaciones del *Pantocrátor*), imberbe, con largos cabellos, de medio cuerpo y en actitud mayestática, Él está sentado sobre un trono gemado, con un manto (*pallium*) de orla dorada sobre su camisa (un *himation* [ἱμάτιον] decorado con pedrerías en el cuello y la orla), bendiciendo a su creación. Al fondo, la inscripción litúrgica *REX FORTIS* (Rey valeroso). En su mano izquierda, un libro abierto, con el texto S/CS D/S (*Sanctus Deus*).

³ Santo Agostinho, *Comentário ao Gênesis* (trad. Agostinho Belmonte), São Paulo, Paulus, 2005; San Agustín, *Del génesis a la letra* (trad. Lope Cilleruelo, OSA), *Internet*, www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/index2.htm; Marcos Roberto Nunes Costa e Ricardo Evangelista Brandão, “A Teoria da Criação, segundo Santo Agostinho”, *Ágora Filosófica*, Ano 7, n. 1, jan./jun. 2007: 7-26; Alfons Puigarnau, “*Imago Dei* y *Lux mundi* en el siglo XII. La recepción de la Teología de la Luz en la iconografía del Pantocrátor en Catalunya”, tesis doctoral dirigida por Amador Veja, Barcelona, Institut Universitari de Cultura, Universitat Pompeu Fabra, 1999.



Imagen 3. Tapís de la creació (siglo XI)

Tiene cabellos bordados en dos gamas de rojo (más claro y más oscuro) que parecería estar formado por trenzas. Su rostro no presenta la severidad típica del *Pantocrátor* sino que su mirada es benigna, probablemente debido a que la representación de sus ojos, celestes con un enorme iris, dejan ver gran parte del blanco del ojo, lo que lo dota una mirada compasionada. Sus cejas y su larga nariz están formados por un solo trazo y su boca es pequeña. Sus orejas, muy pequeñas, sobresalen entre sus cabellos. Por detrás, un nimbo crucífero enjoyado y resaltado con borde oscuro, rodea su cabeza.



Imagen 4. Cristo Pantocrátor del Tapís de la creació.

Viste camisa clara con adornos de círculos y una capa con borde de oro bordado con pequeñas cruces en diagonal que porta sobre el hombro izquierdo. Su mano derecha hace el gesto de la *oratio*, el gesto del *Maestro* o *filósofo* (descrito por Quintiliano [c. 35-95]) que está por dirigir la palabra, que también significa el gesto de la bendición. Lo hace a la manera occidental, con los dedos índice y mayor levantados, y sosteniendo el anular con el pulgar – los dos dedos simbolizan su doble naturaleza, divina y humana. Un detalle decorativo muy interesante es la línea que atraviesa su antebrazo y se continúa por su mano hasta convertirse en el borde de su dedo índice.

En el *Tapiz*, Él se encuentra dentro de una rueda, de un círculo, que tiene una inscripción: *DIXIT QUOQUE DEUS FIAT LUX ET FACTA EST LUX* – “Y Dios habló: ¡Que se haga la luz! Y la luz se hizo” (*Génesis* I, 3). San Agustín entiende que esa expresión divina, “muy difícil de comprender”, fue un movimiento espiritual hecho en una acción temporal, por un Dios eterno por medio del Verbo coeterno en una criatura espiritual. Es la manifestación de la vida intelectual de Dios, grabada en su mente y razón (*De Genesi ad litteram*, Libro I, cap. IX).

Así, a partir del centro de la creación –Dios mismo– el *Tapiz* propaga el milagro de la existencia del mundo. Las imágenes sugieren la metáfora de la piedra arrojada en un agua quieta y que así produce ondas circulares concéntricas. El pensamiento de Dios fue como la piedra, y las ondas la propia creación.

En ese primer círculo, ocho sectores de diferentes tamaños, ocho escenas del *Génesis*. Una línea vertical divide en dos este círculo exterior y los temas de la mitad superior corresponden a la creación del mundo sin vida y la mitad inferior, al mundo viviente. En la parte superior, el primer día de la creación. Arriba de la cabeza de Dios, de su *mente*, el espíritu divino baja sobre las aguas. Es la paloma nimbada y blanca. Tiene la inscripción *SP(IRITVS) D(E)I FEREBATVR SUP(ER) AQVAS* (“El Espíritu de Dios planeaba sobre las aguas”). “Planeaba” no porque Él estuviese en un lugar específico, sino porque excedía y sobrepujaba a todo con su poder.

La paloma, con el cuerpo blanco y alas extendidas de color marrón claro con franjas más oscuras, no está representada en vuelo sino que tiene sus patas apoyadas sobre la parte inferior del círculo en que se encuentra. Su nimbo, curiosamente, es crucífero, detalle poco común.

Pero antes de proseguir y pasar al segundo círculo, es necesario que observemos un poco la importancia de la *rueda*, del *círculo* para la filosofía tradicional. El círculo y la divinidad. La rueda siempre asociada a la existencia del eterno y la eternidad. Ya Platón (c. 427-347 a. C.), en su *Timeo* (c. 360 a. C.)⁴, obra muy leída

⁴ Platão, *Timeu – Crítias. O segundo Alcibiades. Hípias Menor* (trad. Carlos Alberto Nunes), Pará, Editora Universitária UFPA, 2001.

en la Edad Media (en especial por la Escuela de Chartres⁵), dijo, al respecto de *la forma del universo*:

“Por esta causa y con este razonamiento, lo conformó como un todo perfecto constituido de la totalidad de todos los componentes, que no envejece ni enferma. Le dio una figura conveniente y adecuada. La figura apropiada para el ser vivo que ha de tener en sí a todos los seres vivos, debería ser la que incluye todas las figuras. Por tanto, lo construyó esférico, con la misma distancia del centro a los extremos en todas partes, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, porque consideró muchísimo más bello lo semejante que lo disímil. Por múltiples razones culminó su obra alisando toda la superficie externa del universo” (VI, 33b).

Y también:

“El dios eterno razonó de esta manera acerca del dios que iba a ser cuando hizo su cuerpo no sólo suave y liso sino también en todas partes equidistante del centro, completo, entero de cuerpos enteros. Primero colocó el alma en su centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella. Creó así un mundo circular que gira en círculo, único, solo y aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo. Por todo esto lo engendró como un dios feliz” (VI, 34a).

En la tradición cristiana, el tema de la circularidad, el círculo como figura perfecta empieza con Agustín. En su obra *La dimensión del alma*⁶, el obispo de Hipona desarrolla al respecto de su proximidad con Dios.

“Agustín: – ¿Crees que la figura perfecta pueda ser otra que aquella cuya extremidad equidista por todas partes del centro, al no haber ángulos que

⁵ Ricardo da Costa, ““A verdade é a medida eterna das coisas”: a divindade no Tratado da Obra dos Seis Dias, de Teodorico de Chartres (†c.1155)”, en Adriana Zierer (org.), *Uma viagem pela Idade Média: estudos interdisciplinares*, UFMA, 2010, p. 263-281, *Internet*, www.ricardocosta.com/artigo/verdade-e-medida-eterna-das-coisas-divindade-no-tratado-da-obra-dos-seis-dias-de-teodorico-de

⁶ San Agustín, *La dimensión del alma* (trad. Eusebio Cuevas, OSA), *Internet*, www.augustinus.it/spagnolo/grandezza_anima/index2.htm.

impidan la igualdad y de cuyo medio pueden trazarse líneas iguales a todas las partes extremas?”

“Evodio: – Ya he caído en la cuenta, a mi modo de ver, pues hablas, según creo, de la figura que se engendra por una línea circular, prolongada por un lado hasta tocar con el otro extremo” (cap. XI, 17).

A su vez, *las inteligencias divinas* – los ángeles – tienen sus movimientos en forma circular cuando, unidas a las iluminaciones (la *Belleza*, el *Bien*), circulan al alrededor de ellos. Esa es la grande contribución de la filosofía del Pseudo Dionisio Areopagita (siglos V-VI) al tema del círculo y su relación con la transcendencia (*Sobre los nombres de Dios*, cap. IV, § 8)⁷. Por lo tanto, para los medievales, el mundo del más allá es circular y tiene la circularidad como su movimiento intrínseco. Por eso, el *Tapiz* tiene no uno, sino dos círculos. El primero es Dios mismo, quien filosóficamente es un círculo. Como es principio sin principio, proceso sin variación, fin sin fin, Dios es una *mónada*.

Dios es una mónada que engendra una mónada, y refleja en si mismo una sola llama de amor.

Dios es una esfera infinita (*Deus est sphaera infinita*) cuyo centro se halla en todas las partes y su circunferencia en ninguna (*El libro de los veinticuatro filósofos*, 1 y 2)⁸.

⁷ Dionísio Pseudo-Areopagita, *Dos nomes divinos* (introd., trad. e notas de Bento Silva Santos), São Paulo, Attar Editorial, 2004.

⁸ *El libro de los veinticuatro filósofos* (ed. de Paolo Lucentini. Trad. de Cristina Serna y Jaume Pòrtulas), Madrid, Ediciones Siruela, 2000.

II.2. El segundo círculo: la Creación y el Paraíso



Imagen 5.

El segundo círculo delimita el Paraíso perdido y el mundo del trabajo que recibimos con la pérdida de la inocencia original. En la rueda, la inscripción: *† IN PRINCIPIO CREAVIT D(EU)S CELV(M) ET TERRAM. MARE ET OM(N)IA QVA IN EIS SVNT ET VIDIT D(EU)S CVNCTA QVE FECERAT ET ERANT VALDE BONA* – Al principio, Dios creó el cielo y la tierra, el mar y todo lo que existe en él, y Dios vio todo lo que había hecho y que todo era muy bueno (Gn 1, 1). Dentro de él, escenas de la Creación y del Edén.



Imagen 6.

En su parte superior, el primer día de la creación está representado en cinco escenas. Las tres primeras (siguiendo la numeración de la **imagen 6**): **2**) el descenso del Espíritu Santo en forma de paloma blanca, como ya vimos; **5**) el ángel de las tinieblas (con una antorcha en su mano derecha y el fondo negro representando la oscuridad de las tinieblas) y la inscripción *TENEBRE ERANT SUPER FACIEM ABISSI* (La oscuridad planeaba sobre el abismo), y **6**) el ángel de la luz (con la inscripción *LUX*) y portando otra antorcha.

Esas tres partes superiores del segundo círculo representan los cinco versículos iniciales del *Antiguo Testamento*⁹:

En el principio Creó Dios los cielos y la tierra.

Y la tierra estaba sin orden y vacía. Había tinieblas sobre la faz del océano, y el Espíritu de Dios se Movía sobre la faz de las aguas.

Entonces dijo Dios: “Sea la luz”, y fue la luz.

Dios vio que la luz era buena, y Separó Dios la luz de las tinieblas.

Dios Llamó a la luz Día, y a las tinieblas Llamó Noche. Y fue la tarde y fue la mañana del primer Día.

A su vez, el *ángel de la luz* está nimbado con una curiosa aureola con rayas paralelas claras y oscuras alternadas. Ambas alas están extendidas y también son diferentes. Tiene una antorcha sostenida con su mano izquierda.

Si bien aun no ha sido creada la tierra, ambos ángeles están con los pies bien apoyados, como parados sobre algún sostén. El *ángel de la luz* posee una vestimenta muy rica que presenta muchos pliegues, como si hubiera sido investido para una ceremonia, al estilo de los sacerdotes que se colocan pellizas por encima de sus vestimentas. A esto se agrega una especie de manípulo bordado que le da vuelta por el cuello, el hombro izquierdo y que es sostenido por el ángel con el brazo izquierdo y luego cae hacia abajo.

De hecho, los dos ángeles bordados en el *Tapiz* son interpretaciones artísticas muy libres de la expresión bíblica “el Espíritu de Dios”. Por su parte, Agustín interpreta esos versículos de distintas formas. Por ejemplo, él entiende que debemos comprender la palabra “abismo” como *la naturaleza oscura y sin forma de vida, aún no convertida por el Creador (De Genesi ad litteram, Libro I, cap. I, 3)*. En cuanto a los ángeles y la creación del firmamento y de la luz, el filósofo afirma que todo fue hecho antes en el conocimiento de la mente angélica, y después en la naturaleza del propio firmamento (Libro IV, caps. XXXI-XXXII, 48-50), lo que sugiere que la presencia de los ángeles en la representación de aquella parte del Génesis en el *Tapiz* fue la manera que los obispos u otros teólogos medievales tuvieron de personificar la idea del Espíritu de Dios para las hiladoras

⁹ *La Biblia en Español* (edición Reina-Valera, 1909), *Internet*, www.godonthenet.net/la_biblia/bibletoc.htm, *A Bíblia de Jerusalém*, Petrópolis, Edições Paulinas, 1991.

A continuación, el segundo y cuarto días de la *Creación: 3*) a la izquierda, un círculo, que representa el firmamento (con la inscripción interna *FECIT D[EV]S FIRMAM[EN]TV[M] IN MEDIO AQVARUM* – Hizo Dios un firmamento en medio de las aguas, Gn 1, 6). Las aguas sobre las que descansa el círculo son de otro color, tal vez para indicar el caos; *4*) la separación de las aguas inferiores de las superiores (*VBI DIVITAT D(EV)S AQVAS AB AQVIS* – Dios separó unas aguas de otras), donde hay un círculo con estrellas y un Sol y la Luna (una alusión al cuarto día, Gn, 1-14-19) y un texto: *FIRMAM(EN)TV(M) SOL, LVNA*. El sol tiene una corona de sol y la luna tiene media luna invertida en la cabeza. En el círculo hay estrellas.

La sección inferior del segundo círculo (con tres partes) está dedicada al quinto día: *7*) la creación de los animales que habitan los mares (*MARE*) y los cielos (*VOLATILIA CELI*) (Gn, 1,20). Es interesante que no se representen a los animales terrestres pues éstos ya han sido representados en la escena en que Adán les designa el nombre. Las aves se muestran desplegando sus alas, como en vuelo, y los hay de toda clase de color, e incluso de diversos tamaños, tanto como para mostrar la variedad de la creación. Los animales marítimos, algunos monstruosos, como los dos que se encuentran en los extremos izquierdo y derecho respectivamente, con aletas y dientes, son de todo tipo: hay serpientes, peces, cangrejos y están tratados en una forma más detallada que los otros animales, en especial en cuanto al contorno y los detalles; *8*) la creación de Adán (*ADAM N[ON] INVENIEBATVR SIMILEM SIBI* – Adán no encontró a nadie semejante a él) (Gn 2, 20) y *9*) de Eva (*INMISIT D[OMI]N(V)S SOPORE[M] IN ADA[M] TVLIT UNA[M] DE COSTIS EIVS* – Dios llevó a Adán a un sueño profundo y tomó una de sus costillas, Gn, 2, 21).

Adán, barbado, con el cuerpo articulado en el que se le marcan bíceps, rodillas (con cruces en diagonal) y otros detalles (con el dedo índice de la mano derecha levantado), va señalando y nombrando los animales, todos mamíferos. Se encuentra en un paisaje con lomadas y en la parte inferior hay plantas con flores. Se destacan animales con cuernos, un conejo, un asta y en especial un unicornio rojizo con un inmenso cuerno rojo en un primer plano.

De acuerdo con el filósofo africano, los animales recibieron de Dios los sentidos adecuados para sus respectivos elementos naturales. Pero hay una importante diferencia. Para Agustín, además de ellos se han creado antes que las aves, ¡los peces (*reptiles de almas vivientes*), los cuales están más dotados de memoria que los pájaros! El obispo de Hipona declara haber observado una gran piscina en *Bulla Regia* (noroeste de Túnez) los comportamientos y reacciones de los peces y ha visto

que ellos perciben la presencia humana y aguardan para recibir alimento (Libro III, cap. VIII, 12).

Ese espacio más amplio a los peces en el *Tapiz* proviene de la orden bíblica de bendición, hecho percibido por San Agustín (Libro III, cap. XIII, 21). Del mismo modo, el obispo de Hipona interroga si hay algún significado místico en el hecho de que Adán haya impuesto nombres a las aves y animales terrestres, pero no a los peces. Su respuesta: sencillamente aconteció así, hecho imposible de creer por los frívolos e incrédulos (Libro IX, cap. XII, 20-22).

II.2. El segundo círculo: Adán



Imagen 7.

En cuanto a Adán, en el *Tapiz* él se encuentra en el Edén, en el justo momento de dar nombre a los animales de la tierra. La inscripción subraya su solitud: *ADAM N(ON) INVENIEBATVR SIMILEM SIBI* – Adán no encontró a nadie semejante a él), otra pequeña variación al respecto del pasaje bíblico (“Pero para Adán no se halló ayuda idónea para él”, Gn, 2, 20).

El historiador brasileño Hilário Franco Jr. (1948-) hizo un sugestiva análisis de la imagen del Adán del *Tapiz de la Creación*, y propuso una *interpretación política*: afirmó que los animales frente a Adán representan los distintos grupos sociales del

Occidente medieval y Adán es un sacerdote que simboliza la implantación local de la *Reforma Gregoriana*¹⁰.

A su vez, nuestra lectura, más *comprehensiva*, sigue más *pari passu* los condicionantes teológicos y filosóficos del pensamiento agustiniano, método más acorde al mundo medieval. Para el santo cristiano, Dios ha creado al hombre de tal manera que, incluso con la carne del pecado, él recibió de Dios el poder de capturar y domesticar no solamente los animales del campo y de carga, ni las aves domésticas, sino también las que vuelan libremente, además de los animales feroces, así como impuso en ellos, y de modo admirable, la fuerza de su razón (no de su cuerpo), dominándolos, halagándolos, presionándolos y desnudándolos de sus hábitos salvajes para revestirlos con hábitos humanos (*De Genesi ad litteram*, Libro IX, cap. XIV, 25). Por eso, en el *Tapiz*, todos los animales están sujetos a Adán, ¡y no porque él sea un Adán-sacerdote representante de un grupo social dominador!

II.2. El segundo círculo: Eva



Imagen 8.

¹⁰ Hilário Franco Jr., “O poder da palavra: Adão e os animais na Tapeçaria de Gerona”, *A Eva barbada. Ensaio de mitologia medieval*, São Paulo, EDUSP, 2010: 105-120.

“Y dijo Dios a la mujer: multiplicando multiplicaré tus tristezas y gemidos, en dolor parirás los hijos, hacia tu varón te dirigirás y él tendrá dominio sobre ti. Estas palabras dichas por Dios a la mujer se entienden de modo convenientísimo en sentido figurado y profético [...] Lo que se dijo: Hacia tu varón te dirigirás y él tendrá dominio sobre ti, se ha de investigar de qué modo puede tomarse en sentido literal, porque no se nos permite creer que antes del pecado fue hecha la mujer en otra condición, sino para ser dominada por el hombre y para que sirviéndole estuviera sometida a él. Mas esta primera servidumbre puede ser entendida en sentido figurado, la cual procede más bien de la naturaleza que de un acto de amor”

[...]

“El Apóstol dijo: Servíos mutuamente en caridad, mas no dijo dominaos los unos a los otros. Pueden, sin duda, los esposos servirse mutuamente por la caridad, pero el Apóstol no permite a la mujer que domine al varón. La sentencia de Dios más bien se dio en provecho del varón, y, por lo tanto, el marido mereció dominar a la mujer no en virtud de la naturaleza, sino de la culpa, lo cual, si no se observa, se depravará todavía más la naturaleza y aumentará la culpa” (De Genesi ad litteram, Libro XI, cap. XXXVII, 50).

Que nadie se aborrezca de interpretar esas palabras, advierte Agustín. Su interpretación es: la mujer fue hecha por Dios para generar hijos. Inicialmente, el filósofo discurre a respecto de la posibilidad de la unión santa de la pareja en el Edén y su tálamo puro (pasaje de *Hebreos* 13, 4), ya que podrían generar hijos sin cualquiera ardor de la sensualidad. Y concluye: “Por lo tanto, no encuentro para qué ayuda del hombre fue hecha la mujer, si prescindimos del motivo de dar a luz a los hijos” (*De Genesi ad litteram*, Libro IX, cap. V, 9).

En el *Tapiz*, Eva nace de la costilla de Adán. Hay una inscripción: *INMISIT D(OMI)N(V)S SOPORE(M) IN ADA(M) TVLIT UNA(M) DE COSTIS EIVS* – Una vez Dios llevó a Adán a un sueño profundo, tomó una de sus costillas, un resumen del pasaje bíblico:

“Entonces Jehovah Dios hizo que sobre el hombre cayera un sueño profundo; y mientras dormía, tomó una de sus costillas y cerró la carne en su lugar. Y de la costilla que Jehovah Dios tomó del hombre, hizo una mujer y la trajo al hombre” (Gn, 2, 21-22).

En esta imagen del círculo, Adán, barbado, y con el cabello que le cae sobre los hombros, se encuentra apoyado en el mismo paisaje lomado con plantas en su interior que figura en el nombramiento de los animales. Está dormido. Tiene él su mano derecha sobre su mejilla y sus ojos cerrados, mientras Eva sale de su lado izquierdo. Su sexo está marcado, lo que no sucede en la escena del nombramiento de los animales. También está marcado su ombligo, que no es representado en la escena anterior. Sus costillas están resaltadas y de ellas nace una diminuta Eva con los brazos hacia adelante.

A su alrededor, el Jardín del Edén. Hay una planta con tres ramas y más atrás el *árbol de la ciencia del bien y del mal*, de extraño diseño, que tiene la inscripción (LIGNV[M] POMIFERV[M] – Árbol frutal).

San Agustín tiene una explicación filosófica muy sencilla para la creación de la mujer:

“¿Qué quiere decir el que la mujer haya sido hecha del costado del varón y para él? Concedemos que convino se hiciera esto así para demostrarnos la fuerza de unión que debe existir entre el hombre y la mujer [...] No puede dudarse que estas cosas que fueron hechas como se narran y que no carecen de sentido, fueron hechas para figurar algún evento, y que Dios conocedor de todo colocaba misericordiosamente en sus primeras obras el provecho para generaciones futuras desde el origen del género humano, a fin de que en determinado tiempo estas cosas fueran reveladas y relatadas a sus siervos, ya por una sucesión de hombres, ya por su Espíritu o por el ministerio de los ángeles, dando así un testimonio de las futuras cosas prometidas y un reconocimiento de las que se habían de cumplir” (*De Genesi ad litteram*, Libro IX, cap. XIII, 23).

Conclusión

“Hasta ahora los hombres han ignorado enteramente **el poder del Amor** [...] Voy a intentar daros a conocer el poder del Amor, y queda a vuestro cargo enseñar a los demás lo que aprendáis de mí. Pero es preciso comenzar por [320] decir cuál es la naturaleza del hombre, y las modificaciones que ha sufrido [...] En otro tiempo la naturaleza humana era muy diferente de lo que es hoy [...] **todos los hombres tenían formas redondas**, la espalda y los costados colocados en círculo, cuatro brazos, cuatro piernas, dos fisonomías,

unidas a un **cuello circular** y perfectamente semejantes, una sola cabeza, que reunía estos dos semblantes opuestos entre sí, dos orejas, dos órganos de la generación, y todo lo demás en esta misma proporción (...) Cuando deseaban caminar ligeros, se apoyaban sucesivamente sobre sus ocho miembros, y avanzaban con rapidez mediante un **movimiento circular**, como los que hacen la rueda con los pies al aire [...] De estos principios recibieron su forma y su manera de moverse, que **es esférica**” (negrillas nuestras). Platón, *El banquete o del amor*, 319-320¹¹.

El filósofo alemán Hans-Georg Gadamer (1900-2002) nos recuerda que ese pasaje del *Banquete* de Platón es el paradigma del concepto de **símbolo** – algo a partir del cual se reconoce a alguien¹². En nuestro caso de estudio, es lo que representa el arte para nosotros. Pues esa alegoría al respecto del encuentro de almas y el **poder selectivo de la afinidad** puede ser pensada en la experiencia de lo **Bello** en su sentido artístico. Y la belleza del amor irradia el brillo de su afectuosidad de modo circular, pues su origen –divino– fue circular.

Ese **modo esférico de difusión de la divinidad** está expresado de modo muy claro en el *Tapiz de la Creación*: dos círculos concéntricos a partir de Dios, el primero, el interno, el propio Cristo *Pantocrátor*, el segundo Su creación, tanto cosmológica cuanto paradisiaca. Creación hecha, según Agustín, de una sola vez – aunque en siete días.

Ese es el punto que, a modo de conclusión, deseamos subrayar en la *cosmogonía agustiniana* que parece tener relación con el arte románica del *Tapiz*. El filósofo cristiano, basado en su hermética a partir de un pasaje del Génesis (2, 4-6), defiende la idea que se puede afirmar que aquellos seis días en que Dios creó el mundo se pueden contar por la repetición de un solo día. Y advierte:

“Y cuando oyes que entonces se hicieron todas las cosas al ser hecho el día, comprendas, si puedes, que aquella senaria o septenaria repetición se hizo sin intervalos ni dilaciones temporales. Más si aún tú no puedes comprenderlo,

¹¹ Platón, *El banquete o del amor* (trad. Patricio de Azcárate), *Obras completas de Platón*, Tomo quinto, Madrid, 1871, p. 297-366.

¹² Hans-Georg Gadamer, “13. A atualidade do belo. Arte como jogo, símbolo e festa (1974) [Die Aktualität des Schönen]”, *Hermenêutica da obra de arte*, São Paulo, Martins Fontes, 2010, p. 143-194.

deja estas cosas para que las contemplen otros más capaces, y tú sigue avanzando con la Escritura, que no te abandona en tu debilidad, y que con paso materno anda contigo más lentamente, la cual habla de este modo para reírse de la hinchazón de los soberbios, para atemorizar a los observadores con su profundidad, para saciar a los doctores con la verdad y para alimentar a los niños con su afabilidad” (*De Genesi ad litteram*, Libro V, cap. III, 6).

La creación del mundo fue un *éxtasis circular* de Dios, puro acto de amor expreso en el *Tapiz de la Creación* en las imágenes representadas en las dos ruedas. Dice Agustín: quien no es capaz de comprender ese acto de generosidad, *deje que las contemplen otros más capaces...* Así lo pensaban los medievales¹³.

¹³ Agradecemos a José María Salvador González, de la Universidad Complutense de Madrid, por la lectura de este texto.

Comunicaciones sobre:

Filosofía tardoantigua

Patrística

Filosofía bizantina

Maestros del Alto Medioevo

Filosofías árabe y judía

Escolástica latina

Filosofía bizantina

Filosofía del Renacimiento

Segunda Escolástica

Sobre a providência divina e o destino: Plotino e Orígenes

Sidnei Francisco do Nascimento

Universidade Federal do Maranhão

I. Introdução

Plotino e Orígenes fazem parte do rol de autores conhecidos como os grandes expoentes da filosofia neoplatônica e da teologia cristã. O primeiro reagia, assimilava e transformava a filosofia platônica para explicitar e justificar os conceitos de providência divina e de destino; enquanto o segundo, para elaborar os mesmos conceitos, recorria às passagens das sagradas escrituras e construía exegeses.

Para compreender melhor os temas que serão desenvolvidos neste trabalho devemos, mesmo de maneira sumária, explicar alguns conceitos e seus significados, noções relevantes sem as quais talvez temos algumas dificuldades em entender como esses autores desenvolveram e chegaram a pontos de vista muitos semelhantes a respeito da providência divina e destino. É importante ressaltar que as eventuais aproximações e semelhanças entre ambos acontecerão principalmente porque dialogavam praticamente com os mesmos interlocutores e se debatiam com os mesmos problemas, a saber, por exemplo, se os astros são as causas ou apenas se constituíam como sinais de eventos que viriam acontecer, ou se a nossa liberdade estaria salvaguardada se admitíssemos que a providência divina se mantivesse por toda a eternidade necessariamente.

Devemos retomar o célebre sistema das três hipóstases ou intermediários contido na filosofia de Plotino e procurar explicitá-lo antes de desenvolver os temas a respeito da providência e destino. Admite-se que o mundo seja constituído de unidade e de multiplicidade. O movimento da unidade para multiplicidade e vice-versa deve ser concebido num processo de processão e conversão. Localizada no mundo superior está a ideia de unidade e no mundo inferior a multiplicidade. Quanto mais múltiplo mais distante o homem se mantém dos inteligíveis concebidos como puros; e nesse movimento de dispersão da razão, a qual doa forma à matéria, que por sua vez aparece como singular e diferente.

O mundo está constituído de tal maneira que a desigualdade e diversidade entre os seres não compromete a ordem que reina no universo. Como diz Plotino, o universo está de acordo consigo mesmo ainda que suas partes se encontrem frequentemente em conflito¹. A dispersão da razão proveniente da inteligência contém em potência todos os seres. Dito de outro modo, os intermediários que constituem a filosofia de Plotino estabelecem que o Um resida no mundo superior porque é simples, perfeito; sendo assim, inevitável que seja o princípio de todas as coisas, a fim de que todas elas também existam depois dele². Como uma necessidade secundária, mas ao mesmo tempo em condições de dominar a necessidade, está a Inteligência que não necessita de esforço para produzir outro ser.

Por último, no sentido descendente depois do Um e da Inteligência devido à proximidade e o composto entre a razão e a matéria, está o que Plotino considera como a alma do mundo. Podemos compreendê-la como o universo visível ou o mundo sensível produzido pela inteligência que tende a se dispersar e a se multiplicar para se justapor aos corpos distintos que tenham por função animar. Assim se estabelece entre os intermediários uma hierarquia de seres provenientes do mundo inteligível que inclui a vida dos seres racionais, irracionais, a natureza das plantas e a terra que as engendra, bem como a formação dos astros considerados como deuses devido à regularidade dos movimentos que possuem como “os mais belos e mais puros que a alma humana”³.

Orígenes, por sua vez, está inserido no contexto do cristianismo; portanto, suas justificativas a respeito da relação entre Deus, homem e mundo não ficarão somente na dependência dos inteligíveis puros como em Plotino, mas o teólogo alexandrino recorrerá às sagradas escrituras e àqueles que de alguma maneira pensaram a teologia cristã, como Filon de Alexandria⁴, ou na perspectiva paulina referente à noção de imagem. Como compreender a natureza humana vinculada à imagem que o homem recebeu de Deus desde o princípio? É importante ressaltar a passagem do Gênesis I, 26: *Deus Fez o homem a sua imagem e semelhança*.

¹ Plotino, *Eneida Terceira*. Livro III 2 (47). 16. Tradução de José Antonio Miguez, Buenos Aires, Aguilar, 1973.

² Ibidem, III. 8 (30) 9.

³ Henri Crouzel S.J. *Origène et Plotin – Comparaisons doctrinales*, Paris, Pierre Téqui, p.473, 1991.

⁴ É necessário observar que a expressão “imagem da imagem” encontra uma série de precedentes em Filon de Alexandria.

Segundo uma exegese apropriada, devemos associar a noção de imagem à alma que Deus doou aos homens desde o princípio.

“É necessário observar o lugar que a alma ocupa dentro de uma hierarquia que admite como superior a ideia de Deus; em posição intermediária, o Logos filho de Deus como sua imagem; o Espírito como uma graça de Deus ao Filho; e por último, as almas individuais, pertencentes ao mundo inteligível e sensível, conforme a imagem da imagem de Deus”⁵.

Orígenes desenvolveu exegeses referentes à noção de imagem recorrendo à epístola aos Romanos 8,29:” Por que os que de antemão ele conheceu, esses também predestinou a serem conformes à imagem do seu Filho, a fim de ser ele o primogênito entre muitos irmãos”; e aos Colossenses 1, 15: “Ele é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura”⁶, para consagrar a presciência de Deus e ratificar a liberdade humana corroborando com a ideia de que aqueles que Deus conheceu por antecipação, Ele os predestinou a ser conforme a imagem de seu Filho. Como receptáculo da luz divina, a alma confere humanidade à criatura racional.

A teologia de Orígenes concebe um Deus criador sempre justo, sábio, santo e que representa a luz; logo a seguir o teólogo alexandrino admite a imagem de Cristo imediata de Deus; como a primeira encarnação do Logos, esta imagem estará dentro das criaturas individuais, como ser racional, que representa, por sua vez, o nosso ser interior, invisível, incorporeal, incorruptível e imortal. Por último, como imagem mediata de Deus e imediata de Cristo estão as criaturas individuais dotadas de vontade racional ou de livre-arbítrio com iniciativa de se voltar para o Criador ou Dele se desviar se conduzindo para a animalidade a mais grosseira. Georgios Lekkas em seu livro intitulado *Liberté et Progrès chez Origène* nos diz que “Orígenes está muito mais preocupado em defender a incorruptibilidade e a incorporeidade divina do que negar toda forma de corporeidade ao homem da primeira geração”.⁷ Embora o autor ressalte que esta imagem de Deus se reflita dentro da alma humana ela não é

⁵ S. Nascimento, *Erasmus e Lutero: Distintas Concepções de Livre-arbítrio*, 2006, 230 p. Tese (Doutorado em Filosofia) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

⁶ Bíblia de Jerusalem. Tradução Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Paulus, 2000.

⁷ G. Lekkas, *Liberté et Progrès chez Origène*. Bélgica: Brepols, p. 42, 2001.

nem corpo porque inferior e corruptível e nem está constituída do composto de corpo e alma, mas de uma alma liberada de toda impureza.

II. Plotino: a providência divina e o destino

Trataremos agora de precisar de maneira um pouco mais consistente a relação que Plotino estabelece entre a providência divina e o destino contidos nos tratados das *Eneidas* III 1 (3); III 2 (47) e o III 3 (48). Vale ressaltar que esses temas estão conexos à concepção de alma, de mundo e de responsabilidade pessoal. Nada acontece sem causa, o mundo existe desde sempre, e toda mudança e forma não se realizam ao azar senão conforme a providência.⁸ Para exemplificar qual o lugar que a providência e o destino ocupam em sua cosmologia, Plotino nos fala das coisas que vêm do alto e das coisas inferiores que poderíamos denominar movidas acidentalmente e que engendram o tempo. Pois bem, o que vem do alto poderia ser considerado como providência e o que diz respeito a uma razão distinta da razão universal devemos nomear como destino. No entanto, o que está no alto e as coisas que são inferiores não significam outra coisa senão que os seres são tais e quais como são, isto é, que bastam por si mesmos, já que na verdade todos os seres não são iguais⁹.

Para ratificar a proeminência da providência conjugada à ideia de razão universal ou de ordem universal, bem como a de destino como lugar das diferenças, desigualdades e diversidades entre os seres, apesar dessa aparente desordem Plotino contestará as filosofias de Epicuro, dos estoicos e o fatalismo dos astrólogos porque todas segundo sua opinião não dão margem à liberdade ou à responsabilidade pessoal.

Plotino concordará em parte com os estoicos quando refuta a teoria dos epicuristas e aceita com algumas reservas a tese de um princípio único que entrelaçaria e reuniria todas as coisas¹⁰. Contrário à teoria dos elementos propagada pelos epicuristas, Plotino não admitirá que se produza algo sem causa, pois atribuir um fato causal e fortuito à existência e à ordenação do mundo seria algo verdadeiramente absurdo e próprio de um homem incapaz de pensar e de perceber.¹¹

⁸ *Eneida*, Livro III 2 (47) 13.

⁹ *Ibidem*, III 3 (48) 3.

¹⁰ *Ibidem*, III 1 (3) 7.

¹¹ *Ibidem*, III 2 (47) 1.

Como conceber a regularidade e a ordem do mundo a partir do movimento desordenado dos átomos? Seria difícil imaginar que as ações humanas se manifestassem ao acaso, arrastadas pelos corpos ou dominadas por seus impulsos iguais às coisas inanimadas. E as paixões da alma, a volição, os desejos e os pensamentos? Devemos atribuí-los ao choque aleatório entre os átomos? De que maneira a ordem poderia advir da desordem? E as predições, as artes adivinhatórias, sejam estas como se diz uma espécie de arte¹², como seriam possíveis se a teoria da simpatia universal estivesse comprometida para sempre?

A ordem não provém da desordem, nem a lei nasce da desigualdade, como crê o filósofo¹³. Plotino não admite o movimento desordenado dos elementos, porque concebe a ideia de providência divina conjugada à ideia de ordem que advém da razão universal, que abarca, por sua vez, todas as coisas até as mais ínfimas e produz o que o autor considera como o espetáculo do universo. No âmbito do destino, se tudo acontecesse aleatoriamente, tanto as coisas boas quanto as más, tanto os castigos quanto as recompensas, não poderíamos atribuir à ação voluntária e responsável.

A noção de liberdade se conjuga com a de necessidade? Tudo o que existe no universo se encontraria jogado e fora do lugar como produto da vontade e do poder da providência? O destino poderia se manifestar pela quantidade de possibilidades aleatórias que a providência nos oferece? Plotino, diferentemente de Epicuro, admite que o universo seja um ser animado e único dotado de inteligência e ordem por meio das quais foi formado. A alma deve entrelaçar todas as coisas como causa soberana, livre e independente da causa cósmica; ela deve entrelaçar todas ao mesmo tempo sem que para isso tenha de haver saído de uma semente como todas as demais, dada a sua condição de causa primeira¹⁴.

Sendo assim, Plotino concordaria com a filosofia dos estoicos, mas não completamente. Ele aceita a ideia de que o universo seja constituído por uma trama na qual estão envolvidas tanto a alma do universo como uma alma inferior submetida ao corpo, e que o movimento dos astros, a localização geográfica onde vivem determinados povos, como a diferença entre os lugares muito quentes, úmidos, frios, temperados determinam, por sua vez, costumes, cores, tamanhos e

¹² *Eneida*, III 1 (3) 3.

¹³ *Ibidem*, III 2 (47) 4. Nesse caso Plotino se refere a Epicuro.

¹⁴ *Ibidem*, III 1 (3) 8.

culturas diferentes. Mas a semelhança entre Plotino e os estoicos param por aqui quando o primeiro se pergunta como seria possível explicar as disposições de caráter ou tendências e temperamentos já que são produzidos por esta mesma rede de causalidades. Que outra causa poderia ser substituída que não fosse nenhum desses fatores externos sem recorrer ao movimento sem causa e aleatório dos elementos como admitia Epicuro?

Quando a alma toma para si como guia a razão pura e simples que lhe pertence, seus impulsos dependem de nós e, portanto, são voluntárias não só nossas próprias ações como também nossos temperamentos e disposições de caráter. Assim poderíamos explicar todas as diferenças entre os homens e porque alguns são bons e outros maus, justos e injustos. Plotino nos propõe duas causas de naturezas diferentes. Em primeiro lugar existem coisas que são produzidas pelas almas; e em segundo lugar que existem outras coisas produzidas por outras causas que rodeiam aquelas¹⁵. As primeiras coisas que são produzidas pela alma dizem respeito a nós mesmos em conformidade com a razão universal e as razões seminais contidas que animam a matéria. Assim, obedecer à reta razão não seria outra coisa que não obedecer a nós mesmos. O princípio produtor do movimento não é diferente da parte que o recebe¹⁶. As outras coisas a que se refere Plotino, produzidas por outras causas que nos rodeiam, dizem respeito ao conjunto de causas que, somadas umas as outras, determinam as mudanças no universo que nos envolve e, ao mesmo tempo, tudo o que nele existe. A primeira causa apareceria como um princípio diretor que não é estranho à providência universal porque ao mesmo tempo nos pertence e nos constitui como seres responsáveis. A segunda se refere ao somatório de causas exteriores que organiza o universo e o torna perfeito.

Plotino também refutará o fatalismo dos astrólogos e não conceberá que os astros sejam causas senão sinais dos acontecimentos futuros, embora considere que eles sejam superiores à natureza humana. Ele partirá do mesmo princípio de analogia utilizado antes para rejeitar a necessidade contida na filosofia dos estoicos. A natureza universal, exterior à natureza humana, não possui a capacidade de determinar nossas tendências, bem como nossas disposições de caráter. Assim sendo, Plotino nos diz que pelo movimento dos astros é possível prever os eventos naturais que ocorrem em nossa volta, mas seria impossível prever nossos impulsos pelo movimento dos astros. Embora os astros sejam mais puros e mais belos que a

¹⁵ *Eneida*, Livro III 1 (3) 10.

¹⁶ *Idem*, 4.

natureza humana, semelhantes aos deuses pela regularidade que possuem e superiores aos homens em inteligência, mesmo assim não conhecem as coisas humanas. Esse universo visível como a imagem do mundo inteligível que ordena e orna o universo e que por analogia favorece o adivinho que faz predições é incapaz de determinar o que é próprio à natureza humana.

III. Orígenes: a providência divina e o destino

Seguirei a sugestão de Basílio de Cesareia e Gregório de Nacianceno quando reproduziram quatro problemas enunciados e tratados por Orígenes referentes ao destino. O teólogo alexandrino ressaltava a incompatibilidade entre a astrologia e o cristianismo quando desenvolveu uma interpretação em favor da fé cristã e toda economia divina extraída da citação do Gênesis I, 14: *E que eles sirvam de sinais para as estações, os dias e os anos*. Os quatro problemas derivados do enunciado que Orígenes desenvolve a respeito do fatalismo dos astrólogos são os seguintes:

- 1º. Como a nossa liberdade está salvaguardada se Deus conhece tudo por toda eternidade?
- 2º. Como os astros não são agentes dos acontecimentos, mas sinais?
- 3º. Os homens não podem ter um conhecimento preciso dos sinais, mas só as potências superiores ao homem.
- 4º. Por que as potências conhecem os sinais celestes?

Orígenes dizia que os luzeiros são os sinais provenientes do sol, da lua e das estrelas e que somente as potências têm condições de decifrá-los. Qual o significado dessa exegese no contexto da antiguidade tardia onde se debatiam questões referentes à presciência dos astros e à infinita sabedoria de Deus? Para Orígenes os astros não são as causas, mas sinais dos acontecimentos futuros. Só as potências tutelares são capazes de ler os sinais dos astros e preverem o futuro. Vivia-se numa atmosfera de descrenças e desesperanças, e ao mesmo tempo se procuravam respostas satisfatórias a respeito da salvação das almas. Diante de momentos de infortúnios, de crise social e política, de corrupção moral, crescia ainda mais a preocupação com o futuro.

“A ruína das cidades antigas, as lutas interiores, as conquistas colocam um termo à concepção de uma sociedade de dimensão reduzida onde cada um deve tomar sua parte de responsabilidade. Ao mesmo tempo em que cresce o império, se vê nascer com muitos indivíduos o medo de ser abandonado a um

destino insondável e poderoso que rege o curso do mundo. Os homens são joguetes deste destino”¹⁷.

Para tratar do primeiro problema, a saber, se Deus conhece tudo por toda a eternidade, Orígenes nos remete ao tema da presciência divina. Se Deus conhece tudo por antecipação não seria o suficiente para se introduzir a necessidade no curso dos acontecimentos? Mas se assim o fosse a presciência não se manifestaria como um determinismo universal, que representaria por sua vez a supressão radical de nossa liberdade e também do louvor e da condenação assim como das atividades louváveis ou repreensíveis? Orígenes nos propõe essas questões como se ele estivesse respondendo àqueles incrédulos que não acreditavam na compatibilidade entre a liberdade das ações humanas e sua imprevisibilidade e a necessidade da presciência divina que submeteria tudo ao destino inexorável.

O teólogo alexandrino considera a presciência divina como um conhecimento intelectual dos acontecimentos futuros. Não é esse conhecimento intelectual e divino que determina o que virá acontecer, mas o que acontecerá é que determinará efetivamente o que Deus conheceu por antecipação. Conhecendo o agente da ação, sua malícia ou sua predisposição para o bem Deus sabe qual dos possíveis irá se realizar. Portanto, a responsabilidade e as consequências de nossas ações e decisões não estão em Deus, mas principalmente no agente da ação. Orígenes desenvolve o que ele considera como uma proposição paradoxal ainda que verdadeira: o acontecimento futuro é a causa da presciência que lhe concerne. Com efeito, não é por que foi conhecido que um acontecimento aconteça, mas é porque ele devia acontecer que ele foi conhecido¹⁸.

A presciência de Deus não submete à necessidade os acontecimentos conhecidos antecipadamente. Para ratificar a infalível presciência divina, Orígenes nos diz que Deus sabe antecipadamente quais acontecimentos são possíveis de acontecer. O teólogo alexandrino admite que o conhecimento dos possíveis abranja os acontecimentos que serão suscetíveis de se produzirem ou não e propõe o tema da presciência divina como o conhecimento dos possíveis. Assim os acontecimentos que se produzem seriam possíveis de não se produzirem e aqueles que não aconteceram poderiam acontecer, isto é, tanto num caso como no outro Deus saberia

¹⁷ Origène, *Philocalie 21 – 27 Sur le Libre Arbitre*. Tradução de Éric Junod. Paris: Du Cerf, p. 37, 1976.

¹⁸ Ibidem, p.157.

infalivelmente qual deles seriam mais suscetíveis de se produzirem. A traição de Judas, por exemplo, é um possível com sua fidelidade. Judas traiu, mas poderia não ter traído se não fosse levado pela sua própria malícia. Como Deus o conhecia, por esse motivo sabia qual dos possíveis iria se realizar.

Deus ordena todas as coisas no mundo de maneira benéfica. A presciência divina ou a simpatia universal como chamavam os estóicos pressupõem o encadeamento de causas ao qual a conduta humana está submetida. Isso quer dizer que nossas ações dependem de outras que não dependem de nós, mas que mesmo assim nos envolvem e nos conduzem a situações imprevisíveis. Apesar dessa rede de causalidades a que estamos submetidos, nossa liberdade está salvaguardada. Orígenes admite que haja “noções comuns” que os estoicos diziam que se desenvolvem com a idade e experiência dentro da alma humana e que, graças a esse “conhecimento natural” do bem e à exortação da escritura, o homem pode escolher e procurar a verdade.¹⁹ Nesse mundo ordenado pelas causas antecedentes há a prevalência da vontade, que orientada em direção ao bem preserva a liberdade do homem e a presciência de Deus.

O segundo problema se refere à resistência de Orígenes frente à pretensão da astrologia em querer predizer o futuro e à do astrólogo em acreditar que tenha a ciência para ler a configuração dos astros. Primeiro que os astros não são as causas, mas somente sinais que anunciam os acontecimentos futuros. E segundo que só as potências podem ler os sinais dos acontecimentos futuros sem destruir a nossa liberdade. Quando observamos que Orígenes admite que exista no universo uma rede de causalidades na qual a conduta humana está envolvida se entende melhor porque ele não descarta inteiramente a astrologia como ciência. No entanto, o teólogo alexandrino pretende reduzir ao máximo a prepotência daqueles que acreditam que podem falar do passado do presente e do futuro, porque se consideram capazes de entender os sinais que os astros anunciam. Justifica-se a arrogância dos astrólogos porque somente as potências tutelares concebidas como anjos ou até mesmo como aqueles bem-aventurados têm a capacidade de perceber e ler os sinais inscritos no céu como no livro de Deus. Conceber os astros como causas eficientes do que nos acontece seria o mesmo que desmerecer a inteligência de Deus ou a providência divina.

¹⁹ Ibidem, p. 161.

Orígenes refuta o fatalismo dos astrólogos de duas maneiras, primeiro porque considera o fatalismo da astrologia insuficiente, pois os acontecimentos passados não podem ser preditos pela configuração dos astros de hoje; a causa é anterior ao que é produzido e jamais ao contrário; assim, como os astros pela configuração atual teriam produzido ou influenciado os acontecimentos do passado? Como os acontecimentos anteriores à configuração poderiam ser preditos? Os astros não podem ser as causas eficientes dos acontecimentos que já foram produzidos. E depois diz que está fora de propósito conhecer o destino de um homem a partir da conjugação de um grande número de horóscopos. Ele se perguntava como é possível saber o destino de tal pessoa pela configuração de tantas outras, por exemplo, como saber o que diz o horóscopo de tal homem a partir do horóscopo do irmão, da irmã, do pai, da mãe, da esposa, dos filhos, dos domésticos, dos amigos, como é possível separar e dizer que a configuração de tal homem produziu tais outros acontecimentos enquanto dos outros ele não os produziu, mas somente os anunciou. Orígenes nos diz que se não concebermos os astros como sinais e sim como agentes dos acontecimentos futuros não poderemos estabelecer qualquer coisa de verdadeiro a esse respeito.

O terceiro problema consiste na pretensão dos astrólogos em adequar a hora exata do nascimento com a configuração dos astros desejada para aquele momento. Orígenes procurará justificar a ignorância da astrologia frente à incapacidade daqueles que procuram observar o céu com a precisão desejada. Para criticar os que acreditavam ser possível indicar os acontecimentos futuros pela influência astral, Orígenes se utilizará das doutrinas elaboradas pelos astrônomos de seu tempo. Ele se oporá à astrologia com conhecimento de causa e criticará os tiradores de horóscopo recorrendo à lei da astronomia. Em sua opinião, os que tiram horóscopos são incapazes de determinar o instante preciso do nascimento e vinculá-lo aos sinais do zodíaco naquele exato instante.

Orígenes recorrerá ao teorema da precessão dos equinócios²⁰ para demonstrar o caráter fictício da astrologia por querer determinar a posição exata dos planetas com relação às estrelas pretendidas como fixas que formam os sinais do Zodíaco. Ele dirá que os homens não podem ter o conhecimento preciso dos sinais, mas só as

²⁰ As estrelas fixas têm um movimento de conjunto que se compõe de duas rotações, a rotação diurna de início, depois uma rotação uniforme, do Ocidente para o Oriente, em torno de um eixo normal ou plano de eclíptica. Esta lei é de uma grande importância em astronomia visto que afeta a definição da duração de um ano.

potências superiores. Nesse momento Orígenes deixa de criticar a astrologia como uma ciência que pretende possuir o conhecimento dos sinais celestes reservado às potências para recorrer às sagradas escrituras e demonstrar suas teses contra a astrologia por meio de uma exegese apropriada. O teólogo alexandrino recorre à citação do profeta: “Estás cansada de tuas inúmeras consultas; apresentem-se, pois, e te salvem aqueles que praticam a astrologia, que observam as estrelas, que te dão a conhecer de mês em mês o que há de sobrevir-te”²¹. Orígenes nos diz que graças a um espírito superior à natureza humana, as potências tutelares ensinam as realidades secretas não humanamente, mas divinamente. Somente os anjos e os bem-aventurados podem nos dizer sobre “o começo, o meio e o fim dos tempos, a alteração dos solstícios, as mudanças de estações, os ciclos do ano, a posição dos astros...”²². Conclui-se que “essas previsões não podem ser feitas por homens ou através dos homens, mas pelo espírito que anuncia com clareza, conforme a vontade de Deus, os desejos divinos”²³.

A última questão derivada da exegese desenvolvida por Orígenes referente à passagem do Gênesis I, 14: “que as luminárias sirvam de sinais” pretende explicitar porque somente as potências conhecem os sinais celestes. Questão muito debatida e em grande medida comprometida por pessoas muito curiosas²⁴. No entanto, nesse momento do debate reaparece o tema da providência divina que o teólogo alexandrino associa à noção de inteligência divina. Presciência, inteligência, onisciência e onipresença são propriedades da divindade. Essa providência na medida em que incide em todas as coisas detém ao mesmo tempo o conhecimento de tudo o que virá acontecer. Orígenes nos adverte que a certeza de que nada pode escapar a inteligência de Deus não pode advir da demonstração, mas principalmente da fé.

O teólogo alexandrino confere a Deus o atributo do *nous* e ao mesmo tempo aquele de unidade, simplicidade, transcendência e incorporeidade para demonstrar a incomparável superioridade de Deus sobre a criatura. Localizadas num lugar

²¹ Is. 47, 13.

²² Sb.7, 18-19.

²³ Origène, *Philocalie 21 – 27 Sur le Libre Arbitre*. Tradução de Éric Junod. Paris: Du Cerf, p. 197, 1976.

²⁴ É importante ressaltar o caráter supérfluo, ultrapassado, ilegítimo, e mesmo sacrílego da palavra *curiositas* ou *curiosus* no contexto da discussão contra os astrólogos. Orígenes nos diz que essa curiosidade é ímpia porque nos remete a atividades mágicas e encantatórias.

intermediário acima dos homens e abaixo de Deus estão as potências tutelares, isto é, anjos, espíritos litúrgicos, almas santas liberadas da ligação com o presente, servidores de Deus que podem ler corretamente a configuração dos astros como letras e caracteres compostos pelo movimento do céu.

Nada está alheio ao poder da providência divina e à superioridade dos anjos servidores de Deus, nem mesmo o destino dos homens. Suas ações estão envolvidas de tal maneira pelo poder da providência, que nada do que possamos fazer será estranho à inteligência divina ou escapará à onisciência das potências tutelares. Mesmo assim, quando o homem age por sua própria escolha, o destino lhe pertence e depende de suas deliberações. Por uma escolha disciplinada realizaremos atos agradáveis a Deus, não sem o socorro dos anjos ou das escrituras divinas; no entanto, por uma escolha indisciplinada, ao contrário, pecaremos. A providência divina que evolve as potências tutelares, que por sua vez incidem sobre o destino dos homens, não retira deles a livre iniciativa da vontade, o louvor ou a condenação de suas ações justas ou vis. O destino ao mesmo tempo em que está envolvido pela providência divina pertence ao homem, como consequência de suas escolhas. Assim ele decidirá a respeito de sua própria vida, de se manter próximo ou distante da paternidade universal de Deus.

III – Conclusão

O destino dos homens pertence ao mesmo tempo a Deus e aos próprios homens. A presciência divina e a responsabilidade pessoal, bem como a imprevisibilidade das ações humanas, estão preservadas. Tudo está envolvido numa trama universal associada à rede de causalidades. A manifestação dos fenômenos muito regulares que acontecem na natureza justificará a ciência dos augúrios ou a arte da adivinhação. Plotino e Orígenes concordam com a tese de que exista uma conexão entre as causas naturais que determinam por sua vez diferentes regiões ou etnias; no entanto, ambos se opõem à fatalidade, isto é, à onipotência da providência em produzir nossas disposições de caráter. Com alguma técnica e habilidade os augúrios, bem como os astrólogos, prevêem o futuro, mas seriam incapazes de prever os sentimentos humanos.

Para Orígenes, somente Deus conhece a natureza humana e apenas as potências podem ler os sinais que os astros, como os luzeiros no céu, sinalizam. Para Plotino a dispersão da razão na alma do mundo proveniente da inteligência produz a diversidade e a singularidade entre os seres. Tanto num caso como no outro o

destino está contido na providência e se justificaria a afirmação de que o destino dos homens só a Deus pertence. No entanto, o curso dos acontecimentos, a maneira como cada um irá conduzir a vida, faz com que ao mesmo tempo, o destino seja algo diferente da providência divina e pertença à natureza humana devido às vontades, às idiossincrasias, às escolhas e à maneira como nos inserimos no mundo.

¿Por qué el Pseudo Dionisio no sistematizó una antropología?

Fernando David Lima

Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca

Introducción

En este trabajo intentaremos explicar por qué, en todo el *Corpus Dionysiacum*, no aparece ninguna antropología sistematizada¹. El hombre, que debiera ser el eje, o al menos un aspecto central del pensamiento del Pseudo Dionisio, es tratado sólo de manera esporádica en sus distintas obras. De modo que proponerse trazar la antropología de este autor es, por un lado, dificultoso, ya que implica hacer rastreos en unas cuantas páginas salteadas; y por otro lado, es sencillo, porque no es mucho, en definitiva, lo que dedica al hombre, en comparación con otros problemas.

Lo cierto es que uno esperaría, en un pensamiento como el dionisiaco, un tratamiento detenido sobre el hombre, planteado para considerar su naturaleza y su relación con los temas capitales de su obra: las jerarquías celeste y eclesiástica, y las teologías afirmativa y negativa. Sin embargo, esto no ocurre, y el lector sospecha que no es que el Pseudo Dionisio no haya pretendido, sino que ni siquiera hubiera podido establecer un estudio sistemático sobre el hombre. Pero, en este caso, ¿cuál o cuáles son las razones que le impedirían lograr ese cometido? Nuestro propósito estriba en dar una explicación sobre por qué no existe en nuestro autor una antropología desarrollada con detenimiento.

El presente trabajo se divide en dos partes. En la primera analizaremos ciertas generalidades del pensamiento de nuestro autor. Abordaremos principalmente la vinculación que existe entre la naturaleza del hombre y uno de los temas centrales de sus especulaciones: la noción de “jerarquía”. Atenderemos también la relación entre el hombre y Cristo, a quien nuestro autor concibe como el Verbo en cuerpo humano. En la segunda parte nos remitiremos continuamente a lo presentado en la primera, encontrando en ella los elementos que podrían darnos explicaciones plausibles de

¹ Es discutible si existieron o no las obras con las que hoy no contamos y que son nombradas por el mismo Pseudo Dionisio. Así, asumiremos que integran el “*Corpus*” sólo las obras que nos han llegado.

por qué está ausente del *Corpus Dionysiacum* toda antropología suficientemente planteada.

I)

A) El hombre: cuerpo y alma

Intentar definir al hombre desde la perspectiva dionisiaca representa ya un problema, si buscamos para ello atenernos a expresiones literales. No existe ninguna definición *stricto sensu* en la que el Pseudo Dionisio explique qué entiende por “hombre”². De todas formas, sabemos que para él el hombre consta de alma y cuerpo, siendo superior la primera en distintos sentidos. Pero, en tanto criatura de Dios, todo lo que es, es bueno, siempre y cuando se disponga hacia su Creador. El cuerpo no es malo en sí. En D. N. 4,27 se halla la razón, emparentada con el cúmulo de reflexiones acerca de la no sustancialidad del mal. Para nuestro autor, el cuerpo humano participa, como todo, de la Belleza de la Tearquía; ahora bien:

“Desaparecería por completo el cuerpo si hermosura, forma y orden también se destruyesen por completo”³.

Entonces, el cuerpo no puede ser malo en sí. Pero aún más: no es el responsable de que el alma se desvíe del Bien. Leemos:

“También es obvio que el cuerpo no es causa del mal en el alma. El mal, para actuar, no necesita estar pegado a un cuerpo, como está claro en el caso de los demonios”⁴.

² La referencia más importante se encuentra en *H. C.* 329C/332A, donde se nombran sus caracteres peculiares (inteligencia, mirar hacia lo alto, superior a los animales, cuerpo, libertad, entre otras) pero no se los explica con detenimiento, sino que se presentan para proseguir luego a explicar el simbolismo del cuerpo humano en relación con el mundo angélico. Desde ahora, cuando citemos al Pseudo Dionisio seguiremos la traducción de la edición de sus *Obras completas* de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990.

³ *D. N.* 728D.

⁴ *Ibid.*

En el caso puntual del hombre, fue el alma misma la que cayó ante la tentación del demonio. Cuando el Pseudo Dionisio explica dicha caída, habla de la necesidad (*anóetos*) del alma:

“Desde el principio, la naturaleza humana perdió los dones con que Dios la había enriquecido. Se dejó llevar por múltiples pasiones y terminó en muerte destructora”⁵.

Es evidente que el error no es corporal.

Con esta caída hacia la multiplicidad, el hombre se ha alejado de la Tearquía. Existe una serie de pasajes en que nuestro autor indica que la multiplicidad, en todo sentido, está más alejada de Dios que la unidad. El hombre, caído en lo múltiple, no está ejerciendo su actividad (*enérgeia*) propia, sino que permanece inactivo, o sea, enajenado de aquello para lo que fue creado.

El alma se constituye como la parte superior del hombre, fundamentalmente porque en ella habita la racionalidad, que nos permite un mayor acercamiento a lo más elevado y próximo a la unidad. La razón discursiva (*diánoia*) nos vincula a los conocimientos sobre lo sensible, pero también, y esto es más importante aún, nos permite la ciencia (*epistéme*) sobre lo inteligible.

B) El puesto del hombre en la Creación

Todos los seres buscan, en la medida de sus posibilidades, a Dios. El hombre ocupa un lugar relativamente elevado en la Creación. El cuerpo lo mantiene fuertemente ligado al mundo material. Sin embargo, por ser una criatura dotada de alma, cuenta con una razón que puede dirigirse hacia lo superior. Así, leemos:

“Todo tiende a ella (la Bondad, es decir, Dios) como a su fuente, su objetivo y centro de unidad. El Bien, como dice la Escritura, creó todas las cosas y es en definitiva la Causa perfecta. ‘En ella todas subsisten’ (Col 1,17) [...] Todo retorna al Bien como a su fin. Todas las cosas lo desean: por el conocimiento, las espirituales y dotadas de razón; por la sensación, las dotadas de sensibilidad; por el movimiento innato del apetito vital, las que no sienten.

⁵ E. H. 440C.

Las que carecen de vida y solamente existen propenden a la participación de la esencia...”⁶.

Tenemos, así, a los ángeles (con su conocimiento intelectual), a los hombres (con su modo de conocimiento racional), a los animales, las plantas y los seres inanimados. El trazado de esta jerarquía ontológica prueba que los primeros seres, con respecto a los inmediatos subsiguientes, están un paso más cerca de Dios, y así se establece la relación entre todos los miembros de la escala. Dice el Pseudo Dionisio:

“La realidad es que las inteligencias divinas [...] desean y apetecen el Bien-Hermosura más que los otros seres. Más próximos al Bien, participan y reciben de Él mayores dones. De modo semejante, los seres racionales aventajan a los sensitivos simplemente porque gozan de razón. A su vez, éstos aventajan a los meros vivientes por el hecho de tener sentidos. Y los vivientes, por su vida, a los demás que no la tienen. Pues, a mi parecer, esta es la verdad. Las cosas, cuanto más participen de la infinita generosidad de Dios, más cerca están de Él y más excelentes son con respecto a los demás seres”⁷.

Es así que el conocimiento de la realidad que tienen los ángeles es superior al del hombre, ya que ellos conocen intelectivamente, y nosotros en cambio con una razón que se vincula en alguna medida con la sensibilidad y la mediatez. Sin embargo, el ascenso en nuestro carácter gnoseológico es factible. Dionisio enuncia que, según las Escrituras (Mt 18,10),

“los ángeles conocen las cosas terrenas no por noticia que les llegue mediante los sentidos a partir de las cosas, sino por la propias capacidad y naturaleza interna a semejanza del conocer de Dios (*deiforme*)”⁸.

Eric Perl, especialista en Dionisio y el legado helenístico que pesa sobre él, explica al respecto: “El mayor poder y actividad incluye, antes que excluye, al menor. Por consiguiente, entonces, para un alma humana ascender al nivel angelical o intelectual no es perder el conocimiento de las cosas sensibles, sino conocerlas de

⁶ D. N. 700A/B.

⁷ D. N. 817B.

⁸ D. N. 869C.

una manera superior, intelectual. [...] Ascender no es dejar unos objetos e ir por otros, sino conocer el mismo contenido en un modo superior”⁹.

Pues bien: ¿qué logra el hombre con este modo superior de conocimiento? Obtiene la ciencia o conocimiento de lo que está más allá de la razón humana, forma de entrar en una especie de “éxtasis gnoseológico”:

“El hombre tiene capacidad de pensar y penetra lo inteligible y se une a las cosas que son superiores a la misma naturaleza de la inteligencia [...]. tenemos que salir completamente de nosotros mismos y ser del todo para Dios, pues mucho mejor es ser de Él que de nosotros. Sólo en cuanto estamos unidos a Él nos vendrán en abundancia los dones divinos. Alabemos, pues, esta suprema “sabiduría” [...]; en ella ‘están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia’”¹⁰.

Y esta parece ser la búsqueda que debe emprender el hombre; tarea, claramente, destinada a su alma, y en sentido estricto, a su actividad superior, la intelectiva.

Resulta indiscutible, sobre este punto, la presencia del pensamiento de Proclo. Este neoplatónico, haciéndose eco a su modo de los neoplatónicos anteriores, aboga por una escala jerárquica de los seres y de sus partes constitutivas, cuando las hubiere. Si bien los neoplatónicos son reacios a hablar del hombre, o al menos no lo hacen de manera directa, no caben dudas de que lo hacen con cierta frecuencia cuando hablan del ascenso al nivel del *Noûs*. El Pseudo Dionisio pareciera recibir esta forma de comprender al hombre, puesto que cada vez que habla de él lo aborda fundamentalmente desde lo gnoseológico, tal como los neoplatónicos en general y Proclo en particular.

C) El hombre y la jerarquía celeste que lo ilumina

La jerarquía celeste y la jerarquía eclesiástica, o lo que es lo mismo, los órdenes naturales que existen entre las criaturas angélicas y entre los hombres comparten una característica nodal. Esto es precisado por nuestro autor:

⁹ Perl, Eric, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York, 2007: 91-92.

¹⁰ D. N. 865D/868A.

“Toda jerarquía tiene como fin común amar constantemente a Dios y sus sagrados misterios; amor que Él infunde y en la unión con Él (théosis) se perfecciona”¹¹.

En este sentido, tanto los ángeles como los hombres deben sostener su amor hacia Dios, y así alcanzar la deificación. Pero por otro lado, la disposición de los seres intelectuales y racionales en jerarquías tiene un propósito; éste es, en pocas palabras, que los que están en los escalones superiores auxilien a los inmediatamente inferiores a encauzarse hacia la Tearquía, mientras que las criaturas inferiores deberán obedecer a las directamente superiores en su función de guías, y ser a la vez guías de los seres subsiguientes. En efecto,

“Digamos, entonces, que la bienaventurada Deidad, en cuanto tal, es fuente de toda divinización [...] Ha concebido la jerarquía como don que asegure la salvación y divinización de todo ser dotado de razón e inteligencia”¹².

Este camino es trazado por lo que el Pseudo Dionisio llama perfeccionamiento, iluminación y purificación, que son las facultades que posee cada ángel según su tipo y función en la jerarquía celeste. Así, los seres intelectuales o ángeles se disponen en tres tríadas con funciones, poderes y rangos bien definidos: 1) serafines, querubines y tronos; 2) dominaciones, virtudes y potencias; 3) principados, arcángeles, ángeles.

La jerarquía eclesiástica es de un orden distinto al de la celeste, pero en tanto que inferior, debe aceptar el auxilio de su superior. Nuestro pensador indica:

“Nuestra jerarquía trata de imitar, dentro de lo posible, aquel orden y hermosura angélica, de configurarse como su imagen (*hós én eikósín*) y de elevarse hasta la fuente supraesencial de todo orden y de toda jerarquía”¹³.

Así, la jerarquía celeste se erige como modelo para los hombres en la búsqueda de la *hénosis* con Dios.

¹¹ E. H. 376A. En este punto sigue presente Proclo, con su idea de un ordenamiento bien definido de los niveles de realidad y una especie de cooperación jerárquica entre todos ellos.

¹² E. H. 376B.

¹³ C. H. 241C/D.

D) El hombre y la jerarquía eclesiástica

Según nuestro autor, existen dos tríadas que componen la jerarquía de los hombres. La primera está formada por los obispos, los sacerdotes y los ministros; la segunda por los monjes, el pueblo santo y los órdenes purificados. Cada una de ellas, naturalmente, implica un orden de poderes entre sus miembros. El objetivo de esta jerarquía es, como en el caso de la celeste, el hacer piadosos a los hombres y guiarlos en su purificación. Y así cada hombre, desde su lugar en la escala, debe esforzarse por ayudar a los que están un peldaño debajo, y en obedecer las indicaciones de los que están inmediatamente por encima.

En este recorrido, obligatorio para todo cristiano, se va forjando en el individuo una ciencia, la cual no es de él ni viene de él sino que es recibida a través de los órdenes superiores de la jerarquía y los sacramentos, así como de las mismísimas Escrituras.

Tal vez resulte llamativa la forma, tal vez demasiado sencilla, en que nuestro autor divide los grupos sociales, pero si se tiene en cuenta que necesita justificar ese ordenamiento en una jerarquía bien definida, no deberíamos sorprendernos. De hecho, el mundo debe funcionar como una jerarquía bien definida, capaz de seguir, con su estructura, el ejemplo de la jerarquía celeste. Y el fin de la jerarquía eclesiástica es, en definitiva, el de que los hombres alcancen la deificación, y esto requiere un acrecentamiento del intelecto. Pero el hombre no es sólo alma: también es cuerpo. ¿Qué hacer con él? ¿Es acaso un impedimento? La respuesta de Dionisio indica que no es un obstáculo infranqueable, ya que el hombre puede efectivamente llegar a Dios; y justamente hay que apelar a lo sensible para que se pueda ennoblecer lo inteligible del hombre. Dice que hay que usar los ritos sacramentales con este fin:

“Ella (la jerarquía eclesiástica) es a la vez celeste y legal por estar situada entre los dos extremos. Con una comparte la contemplación intelectual, con la otra tiene en común el empleo de símbolos varios derivados del orden sensible por medio de los cuales se eleva santamente hacia lo divino”¹⁴.

El uso de simbología sensible es esperable. En efecto, el hombre, como ya dijimos, es alma y cuerpo, y no es extraño que en cierta forma le sea más accesible lo que éste le enseña, en comparación con lo relacionado con lo intelectual. Los

¹⁴ E. H. 501C/D.

seres celestes, al no tener cuerpo, no tienen esa propensión. El hombre, en cambio, suele preferir el símbolo sensible. Por eso muchos de los nombres dados a Dios en las Escrituras se vinculan con lo sensible. Sin embargo, estos no son (como tampoco los símbolos no-sensibles) nombres propiamente adjudicables a Dios. En efecto:

“Sucedee a veces que las Escrituras (a las que entiende como oráculos reveladores) representan la adorable santidad del Dios como Verbo (*Lógon*), Inteligencia (*Noûn*) y Esencia (*Ónta*) [...] Más aún, le representan como Luz y le llaman Vida. Estas formas sagradas ciertamente muestran más reverencia y parecen superiores a las representaciones materiales. No son, sin embargo, menos deficientes que las otras con respecto a la deidad, que está más allá de cualquier manifestación del ser y la vida. No puede expresarla ninguna luz y toda razón o inteligencia no llega ni a tener parecido”¹⁵.

Por otro lado nuestro autor se muestra reticente a aceptar a ciertas clases de hombres como partícipes de los sacramentos. Hay profanos que pertenecen a los órdenes purificados (últimos en la jerarquía eclesiástica) y otros que, todavía más alejados de la ciencia cristiana, practican la idolatría, conducta vinculada estrechamente a lo sensible¹⁶. También se deja de lado a los catecúmenos, los energúmenos y los penitentes, por distintas razones, aunque tiene algunas contemplaciones para con estos últimos. En líneas generales, los considera a todos ellos ligados al pecado y al apasionamiento por lo sensible¹⁷.

Así las cosas, el Pseudo Dionisio intenta forjar para los hombres una jerarquía que procure la deificación al modo de la jerarquía celeste, pero dentro de las posibilidades humanas. Y si bien considera que la purificación, la iluminación y el perfeccionamiento están presentes en ambas jerarquías (siendo la celeste modelo de la humana), cuando traza la eclesiástica no puede entablar un orden sistemático tan perfecto, ya que la realidad humana es por cierto más difícil de encasillar que la de los seres celestes, más puros y unificados por estar más cercanos a la Tearquía.

¹⁵ C. H. 140C/D. Sobre la imposibilidad de que el lenguaje y la inteligencia humana se vinculen propiamente con Dios, *cfr.* M. T. 1045D.

¹⁶ *Cfr.* E. H. 432C y M. T. 1000 A/B.

¹⁷ *Cfr.* E. H. 432C/436D.

E) Cristo como Verbo y hombre

La cristología de Dionisio presenta una pista más en nuestra búsqueda de una respuesta al problema de la antropología. La encarnación redentora de la que se habla en el cristianismo, según la cual el hombre podrá desembarazarse del pecado, implica definir a Cristo desde una doble perspectiva:

“Llevado de amor supremo hacia los hombres, se hizo hombre verdadero (*ánthropos alethós*). Más que hombre, a la vez es perfectamente hombre. Siendo Él supraesencial, es en sí todo lo que es el hombre. No deja de ser supraesencia desbordante, siempre supraesencial y plenitud”¹⁸.

O sea, Cristo es *Theándricos*¹⁹: es humano en todo menos en el pecado.

El Pseudo Dionisio es claro por demás en el hecho de que Cristo es hipóstasis (Persona divina), pero que en tanto tal, sin embargo, descendió hasta nuestra *phýsis* sensible o *ousía*:

“Jesús asumió naturaleza humana sin dejar de ser Dios; el que es eterno se enmarcó en el tiempo; Aquél que es esencialmente trascendente a todo el orden natural sin perder nada de lo que es como Dios, se encerró dentro de nuestra naturaleza (*phýseos*)”²⁰.

Con esto nos damos cuenta de que Dionisio entiende al hombre como una *ousía* o cosa con determinada *phýsis*, equiparable con el cuerpo de Cristo, pero no comparable en el sentido de que éste es hipóstasis o supraesencia²¹. En definitiva, Dios se hace carne y vive como hombre, sin caer en el pecado, mientras conserva su carácter hipostático y Teárquico. La intuición de Dionisio de que Cristo es Teándrico lo estaría salvando de caer en el monofisismo. El problema de la ortodoxia y el monofisismo acerca de la naturaleza de Cristo estaba latente aún años después del Concilio de Calcedonia, lo cual nos hace levantar sospechas sobre la

¹⁸ *Ep.* IV 1072B.

¹⁹ *Ep.* IV 1072C.

²⁰ *D. N.* 592A/B. *Cfr.* también *D. N.* 648d y *Ep.* IV.

²¹ *Cfr.* Roques, René, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. París, Éditions Du Cerf, 1983. En 309 y ss., estudia la proximidad entre los términos *phýsis* y *ousía* y la lejanía del vocablo “*hipóstasis*”, en el contexto de la cristología dionisiaca y las expresiones corrientes del monofisismo severiano.

posición doctrinal de este autor. Sin embargo, insistimos en que pertenece a la tradición que terminó triunfando con el tiempo²².

Podemos decir todavía algunas cosas en cuanto a papel de Cristo en las jerarquías. Con respecto a la eclesiástica, debemos considerar que Cristo es “nuestro primer y divino consagrante”²³. Dionisio lo llega a entender como un ángel, en el sentido de que es mensajero del Padre y proviene de Él²⁴. Jesús es como el iluminador por excelencia de la jerarquía eclesiástica, y debe entenderse como cabeza y punto cúlmine de la Iglesia y del progreso espiritual de quienes la integran. Es así que Cristo se convierte, en cierta forma, en el nexo entre la jerarquía eclesiástica y la celeste. Esto es posible por su carácter teándrico. En el caso de la jerarquía celeste, la participación de Cristo es un poco más oscura. Los ángeles bien podrían ser autosuficientes en su ordenada purificación, iluminación y perfeccionamiento, sin necesitar propiamente del Verbo. Sí es cierto, y muy claro, que en tanto Verbo (no necesariamente hecho carne) es iniciador de la jerarquía eclesiástica, y que para comprender su funcionamiento hay que comprender la celeste en la medida de lo posible:

“Las Sagradas Escrituras nos muestra a nosotros, sus seguidores, que Jesús ilumina de este modo - si bien con mayor claridad y entendimiento- a las esencias superiores, los ángeles”²⁵.

De todas formas, es evidente que en su carácter teándrico, Cristo es la cabeza de toda jerarquía, principio de todo perfeccionamiento y unidad.

II)

Expondremos ahora las razones por las cuales, a nuestro criterio, Dionisio no sistematizó ninguna antropología, ya por no querer, ya por no poder hacerlo. Procuraremos mostrar que las dificultades que habría tenido para desarrollarla provienen, por una parte, (a) de las mismísimas temáticas centrales del *corpus*, que habrían hecho desistir a nuestro autor de todo intento; y por otra parte (b) del

²² Seguimos aquí la lectura de Roques, ob. cit., 313-315.

²³ E. H. 512C.

²⁴ Cfr. C. H. 181D.

²⁵ E. H. 372A.

contexto histórico en que vivió el Pseudo Dionisio, que en cierta forma interpelaba sus escritos.

A) Estructura y temáticas problemáticas del *Corpus Dionysiacum*

Por un lado, es importante señalar que algunos de los temas principales tratados en el *Corpus Dionysiacum*, a saber, la idea de la superesencialidad de la Tearquía, la noción de jerarquía y el desdoblamiento en celeste y eclesiástica y la cristología acaban eclipsando todo intento por elaborar suficientemente toda antropología. Dentro de este contexto, el hombre aparece como un ser más. Con esto no decimos que el puesto del hombre en la Creación no sea trascendente, sino que indicamos que no cabe hacer diferencias tajantes entre el tratamiento que hace sobre él y sobre los ángeles. Ahora bien: en reiteradas oportunidades Dionisio afirma que, en la escala de los seres, los ángeles están más cerca de la perfecta Tearquía; de manera tal que el hombre, desde esta perspectiva jerárquica tan cara a nuestro autor, queda relegado a un segundo plano. Digamos que el Pseudo Dionisio se halla más cómodo explicando la naturaleza de los seres superiores, porque sólo así es plenamente comprensible lo que pueda decirse de los inmediatos inferiores. Lo que se dice de los órdenes inferiores, para Dionisio, ya está presente en los superiores. Aquí es donde Proclo muestra con claridad su influencia sobre nuestro pensador cristiano, ya que tampoco el neoplatónico se detiene a hablar del hombre sino en vistas de vincularlo siempre con lo superior a él.

Otra razón está en que, cuando se dedica al hombre, nuestro autor enfoca sus palabras desde una gnoseología, lo cual también nos remite a la influencia de Proclo. Si uno estudia el *Corpus*, nota que hay relativamente muy pocas alusiones a la constitución metafísica del ser humano, y prácticamente ninguna a la ética, en comparación con la cantidad de referencias a la gnoseología. Así, notamos que en el tratado de la *Jerarquía Eclesiástica*, obra en la que se habla preponderantemente del hombre, de los ritos sacramentales y de las Escrituras, el ser humano es vinculado directamente con las operaciones que realizan con mayor perfección los seres celestes: purificación, iluminación y perfeccionamiento. Es indudable que las tres actividades refieren, en relación con el hombre, al alma por sobre el cuerpo. Pero la función del alma más tratada por el Pseudo Dionisio es la racional-intelectiva, entendida como la capacidad de alcanzar las verdades y de volver por el camino de la *hénosis* o *théosis*. Por ello, siempre que habla del hombre hace mención explícita a las cuestiones gnoseológicas, ya que las comprende como centrales en busca del propósito máximo de la jerarquía eclesiástica, que es la deificación. Insistimos:

dirigirse hacia Dios implica seguir el modelo de los ángeles, que son puramente intelectuales; por lo tanto, lo crucial estriba sólo en el alma, y de ella puntualmente la parte que se vincula con lo intelectual. Elaborar una antropología dentro de estos férreos límites impuestos por los temas y la estructura defendida en el *Corpus*, parece no tener sentido.

Como vemos, hay una serie de conceptos técnicos que guían el trabajo del Pseudo Dionisio. “Jerarquía”, “deificación”, “purificación”, “iluminación” y “perfeccionamiento” son algunos de ellos. Debido a los significados sumamente firmes de dichos conceptos, los seres que integran la Creación no tienen tanta transcendencia en las explicaciones que puedan hacerse de ellos, o bien son trabajados en función de esos conceptos y en orden de importancia según su cercanía a Dios. Cuanto más elevada es una realidad, más se vincula a las nociones centrales y más sencillo es su tratamiento. Esto daría cuenta de la razón por la cual el texto de la *Jerarquía Eclesiástica* es más extenso que el de la *Jerarquía Celeste*: en aquélla reina la complejidad (por la naturaleza humana) y hay que hacer continuas referencias a las distinciones entre los hombres, así como varias menciones a los órdenes angélicos para explicar con efectividad sus características.

B) El controvertido contexto histórico y social

En el aspecto histórico y social en que se inscribe el *Corpus*, también podemos encontrar razones por las cuales nuestro autor se habría mostrado imposibilitado, o incluso reticente, a elaborar una antropología. La explicación es, creemos, doble: por un lado influye en gran modo el relativamente reciente Concilio de Calcedonia (451), y por el otro la realidad social de aquella época.

El Concilio de Calcedonia había asentado un dogma. Se definió que Cristo consta de dos naturalezas: una humana y otra divina, y que en esto consistía la expresión “Verbo hecho carne”. El Pseudo Dionisio parece resistir, aún a pesar de sus poco precisas expresiones, cualquier acusación de monofisismo. La cristología de Dionisio es a veces demasiado oscura, pero una lectura en conjunto de los textos referidos a esta temática nos permite vislumbrar a un ortodoxo que no quiso arriesgar ni extremar sus palabras. Esto, al parecer, se debe a que los conflictos trabados alrededor de medio siglo antes persistieron en sus tiempos. Dionisio temía despertar críticas con su obra, y por ello habría optado por la imprecisión al referirse a Cristo. Sin dudas era peligroso hablar abiertamente de una cuestión dogmática que seguía candente, y por ello habría preferido no ser explícito al respecto.

Esto trae aparejadas ciertas consecuencias que explicarían la imposibilidad del Pseudo Dionisio para trazar una antropología. Si se hubiera detenido más sobre el problema de la naturaleza humana, habría tenido que tratar sobre el alma, la corrupción e inferioridad del cuerpo, la relación entre ambos, etc. Pero si entraba en esos temas, tendría que haber afrontado un problema todavía mayor: debía explicar a Cristo en tanto *Teandría* (ser de naturaleza divina y humana a la vez, en tanto Verbo y carne) y en el contexto del latente conflicto de Calcedonia. Era un precio muy alto y que no habría estado dispuesto a pagar. Por eso, la cristología dionisiaca es un tema poco desarrollado y poco frecuente en el *Corpus*. Al no plantear una antropología, nuestro autor se ahorra el problema de explicar “cuánto” de naturaleza humana había en realidad en Cristo.

Por otra parte, la razón que hallamos y que responde a lo “social” es la incompatibilidad existente entre los órdenes jerárquicos que Dionisio describe entre los hombres en su *Jerarquía Eclesiástica*, y los distintos estratos sociales de su época. Él necesitaba sistematizar los órdenes de los miembros de la Iglesia de una manera tan firme como lo había hecho con los seres angelicales en la *Jerarquía Celeste*, ya que el rigor de la noción de “jerarquía” es uno de los puntos fuertes de su obra. Para él existen dos tríadas en que se dividen los hombres: los iniciadores son los obispos, los sacerdotes y los ministros; los iniciados son los monjes, el pueblo santo y los órdenes purificados. Esta división, sin embargo, no se condice con otras sistematizaciones hechas con anterioridad y que eran más exhaustivas. Así, las *Constitutiones Apostolorum*²⁶ dividen a los miembros de la Iglesia, según su participación en la Eucaristía, en: obispo, sacerdotes, diáconos, subdiáconos, lectores, cantantes, ascetas, diaconisas, vírgenes, viudas, niños, pueblo. En el *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*²⁷ encontramos también una cantidad superior de clases a la dada por el Pseudo Dionisio: obispos, sacerdotes, diáconos, viudas, lectores, subdiáconos, aquellos que poseen los carismas, los recién bautizados, los niños, el pueblo (en este orden: ancianos, vírgenes y célibes, hombres, mujeres y, enfrente de éstas, las diaconisas).

²⁶ Ocho tratados de presunto origen sirio sobre disciplina, trabajo y doctrina destinados al clero y, por extensión, al mundo laico; fechables hacia 375-380.

²⁷ Obra de origen sirio o egipcio en que se vuelcan las palabras dichas por Cristo a sus discípulos entre su Resurrección y su Ascensión; tal vez fechable por principios del siglo V. Estas dos obras son señaladas por Roques, nota 1, p. 198-199.

El autor del *Corpus Dionysiacum* tuvo que forzar los órdenes inferiores o de “iniciados”. De modo que las tres primeras categorías (obispos, sacerdotes, ministros) permanecen relativamente iguales a otras clasificaciones de su tiempo, pero las posteriores ya no hacen referencia a la complejidad de realidades existentes en la sociedad. Esto se debe, claramente, a que el sistema triádico de jerarquías, que tan buen resultado le había dado al Pseudo Dionisio con los seres celestes, trae aparejados problemas con una estratificación que no podía ser catalogada con facilidad. Dionisio presenta dudas acerca de la admisión o lugar de algunos hombres de entre los órdenes iniciados, y además no hace referencia alguna a las mujeres. Este último punto, sobre todo, no es un problema en los otros testimonios que presentamos de aquella época.

Si Dionisio quiso de hecho elaborar una antropología, se habrá encontrado con esta complejidad, que afectaba su noción de jerarquía pero que además le exigía hacer observaciones puntuales para cada caso de los hombres pertenecientes a la cristiandad. Por eso, amén de esforzarse por señalar dos tríadas en su *Jerarquía Eclesiástica*, se vio imposibilitado para elaborar una antropología por cuanto ella le hubiera traído enormes inconvenientes para explicar las pequeñas diferencias y similitudes de funciones y escalas que, a su juicio, existirían entre todos ellos.

Como se ve, hemos presentado dos grupos de factores que, cada uno de ellos, son cúmulos de explicaciones parciales de por qué el Pseudo Dionisio no pudo, o tal vez ni siquiera quiso, analizar y desarrollar una antropología dentro de su *Corpus*. Estos factores se dividen en los propios de la lógica de su obra y en los que tienen que ver con el contexto en que vivió nuestro autor. Esperamos haber aportado una línea en los estudios dionisiacos, a partir de la llamativa ausencia de una antropología sobre la cual, creemos, él podría haber dicho mucho, si no se hubiera sentido cooptado dentro del conjunto de problemas que indicamos.

El perfil ético político regio en Isidoro de Sevilla

Annella Costaguta
UNCuyo, Mendoza

1. Introducción

En las presentes páginas deseamos poner a consideración de ustedes una aproximación a la doctrina ético política de Isidoro de Sevilla. Cabe subrayar que decimos aproximación, pues abarcarla en su totalidad excede en demasía las posibilidades de estas páginas, pues la vastísima obra del insigne prelado sevillano resulta ser un piélago de enseñanzas.

Vemos la importancia de focalizar el presente tema puesto que la resonancia de su pensamiento no solo marcó, el florecimiento de la monarquía hispano visigoda, en el siglo VII, sino que también su aporte en lo que respecta a la doctrina regia, se constituyó en uno de los pilares donde se asentó la teoría ético política medieval.

Tanto Isidoro como su hermano Leandro, a quién sucedió en la sede episcopal sevillana, fueron los artífices de la primavera que vivió el reino visigodo español. Si a Leandro se le debe la conversión de Recaredo y el III Concilio de Toledo, a Isidoro le debemos el IV Concilio de Toledo y la doctrina regia que empapó la monarquía visigoda hasta la invasión musulmana. Se lo considera el último de los antiguos Filósofos Cristianos, y el último de los grandes Padres Latinos y al decir de Almarcha “señala el momento de una Edad que se hunde en la Historia y de otra que alborea a la vida, siendo San Isidoro el testamentario de la que muere y el tutor y maestro de la que alborea”.

La huella isidoriana es colosal en la alta Edad Media y profunda en la baja. Ante la Alta Edad Media es el trasmisor máximo del saber antiguo; el nexo del sabio universal romano –al estilo de Varrón– con el medieval –al estilo de Beda o Alcuino–. Por eso Montero Díaz sostiene que tanto se lo considera el último Padre de la Iglesia como el primer filósofo propiamente medieval ya que es el máximo discípulo

de la antigüedad y el máximo maestro del Medioevo¹. Por ello vemos que Isidoro, consciente de cumplir el destino histórico de contribuir a la salvación de la ciencia antigua, reúne los elementos del saber humano, para erigir el edificio que cobije a la sociedad naciente. Así emergen sus *Sentencias*, *Etimologías*, *Crónica*, *Sinónimos*, su *Catena Patrum* etc.

Fue indudablemente el hombre más sabio de su época y ejerció una profunda influencia en la vida educativa medieval. Su contemporáneo y amigo, Braulio, Obispo de Zaragoza, lo consideró como el hombre escogido por Dios para salvar al pueblo español de la marea bárbara que amenazaba con inundar el comienzo de la civilización española.

Es el gran representante de la cultura y pensamiento político de la Hispania visigoda en el siglo VII y uno de los canales más importantes de la transmisión del saber clásico a la Edad Media. En el año 623, vivo aún San Isidoro, comienza el paso de sus obras a Europa. Los monjes irlandeses las harán llegar pronto a todos los países de habla latina². Por esta razón es posible afirmar que Carlomagno, en los albores del S. IX y promoviendo un importante renacimiento cultural durante su reinado y el de su hijo Ludovico Pío, se valió para ello de monjes ingleses e italianos, y de las escuelas visigóticas isidorianas cuando los hispano-godos huyeron al norte de los Pirineos tras la invasión islámica. Entre aquellos colaboradores españoles herederos de la cultura isidoriana estaban Teodulfo, poeta y obispo de Orleáns, Agobardo, obispo de Lyon, Claudio de Turín, el mejor intérprete de las Sagradas Escrituras y Prudencio Galindo, filósofo y obispo de Troyes.

Isidoro, en sus obras realiza una tarea de recopilación y transmisión del saber clásico al mundo cultural que ha de seguirle, salvando del olvido al acervo cultural que llegó hasta él. Los distintos escritos nacidos como fruto de este afanoso plan, fueron fuentes indispensables de consulta en toda la Edad Media. De allí que sus *Etimologías*, así como sus *Sententiae*, o *De Summo Bono*, ejercieran influencia en autores del Renacimiento Carolingio como Alcuino y Rábano Mauro. Recordemos además que el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que será objeto de

¹ Cf. Santiago Montero Díaz; "Introducción general" a las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. B.A.C., Madrid. 1951. Pp. 66-67

² En el 700 el anglosajón San Bonifacio corona su obra de apostolado con el martirio, y todavía se conserva en Fulda el código isidoriano que le sirvió de escudo frente a sus verdugos.

comentario continuo durante toda la Edad Media, tiene en el Isidoro su antecedente más claro e inmediato.

2. Su doctrina política

En cuanto a su doctrina política, Isidoro de Sevilla supo utilizar las enseñanzas de los clásicos y transformarlas en beneficio de sus ideales cristianos volcados a la valorización del *rex sacratissimus christianus*. Así, el eminente prelado visigodo surge como el artífice del *Regnum Wisigothorum*, proyectando los fundamentos de una realeza cristiana.

Según esta doctrina, la autoridad del *rex* sobre la sociedad política provenía de una gracia divina. De modo que a la idea bíblica de la Voluntad divina que rige los destinos de los pueblos y de la cual deriva toda potestad, según la enseñanza de Cristo a Pilato en el “no tendrías ningún poder sin no te hubiera sido dado de lo alto”³, -a esta idea decimos- se asociaba el concepto de la gracia, como don del cielo por el cual ha sido recibido el poder. Por esto, para el hispalense, el *rex* era el portador del derecho sagrado, para gobernar los pueblos de manera recta y justa, según leemos en sus *Sentencias*: “Dios concedió a los príncipes el poder para el gobierno de los pueblos, quiso que ellos estuvieran al frente de quienes comparten su misma suerte de nacer y morir”⁴.

Ahora, si bien el poder descende de lo alto por delegación y su origen es divino, sin embargo para Isidoro la causa final de este poder es el Cuerpo Místico de los fieles. En este sentido los escritos que explayan su pensamiento político tienen como hilo conductor, la evocación de la autoridad regia sobre el cuerpo de la sociedad política hispano visigoda, tomando el principio: Cristo / rey como cabeza y la Iglesia / pueblo como cuerpo.

La concepción de Isidoro implica entonces ver que Dios como creador de la naturaleza humana ha inscrito en ella aquello que la lleva a la consecución de un fin, que no se logra si no es a través de su inserción dentro de un orden social y por ende político. De allí proviene el origen divino de la autoridad, lo cual no contradice con

³ Cf. Jn.19,11

⁴ Cf. Isidoro de Sevilla, *Sententiae*, III, 49, 3: “Dedit Deus principibus praesulatum pro regimine populorum, illis eos praeesse voluit, cum quibus una est eis nascendi moriendique conditio”.

la segunda parte de su idea, es decir, que sean los fieles que forman el Cuerpo Místico, quienes nominativamente designen esa autoridad siempre en orden a la consecución de aquel fin, puesto que el origen divino sólo implica que aquél que la ejerce responda a Dios de su ejercicio, por razón de algo que no es suyo, sino que ha recibido en último término de la divinidad. En este sentido, para Isidoro la realeza enlaza con la concepción de servicio como elemento esencial de la función real. A esto cabe agregar además que el rey, en cuanto que es él mismo un fiel cristiano, un bautizado y por ende miembro de la Iglesia de Cristo, también está obligado a obrar el bien, y por tanto debe obedecer las mismas leyes impuestas a sus súbditos. Por esta misma condición queda sujeto a la disciplina eclesiástica, afirmando Isidoro de esta manera la primacía del poder espiritual sobre el temporal.

El gobernante es un servidor de Dios y su responsabilidad para con él se encuentra en la base de su poder. Esta idea es rescatada por Isidoro de Sevilla en el IV concilio de Toledo. Allí el canon 75 podría ser definido como la ley constitucional de la monarquía visigoda del siglo VII⁵, afirma Orlandis.

Uno de los propósitos de este canon era fortalecer la autoridad regia, lo cual se llevó a cabo a través de la sacralización del poder monárquico. Su legitimidad venía de la idea de que el rey visigodo católico era el Ungido del Señor.⁶ De este modo quedaba vinculada la concepción visigoda con la monarquía davídica, comenzando a percibirse el carácter sacro de la realeza. Esta sacralidad regia reforzaba el deber de fidelidad de los súbditos hacia el rey, pero obligaba a la vez a éste a huir de todo despotismo y gobernar en consonancia con su condición de monarca cristiano.

⁵ Cf. José Orlandis, *Historia del reino visigodo español*, Madrid, Rialp, 1988. p. 113

⁶ Al inicio del canon 75 del IV Concilio de Toledo, celebrado en el año 633 leemos: “la última decisión de todos nosotros, los obispos, ha sido redactar en la presencia de Dios el último decreto conciliar que fortalezca la situación de nuestros reyes y dé estabilidad al pueblo de los godos. Tal es la doblez de alma de muchas gentes, como es sabido, que desprecian guardar a sus reyes la fidelidad prometida con juramento, y mientras en su corazón abrigan la impiedad de la infidelidad, con las palabras aparentan la fe del juramento, pues juran a sus reyes y después faltan a la fe prometida... Aquéllos, como es sabido, se matan con su propia mano olvidándose de su propia salvación, cuando dirigen sus fuerzas contra sí mismos o contra sus reyes, diciendo el Señor: No toquéis a mis ungidos (Sal 105,15), y David añade: ¿Quién extenderá la mano contra el ungido del Señor y será inocente? (1 Sam 26,9).” Cfr. José Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid. C.S.I.C. - Instituto Enrique Flórez 1963, p. 217.

Aunque, debemos aclarar que el verdadero carácter sacro de la realeza se evidencia al analizar la incorporación efectiva del rito de unción regia.

El arquetipo bíblico del ungido puede hallarse ya en la *Sentencias*, pero ante todo en el Concilio IV de Toledo, es donde aparece la figura bíblica del rey como Ungido del señor. Y la instauración de la unción real debió su origen a la idea isidoriana de la realeza, concebida como emanación del Cuerpo Místico de Cristo.

Litúrgicamente la práctica de ungir con óleo tomó su significado del ámbito de la guerra, aunque en el caso de la unción regia nos hallamos en presencia de un sacramental a través del cual el monarca es elevado al orden sobrenatural, puesto que recibe también la gracia divina especial para fortalecerlo en su misión otorgándole la salud moral que necesita siempre en la medida que él lo desee.(I Sam. X,1)⁷.

La gracia divina causa un efecto preciso en aquel que la recibe, es por ello que tanto los textos sagrados como los de los Santos Padres visigodos enseñan claramente cuáles son estos efectos. Al respecto manifiestan que el efecto que produce la gracia en quien la recibe es constituirlo en partícipe de la naturaleza divina, y de este modo el rey ungido, participa de esta naturaleza. No hay oposición entre participación y sacralización sino que ambas se cumplen en el ungido quien en cierta forma participa de la realeza de Cristo por ser su delegado. Por efecto de esta misma gracia, el rey posee además la virtud de diagnosticar las enfermedades del Pueblo Místico, a la manera de un médico y administrar los medicamentos que necesita para su salvación.

3. Virtudes regias

El concepto de realeza como servicio a Dios comporta un arquetipo de monarca al cual todo rey debe conformarse. Es conocido el elogio que hace Isidoro en su *Historia Gothorum* de las virtudes de Suintila: además de estos motivos de alabanza militar de Suintila tenía este rey muchísimas virtudes propias de la majestad real: “fidelidad, prudencia, habilidad, examen extremado en los juicios, atención primordial al gobierno del reino, munificencia para con todos, generosidad para con los pobres y necesitados, pronta disposición para el perdón; tanto que mereció ser

⁷ Cfr. I Sam. 10,1: “tomó entonces Samuel una redoma de óleo, que derramó sobre la cabeza de (Saúl), y besándole, dijo: Yahvé te ha ungido por príncipe sobre su herencia”.

llamado no sólo príncipe de los pueblos sino también padre de los pobres.”⁸ Algunos autores llegaron a considerar este modelo como un temprano espejo de príncipes que ilustra la concepción regia de Isidoro.

Los soberanos godos, detentadores de la autoridad según la voluntad divina, deberían al mismo tiempo, ser los portadores de las virtudes del buen gobernante. Por esto mismo, para Isidoro, la autoridad divina se expresa a través del derecho, y por tanto el rey se convierte en el primero de los integrantes de la comunidad política sujeto a obediencia del derecho y además está obligado a una actitud de ejemplaridad en el cumplimiento del derecho, es decir, en el guardarlo y hacerlo guardar. Si el rey desconoce el derecho, lo ignora, lo incumple, lo vulnera o consiente en su incumplimiento y trasgresión, los súbditos del rey tienen no solo la facultad, sino el deber de, para cumplir y hacer cumplir el derecho, levantarse contra el rey y destronarlo.

Por ello afirmará Everton Grein que

“la conversión visigoda supuso un claro proceso de configuración de un estado católico basado sobre una doctrina política de principios teológicos propios de la enseñanza cristiana, y que vería de la mano de Isidoro, hermano y sucesor de Leandro en el obispado de Sevilla, su momento de máximo esplendor”⁹.

La validez del orden político viene dada por ajustarse al orden moral, así los creadores de las leyes o del derecho solo serán legítimos si son justos. Igualmente la legitimidad del rey se posee cuando se obra rectamente y se pierde cuando se obra mal. Por eso los conceptos políticos acerca del buen rey y del malo -el “tirano”- fueron desarrollados por Isidoro de Sevilla, en las *Etimologías*, donde elogió al “rey moderado y atemperado”, en tanto que el tirano era “impío e inmoderado”; además, recordaba el proverbio *Serás rey si actúas de manera recta -Rex eris si recte facies, sino no lo serás*. E indicaba que las dos virtudes reales por excelencia eran la justicia

⁸ Cf. Isidoro de Sevilla, *Gotthorum Historia* XXXII, en Lucas, Obispo de Túy, *Cronica de España*, Madrid, Real Academia de Historia, 1926, p. 196.

⁹ Cf. Everton Grein, “Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la realeza cristiana en la hispania visigoda (siglo VII)”, en *Miscelánea Medieval Murciana*, XXXIV, 2010: 26.

y la piedad, siendo esta última la más admirable¹⁰, y la que más se encuentra en los reyes, puesto que la justicia por sí sola es muy severa. Y en estas virtudes como en todas las demás, el rey debe ser ejemplo, pues, como afirma el Hispalense en el libro de las *Sentencias*: “El que usa rectamente de la autoridad real establece la norma de justicia con los hechos más que con las palabras”¹¹.

El IV Concilio de Toledo bajo la presidencia de Isidoro, y obra suya, es fiel reflejo de esta doctrina, pues en él se dirige al rey Sisenando:

“...A ti también, oh rey aquí presente [...] y a los reyes futuros de las futuras edades, os demandamos con la debida humildad que, siendo moderados y suaves para con los súbditos, gobernéis a la vez con justicia y piedad los pueblos que Dios os ha confiado, reinando con humildad de corazón, con el atractivo de las buenas acciones [...] De tal manera que vivan satisfechos los reyes en los pueblos y los pueblos en los reyes, y Dios en ambos”¹².

El tercer libro de las *Sentencias*¹³, al igual que las *Historiae*, suministraba numerosas definiciones y ejemplos de buenos reyes y de la forma como debían actuar tanto frente a Dios como a los hombres.¹⁴

¹⁰ Cf. Isidoro de Sevilla, *Etymologiae* XX, L. 2, 29, 7: “Rex est modestus et temperans, tyrannus vero impius et inmitis”; L. 9, 3,4: “Rex eris si recte facies”; L. 9, 3,5: “Regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas: an iustitia per se severa est”.

¹¹ Cf. Isidoro de Sevilla. *Sententiae*. III, 49, 2: “Qui recte utitur regni potestate forman iustitiae factis magis quam verbis instituit”.

¹² Cfr. Prieto Bances, “*San Isidoro y la justicia Cristiana*”, *Archivos Leoneses*, 35, 1964: 136.

¹³ El tercer libro de las *Sentencias* está escrito bajo la preocupación pastoral de Isidoro, y debe ser asociado, para su mayor comprensión a los cánones de los Concilios de Sevilla del 619 y IV de Toledo del 633, en los que Isidoro puso en vigor sus mismas ideas. Lo que no se puede determinar es si las *Sentencias* son una ampliación de los cánones conciliares, o por el contrario, los Concilios son el esquema de un desarrollo posterior, el encontrado en las *Sentencias*, según afirma Laureano Robles en su artículo “Isidoro de Sevilla y la cultura eclesiástica de la España visigótica”, *Archivos Leoneses*. 47-48, 1970: 26.

¹⁴ Cfr. Isidoro de Sevilla, *Sententiae* III, libro III: “Prodesse ergo debet populis principatus, non nocere, nec dominando premere, sed condescendendo consulere, ut vere sit utile hoc potestatis insigne, et dono Dei pro tutione utantur membrorum Christi”.

El acto del rey es lo que modela la vida de los súbditos¹⁵, afirmará el Hispalense, por eso es necesario que el rey mantenga una imagen de buen cristiano, con el fin de que se constituya, de esa forma, la unidad de su reino.

“Los reyes con su ejemplo fácilmente edifican la vida de los súbditos o la arruinan; por ello es preciso que el príncipe no peque, a fin de que no constituya un estímulo para el vicio de su desenfrenada licencia de pecar [...] A él, en verdad, se le imputa cuanto a ejemplo suyo realizan los súbditos”¹⁶.

La obligación del rey para con sus súbditos estaba, por lo tanto, basada en el cumplimiento de las leyes, cuya naturaleza divina o humana estaba contenida según las virtudes que demostraba en el ejercicio de su poder. En efecto, las virtudes regias en la concepción isidoriana —*iustitia et pietas*— sugieren una imagen del *princeps sacratissimus christianus*, humano y divino, con relación a sus pares nobiliarios, como el prototipo legítimo del pueblo y de la Iglesia, representante de la voluntad de Dios para con los hombres, cuyo papel en el reino es amparar a su pueblo, el pueblo de Dios.

No obstante, la *fides* seguía siendo el elemento más firme y verdadero motor de las relaciones entre la política, la religión y la voluntad popular, y estaba consecuentemente implícita en las leyes humanas (*ius*) y en las leyes divinas (*fas*). La *fides* se erigió en el principio fundamental de las relaciones sociales en el Reino Hispano visigodo, donde la justicia y las leyes se hacen presentes en la constitución de la unidad del reino.

En este contexto, se infiere por la visión isidoriana que las virtudes regias abarcaban no solamente el contenido ideológico y moral religioso cristiano, sino

¹⁵ Cf. Isidoro de Sevilla, *Sententiae* III, 50,6: “Reges vitam subditorum facile exemplis suis vel aedificant, vel subvertunt, ideoque principem non oportet delinquere, ne formam pecandi faciat peccati eius impunita licentia [...] Illi namque ascribitur, quidquid exemplo eius a subditis perpetratum” (Los reyes con su ejemplo fácilmente edifican la vida de los súbditos o la arruinan; por ello es preciso que el príncipe no peque, a fin de que no constituya un estímulo para el vicio de su desenfrenada licencia de pecar [...] A él, en verdad, se le imputa cuanto a ejemplo suyo realizan los súbditos).

¹⁶ Cf. Isidoro de Sevilla, *Sententiae*. III, 50,6: “Reges vitam subditorum facile exemplis suis vel aedificant, vel subvertunt, ideoque principem non oportet delinquere, ne formam pecandi faciat peccati eius impunita licentia [...] Illi namque ascribitur, quidquid exemplo eius a subditis perpetratum”.

también, un conjunto de elementos que denotaban las percepciones político-doctrinales que sirvieran de referencias para todo el Reino visigodo de Toledo en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media. Las virtudes del *rex* (*regiae virtutes*) según el pensamiento político de Isidoro de Sevilla representaban, del mismo modo, la concordia entre la política y la religión, poniendo en boga la armonía de ambos ámbitos, preceptos esos que en la perspectiva de Isidoro de Sevilla, sustentaban la institución monárquica visigoda.

Isidoro sostenía en el libro de las *Sentencias* que: “En la disciplina religiosa las potestades seculares están sometidas, pues aunque estén investidas de la más alta autoridad real, sin embargo, están obligadas por el vínculo de la fe: para que no sólo con las leyes prediquen la fe de Cristo, sino que con sus costumbres conserven la misma predicación de la fe.”¹⁷ Es decir, que el príncipe secular pertenecía a la Iglesia en virtud de que era cristiano, y como miembro de ella estaba sujeto a los poderes jurisdiccionales del Papa. Y también, que en cuanto depositarios del poder de Dios, “los príncipes del siglo sepan que Dios les pedirá cuentas a propósito de la Iglesia confiada por Él a su protección.”¹⁸ Con dichas afirmaciones queda explicitado que para el Hispalense, el fundamento del poder secular ya no es el orden jurídico natural, sino que su fundamento es de orden religioso. Dicha doctrina es una de las razones profundas que inspiraron la consagración de los reyes, donde la jerarquía eclesiástica confería al poder del rey -poder que le venía dado de otra parte-, una investidura religiosa. Y en este contexto, propiamente la unción regia le otorgaba al rey visiblemente la gracia de Dios, lo convertía en ungido del Señor.

De esta manera la Edad Media hispana heredó un pensamiento cuidadosamente elaborado que definía los derechos y los deberes del monarca tanto en el Derecho – como se plasmó en el *Liber Iudicum* promulgado en el año 654-¹⁹ como en las historias y en las vidas de hombres ilustres que ponían en escena buenos y malos

¹⁷ Cf. Isidoro de Sevilla, *Sententiae*, III, c. 51,6.

¹⁸ Cf. San Isidoro, *Sententiae*, III, 51.

¹⁹ Este buen rey debía, además, ser moderado en las acciones judiciales, atemperado en su vida, medurado en sus despendas, no tomar nada por la fuerza y buscar el interés de su pueblo. El rey debía jurar respetar esta ley y gobernar a su pueblo “cum Dei timore in regendo corda sollicita, in operando facta moderata, in decernendo iudicia justa, in parcendo pectora prompta, in conquirendo studia parca, in conservando vota sincera. Cfr. Fuero Juzgo en latín y en castellano”, Madrid, Real Academia de la Historia, 1815, *Primus Titulus*, IV.

reyes. Pues textos conciliares y códigos jurídicos se preocuparon por definir las cualidades y las virtudes del monarca y ofrecer de él una imagen específica.

4. Pervivencia de la doctrina isidoriana

Esta doctrina sobrevivió a la caída del reino visigodo español, puesto que los cristianos que huyen de la invasión musulmana llevan consigo en su dispersión los códices isidorianos.

De esta manera la aportación política y cultural que realiza Isidoro no sólo abarcó el siglo VII, sino también los tiempos posteriores, ya que su influencia sobre Beda de Gran Bretaña y sobre aquellas generaciones de discípulos que cubrieron el renacimiento carolingio resultó esencial en dos aspectos de la sociedad europea: la organización de la Monarquía y la transmisión del saber.

Es además, la doctrina regia que influye en Carlomagno por medio de los monjes consejeros reales. Puesto que monjes como Catulfo le recuerdan al rey la enseñanza recogida por el Hispalense en las *Etimologías*, a fin de que adquiera conciencia de los deberes que le incumben no sólo como cristiano bautizado sino como cabecera de la comunidad de los pueblos sometidos a su gobierno. Halphen dirá que “No hay para el monarca franco más imperativa obligación que la de una vida conforme a las enseñanzas de la fe cristiana, pues sabe que en virtud de la consagración, su autoridad viene de Dios y como otro David está designado por el Omnipotente para conducir hacia su salvación al nuevo pueblo elegido, el de los fieles de Cristo. Carlomagno estaba compenetrado de esta necesidad”²⁰.

Además de Catulfo, otros consejeros reales como Alcuino de York y Smaragdo se nutren de la enseñanza Isidoriana para escribir sus *Specula Principis* y aconsejar cómo debe ser la conducta de quienes han recibido el poder de Dios para gobernar el pueblo de Dios.

“La huella isidoriana es colosal en la Alta Edad Media y profunda en la baja” afirma Montero Díaz²¹. Durante cinco siglos, del VII al XI, las obras isidorianas

²⁰ Cf. Louis Halphen, *Carlomagno y el imperio carolingio*, México, Ed. Hispanoamericana, 1955, p. 156.

²¹ Cf. Santiago Montero Díaz, “Introducción general a las *Etimologías*”, en *Etimologías*, de Isidoro de Sevilla, Madrid, B.A.C., 1951, p. 66.

constituyen parte de la más alta ciencia para todos los hombres de Occidente. A partir del S. XII su influjo es menos intenso, aunque numerosos autores lo citan de modo permanente. Tomás de Aquino y hasta el mismo Dante testimonian su vigencia. Pero la misión isidoriana está ya cumplida.

5. Conclusión

La obra de Isidoro de Sevilla no sólo llena de savia la cultura visigótica, sino que trasciende a Europa y cimenta y vivifica la cultura universal. Se constituyó en el hilo de oro de la tradición cristiana.

En sus enseñanzas el poder eclesiástico y el poder civil deben ayudarse mutuamente para sostener la paz, practicar la justicia y labrar la prosperidad de los pueblos. Establece la moderación del derecho como norma del poder, para defender lo justo pero no más allá de lo justo. Pone los fundamentos de una realeza cristiana, asocia la idea del poder proveniente de Dios pero orientado al servicio del pueblo, constituyendo esto un elemento esencial en la función real.

Otro aporte a la doctrina regia realizada por el Hispalense será la sacralización de la realeza puesta de manifiesto en la ceremonia de la unción regia, marcando de este modo el momento preciso en que el rey recibe la gracia de Dios para ejercer en su Nombre el poder sobre el pueblo cristiano.

La misión del gobernante cristiano comporta por tanto un arquetipo de monarca al que todo rey debe conformarse. Arquetipo que implica la práctica de las virtudes cristianas, en especial la justicia y la piedad y que permitan al monarca constituirse de esta manera en el ejemplo que el pueblo debe seguir. La vida virtuosa y el buen obrar serán entonces las notas que han de caracterizar el perfil regio de todo príncipe que se precie de cristiano.

Concluimos recordando que la doctrina y enseñanzas del Obispo Hispalense marcaron el rumbo y fueron el sustento ético político de todo el período Alto Medieval, alumbrando el renacimiento carolingio en la naciente Europa. Por eso con justicia, el Dante en el cuarto cielo del sol, ve llamear el ardiente espíritu de Isidoro entre las doce lumbreras de sabiduría eclesiástica que el mismo Tomás preside.

***Creatio ex nihilo* en Juan Escoto Eriúgena y su recepción en las historias de la filosofía de Brucker, Tennemann y Rixner**

Natalia Strok

UBA, UNLP, CONICET, Buenos Aires

Una de las novedades del pensamiento cristiano es la incorporación de la idea de creación del mundo, pues en la antigua Grecia: el mundo se concibe como eterno, sin necesidad de ser creado¹. La cultura cristiana reformula esta concepción del mundo y expresa que efectivamente hay una creación que realiza el único Dios eterno. Así se instaura la doctrina de una creación a partir de la nada (*creatio ex nihilo*), que sostiene que hay un solo principio–causa de todo, que es Dios, que no necesitó de nada para crear el mundo, subrayando que este mundo tiene un comienzo y no es eterno. De esta forma, se deja atrás la concepción de una materia eterna de la que Dios se abasteciera para la creación, pues no hay otro principio más que este Dios creador.

En el presente trabajo daremos cuenta de la concepción eriugeniana en torno a esta fórmula cristiana y luego analizaremos la presentación que hacen de este tópico tres historiadores de la filosofía de la modernidad, pertenecientes a corrientes filosóficas diferentes, que supieron leer destacados filósofos como Hegel y que, por lo tanto, son una importante fuente de transmisión del pensamiento del irlandés. Esto son: J. J. Brucker (1696-1770), W. G. Tennemann (1761-1819) y T. A. Rixner (1766-1838). El trabajo, entonces, se estructura de la siguiente manera: 1. presentación del tema de la *creatio ex nihilo* en el Periphyseon, 2. breve presentación de los tres historiadores y sus obras, y 3. análisis del tratamiento del tópico eriugeniano en las tres historias de la filosofía seleccionadas. Luego daremos lugar a las conclusiones.

¹Acaso la idea más cercana a la de creación se encuentre en el *Timeo* de Platón –donde el hacedor crea pero a partir de una materia eterna, es decir, crea pero no a partir de la nada–.

1. Tratamiento del tema en el *Periphyseon*

El tópico de la creación a partir de la nada (*creatio ex nihilo*) se encuentra presente en el *Periphyseon*, donde Eriúgena, como es de esperarse de un filósofo cristiano, explica lo que entiende por esta fórmula. Ya que su interpretación tiene rasgos originales, este tópico de su pensamiento ha generado especial interés en la historia de la filosofía².

El análisis eriugeniano de la fórmula *creatio ex nihilo* se encuentra directamente relacionado con su concepción de *nihil*. Estos temas son algunos de los que componen el libro III del *Periphyseon*, el cual tiene como tópico general y principal la tercera especie de la naturaleza, la naturaleza creada que no crea. Sin embargo, este tercer libro se detiene, primero, en algunos temas incidentales que habían quedado sin tratamiento en el libro II, por lo cual una primera parte trata sobre las causas primordiales, segunda especie de la naturaleza, aquella que es creada pero crea.

Una vez presentadas las causas primordiales, Eriúgena se dedica al concepto de participación³. Para esclarecer esta noción, el irlandés toma un ejemplo de la naturaleza —el río que fluye de la fuente—. El problema de la participación de todo en el principio, conduce necesariamente a la pregunta por la procedencia. En este marco, pues, aparece la cuestión de la creación a partir de la nada. ¿Qué es esa nada de la cual se habla en la fórmula *creatio ex nihilo*? ¿Acaso es privación o excelencia⁴?

² Moran entiende que el de Eriúgena es indudablemente el tratamiento más sofisticado del concepto de no-ser en la temprana Edad Media. Cf. Dermot Moran *The philosophy of John Scottus Eriugena: a study of idealism in the Middle Ages*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989, 228.

³ Cf. *Periphyseon* (PE) III 630 A – 634 A. (Utilizo la última edición crítica: Iohannis Scotti seu Eriugena *Periphyseon*, ed. Jeaneau, Turhout: Brepols, 1996-2003). Las traducciones que se presentan son propias.

⁴ Ya Mario Victorino plantea que Dios es por sobre el ser y el no ser (*tò ón – tò mè ón*) en cuanto es causa del ser y del no ser. Y dice: “Pues si produjo *tò ón*, verdadero es decir que quien es por sobre *tò ón* habrá engendrado *tò ón*, porque esparció la semilla desde sí mismo más bien que desde la nada” (*Ad Candidum* 14) en Claudia D’Amico, *Todo y nada de todo*, Buenos Aires, Winograd, 2008, 43.

Una primera caracterización presentada por Eriúgena expresa que por “nada” debe comprenderse la privación o, en términos del irlandés, la negación, es decir, la ausencia de toda esencia o sustancia y de cualquier tipo de propiedad que se pueda observar en el universo creado⁵. Esto es así porque Dios no creó a partir de algo, sino a partir de esa nada, de esa negación. En otras palabras, todo lo que ahora se dice que es, antes no era. Sin embargo, surge aquí otro problema, pues se había afirmado un poco antes en el este libro que las causas primordiales son eternas en la sabiduría divina, por lo tanto al ser eternas, no podrían iniciar su existencia en algún momento, a menos que ellas fueran eternas, y la nada, a la que refiere la fórmula, fuera la materia informe, a partir de la cual se crea el mundo visible.

Eriúgena niega que la materia informe pueda ser la nada a partir de la cual Dios creó todas las cosas, porque ella es creada por Dios precisamente a partir de la nada⁶: “porque todos los seres que existen, informes o formados, proceden de un único Principio”⁷. Todo fluye de este único principio, como todos los números de la mónada, como todos los ríos de la fuente. Entonces, todas las cosas son a la vez creadas y eternas en la sabiduría divina, hecho paradójico pero que encuentra una larga argumentación en este libro III. Se trata de una cuestión que será recurrente en el análisis eriugeniano del concepto de *creatio ex nihilo*⁸. También en esta sección de la obra se presenta un largo *excursus* sobre los números como ejemplo natural de progresión a partir de una unidad⁹.

Como dijimos, Eriúgena no deja duda alguna en lo relativo al lugar de la materia informe en la creación del universo. Cuando Agustín¹⁰ dice que Dios hizo el mundo a partir de la materia informe, el irlandés interpreta que el Hiponense sostiene que el mundo tanto visible como invisible se dice hecho de la materia informe y sin embargo esta materia es creada a su vez por Dios a partir de la nada: “no pensaba de

⁵ Cf. *PE* III 635 A.

⁶ Cf. *PE* III 636 D.

⁷ *PE* III 636 D 741.

⁸ La conclusión puede resumirse en la siguiente pregunta retórica: “¿a quién de los seres racionales o intelectuales puede hacerse clara la creación eterna de este universo en el Verbo de Dios, en el que ninguno de los fieles debe ignorar que todos los seres no sólo son eternos sino también simultáneamente creados, aunque no comprenda por qué razón, los seres eternos son creados, y los creados son eternos? Pues eso es conocido por el Verbo solo, en el que son no sólo eternos sino también creados”, *PE* III 670 A 2087. Las traducciones son propias.

⁹ Cf. *PE* III 652 C – 659 A

¹⁰ Cf. *De Genesi ad litteram*, I, XV, 29.

otra manera, sino que el mundo, tanto visible como invisible, se refiere hecho de la materia informe, a la que Dios creó absolutamente de la nada como cierto material bruto para su operación¹¹. La informidad no precede a la forma en los tiempos – explica el maestro palatino– sino que su anterioridad se debe al orden natural según el cual la causa antecede al efecto, es decir, es lógicamente anterior.

Eriúgena afirma que los cuerpos no se crean de la nada sino a partir de algo, pues ellos son compuestos de las categorías circunstanciales, es decir, las cantidades y cualidades, las formas o especies, los lugares y los tiempos¹². Estas categorías forman los cuatro elementos, en general, y los individuos, en particular. Todos ellos, categorías y elementos, a su vez, son creados a partir de las causas primordiales, a quienes tampoco podremos llamar “nada”, pues son ellas también creadas por Dios en el Verbo divino. Estas causas contienen toda la creación. Por lo tanto–concluye el irlandés– los cuerpos son creados a partir de estas causas y no de la nada¹³.

La primera respuesta a la pregunta por la creación a partir de la nada, en la cual se entiende a esta última como privación, lleva a múltiples contradicciones con otras tesis aprobadas anteriormente por el propio Eriúgena. Esta respuesta debe ser rechazada y en todo caso será el punto de partida dialéctico para la búsqueda de una respuesta definitiva¹⁴.

El acento, entonces, se pone en la creación de las causas primordiales, la verdadera creación, que son creadas eternamente en el Verbo divino. Veamos, en consecuencia, qué es lo que entiende Eriúgena por esa nada de la creación:

“Hubiera creído que la inefable e incomprensible e inaccesible claridad de la divina bondad, desconocida para todos los entendimientos humanos o angélicos –pues es sobre–esencial y sobre–natural–, estaba significada con este nombre [nada], la cual, cuando se piensa por sí misma, ni es, ni era, ni será”¹⁵.

¹¹ PE III 646 D 1172.

¹² En el libro I del *Periphyseon* Eriúgena presenta una original interpretación de las categorías aristotélicas. (PE I 463 A y ss.).

¹³ Cf. PE III 663 B-C.

¹⁴ Cf. Gustavo Piemonte “Notas sobre la *creatio de nihilo* en Juan Escoto Eriúgena”, *Sapientia* 23, 1968, 56.

¹⁵ PE III 680 D 2541.

Eriúgena postula que la creación es la aparición de Dios, es decir, el crearse de Dios en sus teofanías, sobre-esencialidad que se hace esencia en cada uno de los distintos órdenes de la creación, como si hubiera un pasaje de la nada (divina bondad) a algo (la creatura). El irlandés despliega aquí su sistema metafísico neoplatónico pues postula que la creación es este fluir del único principio, Dios. La creación, pues, es la aparición de lo no aparente, de modo ordenado y jerarquizado. Tal aparición no reduce en absoluto la trascendencia de lo no aparente.

“Y así crea todo de la nada, es decir, produce las esencias desde su sobre-esencialidad, la vida desde la sobre-vida, el intelecto desde la sobre-intelectualidad, la afirmación de todo lo que es y que no es desde la negación de todo lo que es y que no es”¹⁶.

Esta es la única creación a partir de la nada. Las causas primordiales son las que se crean en esa *creatio ex nihilo*, y esa creación se da íntegramente por dentro de Dios, por lo cual todo es en Él, y la nada no debe ser entendida como privación sino como excelencia que se despliega en la creatura eterna.

Para dar cuenta de esta concepción según la cual Dios es aquella nada, Eriúgena cambia la fórmula de la creación y se expresa en términos de *creatio de nihilo*. La preposición *de* marca la procedencia, ya no es un “a partir de” como si se tratara de algo externo a Dios, sino que todo se crea desde Dios mismo, pues no hay afuera. Y en este caso la fórmula *a Deo de nihilo*, bien puede reemplazarse por *a Deo de Deo*¹⁷.

La “nada” de la creación no es una nada privativa sino que es la claridad de la bondad divina, la cual debido a su excelencia, que la ubica más allá de la esencia, es inaccesible a todo intelecto. Lo único que puede descubrirse mediante el espíritu es que es (*quia est*), pero no qué es (*quid est*). Decimos con Piemonte que “la única verdadera ‘nada’ es la bondad divina que trasciende todas las cosas, la única verdadera creación es la *aeterna conditio rerum in Verbo Dei*”¹⁸.

¹⁶ PE III 683 B 2653.

¹⁷ Cf. Piemonte (1968, 57).

¹⁸ Cf. Piemonte (1968, 57).

En conclusión, Eriúgena plantea una nueva comprensión de la tradicional fórmula de la creación, heredera del apofatismo dionisiaco. Sin embargo, para llegar a ella realiza un rodeo que repasa varios de sus temas centrales y controversiales. Este recorrido lo lleva a desechar la otra respuesta que se puede encontrar con respecto a este tema, aquella que entiende como privación la “nada” aludida en la fórmula. El problema principal puede resumirse como el pasaje de lo infinito a lo finito. Por ello la doctrina eriugeniana de la creación se encuentra íntimamente relacionada con la discusión sobre el panteísmo, la tensión entre la trascendencia, acentuada en la respuesta a la pregunta por la “nada” de la fórmula, y la inmanencia de Dios se hace explícita. La creación para Eriúgena es manifestación, aparición de lo oculto, y en este sentido todo es Dios en tanto todo es auto-manifestación divina.

2. Brucker, Tennemann y Rixner

Brucker es el representante más importante de la historiografía filosófica iluminista y ecléctica del siglo XVIII. Su obra principal es *Historia critica philosophiae* compuesta por cinco volúmenes y un apéndice publicada entre 1742 y 1744. *Historia crítica* es recibida en su propio tiempo con gran interés como una obra muy novedosa en Alemania¹⁹. La fortuna de la obra de Brucker por fuera de Alemania se evidencia en la gran cantidad de compendios que se realizan en las diversas lenguas nacionales²⁰. A esto se debe agregar que es una fuente muy utilizada en la *Encyclopédie* e influye por este medio en toda Europa²¹.

La perspectiva de Brucker se enraíza en su visión acerca del papel que desempeña el cristianismo en la historia. Desde allí, se concentra en determinar los errores de la filosofía pasada, relacionando todos los temas con la historia del cristianismo. El fin último que persigue es el de liberar al entendimiento humano de esos errores. En este modo de acercamiento a los autores se evidencia la filiación de Brucker al iluminismo, que lo ubica en la pretensión de posesión de la verdad, y al

¹⁹ Una muestra de ello es que Kant la cita en *Kritik der reinen Vernunft*. Cf. Mario Longo “Le storie generali della filosofia in Germania”. En Giovanni Santinello(ed.), *Storia delle storie generali della filosofia. Vol 2: Dall'età cartesiana a Brucker*, Brescia: La Scuola, 1979, 611–612.

²⁰ Se destacan *Histoire abrégée de la philosophie* de Formey (Amsterdam, 1760) y *The History of Philosophy* de Einfield (Londres, 1791).

²¹ Cf. Longo (1979, 613–632).

eclecticismo, corriente que afirma que se debe atender a la multiplicidad de las filosofías pasadas y sus errores en el camino hacia esa verdad.

Tennemann (1761-1819) es el representante más importante de la corriente kantiana que incursiona en la historia de la filosofía. Su obra mayor es *Geschichte der Philosophie*, publicada en once volúmenes entre los años 1798-1819, inconclusa debido a la muerte del autor. Si bien *Geschichte der Philosophie* es considerada la obra paradigmática de la historiografía criticista y es utilizada por importantes filósofos como Hegel, su fortuna no trascendió los límites de Alemania e incluso dentro de este país su circulación fue menor a la de su versión abreviada *Gründriss der Geschichte der Philosophie* (1812). Una de las causas de su escasa repercusión es que la publicación de cada volumen se produjo de forma muy espaciada. Otra causa es el hecho de que la obra quedó inconclusa²².

En esta obra Tennemann intenta dar cuenta de los sistemas filosóficos pasados como pasos en la historia de la filosofía, que se realiza plenamente recién cuando se llega al criticismo kantiano. Por ello, en las presentaciones utiliza términos propios del vocabulario kantiano y se interesa no sólo por temas metafísicos sino también morales. Por esto, se interesa por temas que pasaron desapercibidos para la historiografía anterior.

Rixner es uno de los representantes del movimiento historiográfico romántico-schellingiano. La obra principal de Rixner es *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, que consta de tres volúmenes, y fue editada por primera vez en Sulzbach entre los años 1822-1823. La producción histórico-filosófica de Rixner no fue muy influyente. Sin embargo, Hegel tiene palabras positivas para el *Handbuchen* sus *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, hecho que posibilita cierta difusión de este manual²³.

El modo de hacer historia de Rixner se aleja tanto de la historiografía iluminista como de la kantiana. Este autor sigue los ideales de la historiografía romántica, tal

²² Sobre las reseñas que se realizaron sobre esta obra Cf. Giuseppe Micheli "Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819)". En G. Piaia (ed.), *Storia delle storie generali della filosofia. Vol. 4/I: L'età Hegeliana. La storiografia filosofica nell'area tedesca*, Brescia: La Scuola, 1995, 121-130.

²³ Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México D. F.: Fondo de Cultura Económico, 1995, 108.

como la sistematiza Schelling, que entiende a la historia análogamente a la vida de un organismo natural. Para Rixner la historia de la filosofía es la investigación, la comunicación y la exposición científica del aumento y el devenir temporal de la ciencia del fundamento y de las leyes supremas de la naturaleza y la libertad, así también de las ideas, principios y opiniones a través de las cuales el espíritu humano revela y expresa su intento de auto-conocerse, además de conocer con ello la totalidad y la divinidad. En particular, este historiador se muestra más atento a los temas metafísicos que a aquellos que se acercan a controversias teológicas.

Los tres autores exponen citas del *Periphyseon* en su primera edición, realizada por T. Gale en 1681. De hecho, se afirma que Hegel nunca tuvo contacto con la obra principal de Eriúgena y para tener noticia del pensamiento del irlandés consultó estas obras de historia de la filosofía, por lo cual ellas tienen un valor importante a la hora de marcar algún tipo de afinidad entre el pensamiento del irlandés y los desarrollos del idealismo alemán²⁴.

3. La *creatio de nihilo* en las historias de la filosofía

En las tres historias de la filosofía que estudiamos se presenta el pasaje del libro III del *Periphyseon*, en el cual se afirma que la nada de la creación no es nada por privación sino por excelencia. Sin embargo, el fragmento que presentan Brucker y Tennemann es bastante más corto que el que expone Rixner. La justificación de tal diferencia es simple: los dos primeros toman el texto para ejemplificar otro tema y no hacen del problema de la creación a partir de la nada un tema en sí mismo. Por una parte, Brucker quiere mostrar los problemas que trae consigo una filosofía al estilo neoplatónico, en especial el panteísmo, signo de heterodoxia para el historiador. Por su parte, Tennemann también se concentra en evidenciar el panteísmo del irlandés pero más bien como resultado de su doble pertenencia a la cultura pagana oriental y a la cristiana latina, antes que como muestra de heterodoxia. En cambio, Rixner trata el tema de la nada como uno de los puntos centrales de su presentación sistemática del pensamiento de Eriúgena. El tema de la manifestación divina le interesa particularmente, esto puede explicar el tratamiento especial, aunque breve, que le confiere Rixner a este tópico que no entrecruza con otros tópicos de la filosofía erigeniana.

²⁴ Cf. Werner Beierwaltes, *Pensare l'Uno*. Trad. de Maria Luisa Gatti. Milán: Vita e Pensiero, 1992, 312 n87.

En el siguiente cuadro reproducimos las citas de Eriúgena realizadas por Brucker y Tennemann, la que ofrece Rixner, y la edición de Gale²⁵ que, si bien tiene algunas diferencias con la edición crítica, es la que siguen los autores. El pasaje citado se ubica en el libro III del *Periphyseon* 680 D 2541:

Brucker y Tennemann	Rixner	Edición Gale
Per nihilum, ex quo omnia creata esse scriptura dicit, intelligo ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem, omnibus intellectibus siue humanis, siue angelicis incognitam: quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. Cum vero per condescensionem quadam ineffabilem in ea, quae sunt, multis obutibus inspicitur, ipsa sola inuenitur in omnibus esse, et est, et erat, et erit.	Per nihilum, ex quo omnia creata esse scriptura dicit, intelligo ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem, intellectibus siue humanis siue angelicis inaccessibiliter incognitam: quae cum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. Cum vero per condescensionem quadam ineffabilem in ea, quae sunt, multis obutibus inspicitur, ipsa sola in omnibus esse inuenitur, quae est et erat et erit. Dum ergo incomprehensibilis est et non intelligitur, nihilum pro nobis propter	[...] Ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae, inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus siue humanis, siue angelicis incognitam, (superessentialis est enim, et supernaturalis) eo nomine significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia; cum vero per condescensionem quadam ineffabilem in ea quae sunt, multis obutibus inspicitur, ipsa sola inuenitur in omnibus esse, et est, et erat, et erit; dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per

²⁵ Joannis Scoti Erigenae, *De divisione naturae libri quinque, div desiderati. Accedit appendix et Ambiguus S. Maximi Graece & Latine*. Editado por Thomas Gale. Oxford: Theatro Sheldoniano (1ra ed.), 1681. Reimpresión fotográfica, Frankfurt am Main: Minerva, 1964.

excellentiam naturae
suae, omnem intellectum
nostrum superatis, merito
dicitur; et vero in suis
apparitionibus
(theophaniis) incipiens
apparere, velut ex nihilo
aliquid procedere dicitur;
et quae proprie super
omnem essentiam esse
existimatur, proprie
quoque sola in omni
essential cognoscitur;
adeoque omnis visibilis
et invisibilis creatura
theophania, i. e., divina
apparitio recte potest
appellari.

excellentiam nihilum non
immerito vocatur. At
vero in suis theophaniis
incipiens apparere, velut
ex nihilo aliquid dicitur
procedere, et quae
proprie supra omnem
essentiam existimatur,
proprie quoque in omni
essentia cognoscitur,
ideoque omnis visibilis,
et invisibilis creatura
Theophania, i. e. divina
apparitio, potest
appellari.

Brucker reproduce en el cuerpo del texto el fragmento del libro III 680 D de la obra mayor de Eriúgena. El autor ubica este pasaje como ejemplo de la filosofía neoplatónica que se lee en el *Periphyseon*, en donde todo es el flujo de Dios. Afirma, entonces:

“De aquí admite, al modo de la filosofía de orientales, cabalistas y ecléticos. que Dios creó el mundo a partir de la nada pero de modo tal que, lo que en él era uno, desde el abismo su infinitud se manifiesta como un progreso múltiple, y por lo tanto es, ya que es en Él mismo”²⁶.

Brucker relaciona a Eriúgena con los orientales, cuna de la filosofía neoplatónica. En este fragmento se afirma que el irlandés explica la creación a partir de la nada en el mismo sentido en que cabalistas²⁷ y ecléticos²⁸ (o neoplatónicos)

²⁶Johann Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae (HCP)* Hildesheim: Olms, 1975, vol. III, 621.

²⁷ Menciona a los cabalistas, haciendo referencia a la mística judía e incluyendo seguramente en ella a Filón de Alejandría. Cf. *HCP* I, 81–82.

²⁸U. J. Schneider explica que Brucker interpreta la filosofía alejandrina (o platonismo

entienden la creación. Precisamente en ello, según Brucker, se encuentra uno de los errores fundamentales de la metafísica eriugeniana: en la idea de que toda la realidad es un flujo que se da desde Dios hacia la multiplicidad y que retorna luego a la unidad divina, pero siempre dentro de ese Dios. Brucker encuentra así una marca de panteísmo en la filosofía eriugeniana. No dice mucho más sobre el fragmento del *Periphyseon* citado, sólo agrega que allí se puede constatar una vez más el sistema emanativo que desarrolla el maestro palatino en su obra principal.

El fragmento del *Periphyseon* que comparten Brucker y Tennemann expresa que esta nada de la que se habla es nada por excelencia y no por privación. Su sobreabundancia es lo que no permite que sea conocida por ningún intelecto y, de hecho, que ni siquiera se pueda decir qué es (*quid est*). Aquí se marca que la imposibilidad de conocimiento no es una deficiencia del intelecto que conoce. La causa de tal imposibilidad es la excelencia del objeto de conocimiento, puesto que se trata de algo que escapa a nuestra comprensión y por esto mismo se dice correctamente que no es, ni fue ni será. Sin embargo, cuando se busca el conocimiento no ya de forma directa sino a través de lo que ese objeto tiene de cognoscible para nosotros, que se da de forma mediada, se puede afirmar que es, fue y será. La posibilidad de conocimiento la otorgan estas apariciones divinas, en las cuales Dios se muestra. Pero en ese mostrarse Dios ya no se da tal cual es, no se da como esa nada inalcanzable, sino como la manifestación de lo que no se puede manifestar, como la aparición de lo oculto. En este sentido continúa el texto eriugeniano, como puede leerse en la obra de Rixner.

La interpretación general de Tennemann entiende que Eriúgena une en su sistema metafísico dos vertientes de pensamiento, la neoplatónica pagana de Oriente y la cristiana de Occidente. En este marco, señala que la doctrina eriugeniana de la creación es una muestra de esta confluencia. En ella se encuentra presente el sistema

ecléctico) como un modo de pensar ecléctico en la tardo-antigüedad con influencia en el cristianismo. Se la ha denominado “ecléctica” porque no sigue una única autoridad, pero en realidad –según Brucker– procede como sincretismo y por ello es en verdad un falso eclecticismo, no se trata de la verdadera filosofía ecléctica que profesa el historiador. Brucker marca el inicio de esta secta ecléctica en el siglo I de nuestra era de la mano del filósofo alejandrino Potamón. Cf. Ulrich Schneider, “Das Eklektizismus-Problem der Philosophiegeschichte”, en Schmidt-Biggemann- Stammen (eds), *Jacob Brucker (1696–1770): Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*, Berlin: Akademie Verlag, 1998, 136-141.

del neoplatonismo alejandrino pero se observa también la concepción de creación cristiana, pues el irlandés adopta el dogma trinitario²⁹. Tennemann encuentra en Eriúgena la concepción de Epifanio con respecto a las personas de la Trinidad³⁰. Este autor habría entendido las tres personas como luz, fuego y calor, y habría propuesto la inmanencia de este Dios trino en la creación³¹.

Ahora bien, Tennemann subraya la inmanencia divina en el sistema eriugeniano. Y en este sentido inmanente entiende la sentencia “Dios es todas las cosas y todas las cosas son Dios”. Este sentido tiene también para él la frase “Dios creó todas las cosas”. Dios es el ser de todas las cosas y Él no hace algo distinto de sí mismo en la creación sino algo idéntico a sí. Esto es así puesto que todo se encuentra en Dios como todos los números en la mónada³². Tennemann no hace más que reafirmar los rasgos panteístas que encuentra en la obra principal del irlandés.

Geschichte der Philosophie continúa la exposición afirmando que para Eriúgena que Dios haga todas las cosas significa que Dios se hace en todas las cosas. La divinidad, causa de todas las cosas, puede ser pensada como siendo en todas las cosas, aunque supera a todo en excelencia³³. Tennemann acompaña sus afirmaciones con citas del *Periphyseon* en nota a pie. Dice, entonces: “Mientras ella a través de un descenso impronunciable hacia todo lo que es enfrenta la mirada en todas partes, así se encuentra que ella es, fue y será sola verdaderamente en todo³⁴”. Como evidencia de esta afirmación, Tennemann presenta la cita de 680 D que consignamos en el cuadro anterior y que coincide con la que presentara Brucker en su *Historia critica*.

En *Handbuch der Geschichte der Philosophie* Rixner presenta el fragmento del libro III pero se extiende mucho más en la cita. Esto se encuentra en el punto séptimo de la presentación sistemática que en *Handbuch* encontramos de Eriúgena. Allí Rixner expone su interpretación del pensamiento eriugeniano en torno al tema de la creación a partir de la nada. Para Eriúgena –dice Rixner– la nada a partir de la cual se crea todo es la ininteligible naturaleza de Dios. Esta naturaleza

²⁹ Cf. Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie* (GP). Leipzig: J. A. Barth, 1798–1819, VIII I, 83.

³⁰ La obra de Epifanio es *Anchoratus* que Eriúgena traduce como *De fide*.

³¹ Cf. GP VIII I, 84.

³² Cf. idem.

³³ Cf. idem, 85.

³⁴ Idem.

incomprensible en su absoluta cerrazón, pensada como *hén eremoûn* (el uno desolado) –dice Rixner en griego– es decir como absolutamente aislado o separado, no puede expresarse por ningún predicado, y en ese sentido se dice que no es, ni fue ni será³⁵. Sin embargo, en cuanto informa³⁶ a todo lo que es, se puede decir que es en todos los seres, y en ese sentido Eriúgena afirma que todas las creaturas son una verdadera aparición divina³⁷. Rixner se interesa especialmente por la doctrina eriugeniana de las teofanías y por ello el tema de la *creatio ex nihilo* se incluye en los puntos centrales para comprender el pensamiento del irlandés.

Handbuch presenta sólo la cita de 680 D como referencia para el punto séptimo. En ella podemos leer, además de lo que se leyó en *Historia* y *Geschichte*, que la nada de la creación es incomprensible e ininteligible para nosotros por la excelencia de su naturaleza. Sin embargo, esa nada se da al conocimiento en tanto aparece como la esencia de todas las cosas, pues todas las creaturas tanto visibles como invisibles son *theophaniae*, es decir, divinas apariciones.

La diferencia más importante que se encuentra con respecto a lo presentado en las otras dos historias es que Rixner introduce aquí el concepto de teofanía como central para la comprensión de la fórmula de la creación. Esta aparición divina debe comprenderse como la creación en el *Periphyseon* –entiende Rixner– pues en ella el Dios oculto se manifiesta, aparece como la esencia de todas las cosas y por ello las crea a todas.

Si bien la cita en las otras historias también apunta a comprender la fórmula en este sentido según el cual la nada es la excelencia divina y la creación es la manifestación de Dios, en la obra de Rixner se acentúa el sentido teofánico de la creación, pero no buscando acusar al irlandés de panteísta o heterodoxo, sino como un concepto rico, entiende el autor del *Handbuch*, para la historia de la filosofía. Rixner no pretende realizar acusaciones sobre Eriúgena, sino que lo que intenta es acercar la filosofía del irlandés al lector mediante un lenguaje contemporáneo. Recordemos que Rixner es cercano a la filosofía de Schelling y el tema de la manifestación divina ya se pensaba en el momento en que este historiador escribe su *Handbuch*.

³⁵ Cf. Thaddäus Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie (HGP)*, Sulzbach: J.E. von Seidel Kunst- und Buchhandlung, 1822–1823, II, 14.

³⁶ Cf. *HGP* II, 15.

³⁷ Cf. *idem*.

4. Conclusión

En síntesis, los tres historiadores encuentran como tema a destacar el de la *creatio ex nihilo* y las tres obras exponen el texto del *Periphyseon* III 680 D. Pero mientras que Brucker y Tennemann lo consideran como ejemplo de heterodoxia, Rixner lo toma como un tema original, íntimamente ligado al concepto eriugeniano de *theophania*. La presentación de Brucker es consecuente con su búsqueda de errores en la historia de la filosofía, pues la creación eriugeniana lo acerca sobre todo a la dimensión del cristianismo más afín a la filosofía de los recientes platónicos, como es el caso de Dionisio. Tennemann conecta este tema directamente con una interpretación panteísta del pensamiento del irlandés, aunque no en el tono crítico negativo de Brucker. Esta original manera de comprender la creación es consecuente con el sistema filosófico eriugeniano, en opinión del historiador. En cambio, Rixner se interesa por el tema en sí mismo, como punto central para comprender el pensamiento eriugeniano. En todos los casos, el tema resulta importante para explicitar el sistema filosófico del autor, pues su comprensión permite entender otros puntos de su pensamiento. En estos diferentes abordajes, se expresan las diversas filiaciones filosóficas de los autores que realizan historia de la filosofía y cómo eso influyó al momento de realizar esta tarea.

El *Florilegium Coislinianum* y los *Fragmenta in Matthaeum* (CPG 2141.7) atribuidos a Atanasio de Alejandría

Tomás Fernández
Conicet-UBA / KU Leuven

La presente ponencia consta de tres secciones principales. En la primera, se describe brevemente la antología bizantina que preserva los *Fragmenta in Matthaeum* atribuidos a Atanasio de Alejandría: el *Florilegium Coislinianum* (s. IX–X; *FC* de ahora en más)¹. Sigue una breve descripción del opúsculo atanasiano, con especial atención a su eventual autenticidad. Por último, se provee una discusión algo más detallada de uno de los fragmentos, referido a la muerte de Herodes².

I. El *Florilegio Coisliniano* (*FC*). En su mayor parte, los *Fragmenta in Matthaeum* editados parcialmente por Montfaucon se conservan únicamente en el *FC*³. Este hecho no debe sorprender: si bien se ha dicho, con justicia, que los autores más citados del *FC* son Juan Crisóstomo y Máximo Confesor⁴, sus aportaciones más importantes conciernen la historia textual de Atanasio de Alejandría (ca. 295-373). Sólo en su primer libro, el *FC* mejora la tradición directa o aporta fragmentos desconocidos en al menos cinco oportunidades⁵. Por este mismo motivo, el estudio del *FC* probablemente arroje más luz sobre la circulación de Atanasio hasta el siglo IX-X que sobre la de Crisóstomo.

Antes de detenerse en los *Fragmenta*, unas palabras sobre el *FC* pueden ser oportunas. Se ha sostenido que esta antología puede subsumirse en el llamado

¹ Véase en último término R. Ceulemans et al. “La continuation de l’exploration du *Florilegium Coislinianum*: la lettre èta”, en *Byzantion* 81, 2011: 74-126, con bibliografía.

² Editado en R. Ceulemans et al, cit., 105-108 y *PG* 26, 1252: 8 – 1253: 14.

³ Véase por ejemplo R. Ceulemans et al., cit., 87.

⁴ M. Richard, “Florilèges spirituels grecs”, *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. 33-34, Paris, 475-512, 162, aquí 485, en este monumental trabajo que, por su parte, permitió la miríada de trabajos modernos sobre el *Florilegio Coisliniano*.

⁵ T. Fernández, “Dos fragmentos inéditos de Atanasio de Alejandría”, en *Erytheia* 32, 79-93, 2011a, 81. Véase también T. Fernández, “A Correction of the Text of Athanasius of Alexandria’s *Epistula ad monachos* (CPG 2108)”, en *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 62, 2012: 1-7.

“enciclopedismo bizantino”. Si bien últimamente se ha discutido la propiedad conceptual de encuadrar en un movimiento tan escasamente definido como el de “enciclopedismo bizantino” antologías puntuales que, por lo demás, sólo imprecisamente pueden ser llamadas “enciclopedias”, la denominación sigue teniendo la ventaja de sugerir ἐν συντόμῳ varias de las principales características de un momento de inflexión en la cultura florilégica bizantina, a saber, la que se desarrolló en torno al Renacimiento macedónico⁶.

En el *FC* abundan los fragmentos desconocidos, supérstites sólo en tradición indirecta o imperfectamente editados. Entre ellos, puede citarse un largo fragmento del *De lepra*, de Metodio de Olimpo, conservado en griego sólo aquí, y del que existe un resumen completo en viejo eslavo, o largos fragmentos de las *Quaestiones ad Thalassium* de Máximo Confesor, así como un capítulo íntegro del *De natura hominis* de Nemesio de Émesa. Los fragmentos atribuidos a Juan Crisóstomo son innumerables. Otro autor al que a menudo el compilador del *FC* atribuye fragmentos desconocidos en todo o en parte es Atanasio de Alejandría.

II. Los *Fragmenta in Matthaeum*. Entre estos extractos atanasianos presentan un interés especial los *Fragmenta in Matthaeum*. Por un lado, son citados en un número inusualmente alto (más de la mitad entre la treintena de fragmentos atanasianos le pertenece). Por el otro, integran una obra en parte inédita y perdida en la tradición directa que, por lo demás, aun no ha recibido aun una edición crítica. Un cierto número de fragmentos fueron dados a conocer por Montfaucon en su edición de Atanasio en 1698, con agregados en 1706 (reimpresos en la *Patrologia Graeca* 26 y 27). Montfaucon conocía sólo uno o dos de los diez o doce testigos principales

⁶ Para el enciclopedismo del siglo X, véase en primer término P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur l'enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris, 1971, en particular su último capítulo, “L’encyclopédisme du X^eme siècle”. La primera crítica fundamentada a Lemerle aparece en P. Odorico, “La cultura della συλλογή”, *Byzantinische Zeitschrift* 83, 1991: 1-21. Recientemente, una obra recogió las contribuciones de varios especialistas sobre el tema: P. Van Deun – C. Macé (eds.), *Encyclopedic Trends in Byzantium? Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009 (Orientalia Lovaniensia Analecta 212)*, Leuven – Paris – Walpole (MA), 2011, con bibliografía actualizada. La mayor parte de las aportaciones se pronuncia contra la imprecisión del “enciclopedismo bizantino”; cf. T. Fernández, Reseña de P. Van Deun – C. Macé: *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, en *Anales de filología clásica* 24 (en prensa), 2011b, para más detalles.

del *FC*, por un lado. Por el otro, al menos tres de los fragmentos presentes en el *FC* no han sido publicados por Montfaucon, o sólo lo han sido parcialmente.

No sólo éste, sino el resto de los trabajos exegéticos de Atanasio están en gran medida perdidos o se conservan fragmentariamente. Del más conocido, la *Expositio in Psalmos*, se ha dicho que se preserva “sólo en *catenae*”⁷. Esto no es del todo cierto: al menos un fragmento de la *Expositio* sobrevive también en el *FC Flor. Coisl.* bajo el *lemma* Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς ἐρμηνείας τοῦ ψαλτερίου.⁸ Otros fragmentos, si bien muy escasos, se conservan sobre su comentario sobre *Job*, el *Cántico*, *Lucas* y la primera *Carta a los corintios*. En este *corpus* exegético, de dimensiones restringidas, los *Fragmenta in Matthaeum* pueden jugar un rol relevante, siempre y cuando se demuestre, claro está, que efectivamente pertenecen a Atanasio.

El compilador del *FC* era relativamente pulcro y, en casi todos los casos, antepone atribuciones a los fragmentos que transcribe. Cuando estas atribuciones son inexactas, esto habitualmente se debe a que ya aparecían de este modo en su *exemplar*. Con algunos pocos fragmentos el compilador incluye, aparte del nombre del autor, la obra de la que está tomado. Por el momento se ignora por qué, en casi todas las citas de los *Fragmenta in Matthaeum*, se toma el trabajo de reportar, además del autor, la obra de la que está tomada el extracto en cuestión. De siete fragmentos se dicen expresamente que provienen de esta exégesis: Alfa 40 y 77; Beta 24; Épsilon cap. 15 (Βιβλίου⁹ τῆς ἐρμηνείας τοῦ εὐαγγελίου); Eta 10; Theta cap. 3¹⁰; Kapa cap. 4. Otros extractos no llevan título (la siguiente lista no es

⁷ M.-J. Rondeau, “Une nouvelle preuve de l’influence littéraire d’Eusèbe de Césarée sur Athanase : l’interprétation des psaumes”, en *Recherches de science religieuse* 58 (1968), 385-434, aquí 391.

⁸ Fragmento 98 de la letra Alfa; ed. en T. Fernández, *Book Alpha of the Florilegium Coislinianum: a Critical Edition with a Philological Introduction*, Leuven, 138-139 (Tesis doctoral que será publicada por la *Series Graeca* del *Corpus Christianorum*.)

⁹ En un título análogo, los editores belgas han preferido la lección βιβλος, de otros manuscritos. Cf. R. Ceulemans et al., cit., 86.

¹⁰ En los casos de los textos editados, se cita según el número del fragmento en la letra en cuestión. En el caso de los textos inéditos, se cita por número de capítulo y de extracto dentro del capítulo (así, “cap. 1, 5” remite al quinto fragmento del primer capítulo), ya que, de otro modo, resultaría muy dificultoso ubicar los fragmentos en los manuscritos. Si sólo se menciona el número de capítulo, es porque sólo contiene el extracto en cuestión.

exhaustiva): Alfa 42, Beta 12, Delta cap. 9, 1; Kapa cap. 2, 11; My capítulo 4; Ro, cap. 2; Sigma cap. 1, 5; Sigma cap. 5; Psi 29. Sin embargo, también de éstos es fácil deducir que pertenecen a la misma obra, ya que, por un lado, la atribución a Atanasio sí está presente; por el otro, no son fragmentos que puedan encontrarse en la producción conocida de Atanasio; por último, se trata de exégesis de *Mateo*.

La reciente actividad editorial en torno al *FC* ha permitido que se editaran críticamente seis fragmentos de los *Fragmenta in Matthaeum*: tres en Alfa (§ 40, 42 y 77), dos en Beta (§ 12 y 24) y uno en Eta (§ 10).¹¹ La letra Gama, también editada, no cuenta con ningún fragmento de este opúsculo.¹² Por motivos expositivos, voy a detenerme sólo en un fragmento, referido a Herodes y a sus nueve enfermedades incurables.

II. b. Autenticidad de los *Fragmenta in Matthaeum*. Un florilegio, incluso si, como el *FC*, es relativamente fiel a su *exemplar*, tiene una tradición textual fluida. Lo mismo es cierto de un comentario exegético como los *Fragmenta in Matthaeum*, que tiene mucho en común con las *catenae*. Cuando ambos elementos se combinan – un comentario exegético perdido en la tradición directa y una antología que lo preserva –, la tradición resulta doblemente fluida. En este contexto, la cuestión de la autenticidad de una obra no preservada independientemente debe ser tratada con cautela.

Los *Fragmenta in Matthaeum*, tal como pueden ser reconstruidos sobre la evidencia manuscrita, difícilmente pueden ser atribuidos en bloque a Atanasio. Sin embargo, es probable que hayan tomado parte de su material de obras atanasianas hoy perdidas o aun no editadas. En este caso se trataría, claro está, de un conglomerado exegético semejante a las *catenae* que también han conservado fragmentos atribuidos por Montfaucon a este mismo opúsculo exegético. Una historia de la edición de este opúsculo puede resultar útil.

¹¹ En T. Fernández 2010, cit., I. De Vos et al. “La lettre B du Florilège Coislin: editio princeps”, en *Byzantion* 80 (2010), 72-120 y R. Ceulemans et al., cit., respectivamente. Los fragmentos 42 y 77 de Alfa aparece en modo parcial en Montfaucon; el 40 de Alfa está ausente. Para una edición comentada de los fragmentos 40 y 42, cf. T. Fernández 2011a, cit..

¹² I. De Vos, et al. “L’art de compiler à Byzance: la lettre Γ du Florilège Coislin”, en *Byzantion* 78 (2008), 159-223.

Al editar un conjunto de cuatro fragmentos atanasianos que Jacobus Milius le enviara de Oxford, tomados del *Bodl.*, *Baroccianus gr.* 91, el erudito benedictino declara: “nimirum χρυσέα χαλκείοις inmixta”. En 1698, Montfaucon tiene reservas especialmente sobre el primero, que se refiere a la muerte de Herodes (analizado en detalle *infra*): “si non aperte spurium, admodum suspectum videtur in quo sunt pleraque μυθώδη”¹³. Los fragmentos atanasianos les parecen indiscutiblemente auténticos, en cambio, ocho años más tarde, en la reedición de estos cuatro extractos, sumados a otros que hallara en dos de los testigos del *FC* y en *catenae*. Se refiere en particular al fragmento sobre Herodes: “fatemur nos de fragmento ex Athanasii commentario avulso, *De novem insanabilibus morbis Herodis*, ac inter Athanasiana, quo fors tulerat coniecto, aliquando dubitasse”; ahora en cambio, restituido a su lugar entre otros fragmentos exegéticos – pertenecientes, en su opinión, al mismo opúsculo –, reconoce en él con facilidad la mano misma de Atanasio, “eamdem in eo facile Athanasii manum agnovimus”¹⁴. En efecto, antes le generaba sospechas el lugar desacostumbrado donde lo había hallado¹⁵; ahora, en un conjunto textual mucho más amplio, considera que debe ser considerado genuino. Montfaucon se refiere en particular al pasaje sobre las enfermedades de Herodes, uno de los más sospechosos del conjunto, pero extiende su dictamen de autenticidad a todos los extractos. Conviene detenerse muy brevemente en algunas características de estos fragmentos.

El tono general puede no adaptarse al de un opúsculo interpretativo; algunas secciones, donde se apostrofa directamente al auditorio, empleándose la segunda y la primera persona, son de índole homilética, y sería fácil alegar que no fueron compuestas específicamente para un comentario al evangelio de Mateo.¹⁶ Otras tienen una relación algo laxa con el texto de Mateo, como las críticas a los astrólogos que aparecen en los *Fragmenta* como “exégesis” del Εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ

¹³ Cito de la *Patrologia Graeca* 26, 1251-1252. Los fragmentos originales se encuentran en *Sancti Patris nostri Athanasii archiep. Alexandrini opera omnia quae exstant...* Parisiis, 1698, tome I, 2, 1289-1292. Para una historia más completa sobre esta publicación y su relación con la *PG*, ver R. Ceulemans et al. (2013, en prensa).

¹⁴ *PG* 27: 1361-1362 para ambas citas. La edición primigenia de los *Fragmenta* se encuentra en *Collectio nova Patrum et Scriptorum Graecorum, Eusebii Caesariensis, Athanasii, et Cosmae Aegyptii*, Parisiis, 1706, II, 23-41 ; cf. R. Ceulemans et al. (2013, en prensa).

¹⁵ “Quia vero solent, quae peregrinis in locis exstant, peregrinum olere”, *PG* 27, 1361-1362.

¹⁶ Véase por ejemplo el fragmento sobre los falsos profetas, *PG* 27, 1380-1381; la letra Psi del *FC*, que incluye el presente fragmento, será editada a fines de 2013 por R. Ceulemans et al.

τὸν ἀστέρα ἐν τῇ Ἀνατολῇ con el que los Magos justifican su visita a Belén (Mt. 2, 2)¹⁷. En efecto, el fragmento se centra en la crítica del destino y la defensa del libre albedrío, y aborda al pasar, de modo poco visible en el actual ordenamiento del *FC*, la eventual confusión que este pasaje podría generar en un feligrés que tomara la cita bíblica por una defensa implícita de la astrología¹⁸. Otros, en fin, podrían ser parte de una obra que, sin constituir propiamente un comentario exegético, se cita al pasar un fragmento evangélico y se lo interpreta¹⁹; ejemplos de este tipo de exégesis ocasional pueden encontrarse en homilías, discursos y epístolas de muchos doctores de la iglesia.

III. a. “Los nueve padecimientos incurables de la muerte de Herodes”. Los *Fragmenta in Matthaeum* contienen con toda probabilidad extractos debidos originariamente a Atanasio. Con todo, sería difícil asignarle al alejandrino la paternidad de todos los fragmentos. Para probar este punto, se analizará el ya mencionado texto sobre la muerte de Herodes que, si bien puede remontarse a una obra perdida del alejandrino, posiblemente contenga elementos espurios²⁰.

Tras relatar con inocultable placer que el hijo de Herodes ha sido condenado por mago y conspirador, el autor del fragmento se detiene morosamente en los “diferentes y variados padecimientos” (διάφορα καὶ ποικίλια πάθη, 12-13)²¹. El carácter mítico-popular de la descripción de sus enfermedades, con su simbolismo – son nueve en número; Herodes murió en Navidad, etc. –, es claro. También lo es el regocijo del autor por el dolor del tirano. El primer padecimiento de Herodes fue la fiebre, “más activa que un horno” (13-14). El segundo, la comezón insoportable en toda la superficie de su cuerpo (κνησιμὸς δὲ ἀφόρητος τῆς ἐπιφανείας ὅλης, 14-15). El tercero, los dolores incesantes de las entrañas (15). El cuarto, la hinchazón “como

¹⁷ Fragmento 5 de Montfaucon, *PG* 27: 1364, editado sobre la base del *FC* en forma más completa en T. Fernández 2011a, cit.

¹⁸ Para una reconstrucción de su posición en los *Fragmenta in Matthaeum* antes del rearmado del *FC*, cf. T. Fernández, 2011a, cit., 85-87. Por cierto, que su relación con *Mateo* sea poco claro podría deberse a la manipulación que los extractos sufrieron a manos del compilador del *FC* o de su eventual fuente intermediaria.

¹⁹ Por ejemplo, el fragmento editado por I. De Vos et al. (2010, cit., 97); cf. el fragmento 10 de Montfaucon, *PG* 27, 1369: 7-30.

²⁰ En R. Ceulemans et al., cit.; cf. *supra*, n. 2.

²¹ Todas las citas son a R. Ceulemans *et al.*, cit., 105-108, indicándose en cada caso el número de línea.

de hidropésico” (ὥσπερ ὕδρωπιῶντος) de sus pies (15-16). El quinto, la inflamación desmedida del abdomen (16-17). El sexto, que aquejaba el “órgano de la vergüenza”, era una podredumbre engendradora de gusanos (καὶ διὰ τοῦ μέλους τῆς αἰσχύνης σηπεδῶν γεννῶσα σκώλεκας, 106: 17-18; no puede excluirse una ironía bastante sutil al referirse a “engendrar” en este contexto). Con los demás males, el autor del fragmento encuentra algunos problemas, ya que se ha quedado sin horrores y ninguno de las enfermedades que restan es tan terrible como las anteriores, de modo que la *amplificatio* retórica se dificulta. El séptimo padecimiento es la imposibilidad de respirar, salvo en posición erguida (ὀρθόπνοια, 19), el octavo la disnea (19), el noveno los espasmos en todos sus miembros (19-20).

Sigue una explicación de los nueve padecimientos. Cada uno de ellos, tras ser mencionado de nuevo casi textualmente, se vincula con el comportamiento transgresor que los causó. Por su carácter alegórico, estas interpretaciones pueden asociarse a la escuela de Alejandría, tradicionalmente opuesta a la exégesis más literal de Antioquía. El fundamento bíblico de la correspondencia entre el pecado y el castigo también es citado en el fragmento: Δι’ ὧν δὲ καὶ τις ἀμαρτάνει, διὰ τούτων καὶ κολάζεται (42-43; *Sab.* 11: 16) Tomemos el cuarto mal. Las hinchazones de los pies ya no son “como de hidropésico”, sino que pasan a ser simplemente “de hidropésico”, y se explican “porque [Herodes] aniquiló el agua pura y no enturbiada de la fuente que salta hacia la vida eterna” (Περὶ δὲ τοὺς πόδας οἰδήματα ὕδροπιῶντος, ἐπειδὴ ἐξουθένει τὸ καθαρὸν καὶ ἀθόλωτον ὕδωρ τῆς ἀλλομένης εἰς ζωὴν αἰώνιον, 27-30). Por su parte, la podredumbre engendradora de gusanos en los genitales, sexta dolencia de Herodes, se fundamenta en que éste competía en libertinaje con los célebres sementales –denominados en griego, de modo mucho más gráfico, “caballos enloquecidos por las hembras” (θηλυμανεῖς ἵπποι, *Jer.* 5: 8)– que menciona el profeta Jeremías (ἐπεὶ ἐν τῇ ἀκολασίᾳ ἐξήλου τοὺς θηλυμανεῖς ἵππους, 33-34). Su falta de disciplina sexual genera también síntomas menos explícitos, como el de su primer mal, la fiebre, ocasionada porque, a causa de las pasiones orientadas al ejercicio ilegítimo de la fornicación, Herodes “se quemaba”, por traducirlo de modo neutro (ἐπεὶ ἐξεκαίετο τοῖς πάθεσιν εἰς τὴν ἀθέμιτον πρᾶξιν τῆς μοιχείας, 21-22). La exégesis no rehúye los juegos de palabras ni el empleo de un verbo duplicado, primero en su forma simple, luego con preverbio (σπάω primero, luego διασπάω), en un sentido diferente, formando una suerte de zeugma aplicado a las “convulsiones” de su cuerpo y a la “convulsión” que

causó entre los santos inocentes. Así explica el autor la novena y última dolencia de Herodes: sus miembros sufrieron espasmos, ἐσπασμῶντο, por haber él despedazado, διεσπᾶσαι, a los niños de Belén (38-40). (El texto editado por Montfaucon tiene el verbo simple en los dos casos, lo cual genera una imagen más pobre.) Por último, en el fragmento se resalta la importancia del número nueve: εἰσὶ δὲ τὰ πάθη τὸν ἀριθμὸν ἐννέα (20), algo que tenía sin cuidado a la probable fuente del presente fragmento: Eusebio de Cesarea.

Elementos de relato popular, números mágicos, gusto por la venganza: todo esto no excluye, como ha señalado Montfaucon en 1698, que no puedan descubrirse porciones auténticas²². Esta preocupación, sin embargo, es debe ser secundaria. Hoy en día, parece más importante que la obra, tal como ha sido transmitida, es testimonio de la circulación de textos en determinados estratos sociales, en una época donde no existía ningún tipo de “ficción” (entre comillas) en prosa. Así, puede contribuir en la reconstrucción del horizonte de lectura del compilador del florilegio y su público. En una palabra, el opúsculo atribuido a Atanasio, mal editado, poco conocido y no traducido a ninguna lengua moderna, podría resultar útil en la composición de una historia de la lectura bizantina, de la circulación de textos, de la interpretación popular de la literatura bíblica en un momento histórico determinado, así como, más en general, en la historia de las creencias populares. Entre estos elementos, que no sorprenderán al especialista, pero que merecen un estudio específico, se puede destacar el ya mencionado gozo, tan poco cristiano, en la desgracia del malvado. Esta emoción constituye un *topos* muy habitual en la hagiografía²³. Puede citarse como ejemplo la *Vida de Simeón* o la *Vida de Espiridón* de Leoncio de Neápolis (s. VII) donde, lejos de volver la otra mejilla, el santo castiga –con la mediación de Dios– a los malvados, miserables, herejes, adúlteros y pecadores de todo tipo, buscando la justicia en esta vida sin esperar a la retribución en el otro mundo.

²² Cit. *supra*, n. 13.

²³ En su extraordinario libro, Th. Pratsch (*Der hagiographische Topos*, Berlin - New York, 2005, 180-183) refiere un *topos* semejante, si bien de límites algo distintos al que se reseña aquí: bajo la rúbrica “Straf”, se ocupa de aquellos casos en los que Dios castiga con justicia a los pecadores, si bien éstos se redimen por intercesión del santo en cuestión.

Dicho esto, es probable que, aunque haya sufrido interpolaciones, el relato de la muerte de Herodes contenga elementos genuinos. De otros fragmentos, por lo demás, puede postularse que son auténticos en su integridad²⁴.

III. b. La pertinencia del título del fragmento. Corrección de un pasaje corrupto. Aquí, como en otros casos, los títulos suelen tener poco en común con los fragmento a los que refieren. Esto no debe sorprender, ya que son atribuibles al compilador y en ningún caso se remontan a los *Fragmenta in Matthaeum* – menos aun, por ende, a las eventuales obras atanasianas perdidas de donde habrían sido extraídos –. Puede servir como ejemplo el título del presente fragmento, “Acerca de las nueve enfermedades incurables de Herodes”²⁵. debería haberse llamado, en todo caso, “Sobre la muerte de Herodes” o “Cómo murió Herodes”, Περὶ τῆς τελευτῆς τοῦ Ἡρώδου ο, en todo caso, Πῶς ἐτελεύτα ὁ Ἡρώδης, ya que empieza con una referencia a los perseguidores de Cristo en Belén, y en particular a Antípatro, hijo de Herodes, sigue con el relato de las enfermedades del tirano, luego con una referencia a su estirpe, para concluir afirmando que Herodes murió “tenía Augusto 45 años en el reino, siendo cónsul Silvano, ocho días antes de las calendas de enero”²⁶ (es decir, un 25 de diciembre): la cronología es tan inexacta que es imposible reconstruirla sin corregir la evidencia manuscrita. En este punto, sin embargo, puede arriesgarse una conjetura crítica.

Augusto fue emperador desde 27 a.C hasta 14 d.C.; no llegó a reinar 45 años. El cónsul “Silvano” –si se excluye una improbable corrupción por el más habitual “Silano”– debe ser Marcus Plautius Silvanus, cónsul en 2 a.C. El enigma podría resolverse si se corrigiera ἔτος πέμπτων καὶ τεσσαρακοστόν, “año cuadragésimo

²⁴ De esto planeo ocuparme en un análisis más detallado del conjunto de los *Fragmenta in Matthaeum*.

²⁵ Pese a que, como veremos, el fragmento abarca muchos más temas que las nueve enfermedades de Herodes, parece ser un título escrito para este fragmento específico, no un título genérico que pudiera subsumir diversos fragmentos de tema semejante, como sucede con otros de este mismo florilegio. Podría suponerse que los títulos *ad hoc* son agregados recientes, frente a un ordenamiento anterior donde primaba la pluralidad de fragmentos bajo un título general, como sucede, por ejemplo, en los *Sacra Parallela* atribuidos a Juan Damasceno.

²⁶ Εἶχε δὲ τότε Αὐγουστος (Αὐγυστον *mss. et ed.; correxi*) ἐν τῇ βασιλείᾳ ἔτος πέμπτων καὶ τεσσαρακοστόν, ὑπατεύοντος Σιλυανοῦ, πρὸ ὀκτῶ Καλανδῶν Ἰαννουαρίων (53-56). Augusto, emperador desde 27 a.C., nació en 63 a.C.

quinto”, en ἔτος πέμπτον καὶ εἰκοστόν, “año vigésimo quinto”. Así, Herodes habría muerto en el año vigésimo quinto del reinado de Augusto, siendo cónsul Silvano, ocho días antes de las calendas de junio: el 25 de diciembre de 2 a.C. Esto no implica que deba atribuírsele al fragmento un valor histórico independiente; asignar la muerte de Herodes al día de Navidad es evidentemente uno de los μυθώδη que, con Montfaucon, pueden detectarse en este fragmento²⁷. Pero, con los debidos recaudos, sí merece ser tomado en consideración. Hasta hace poco, se suponía que Herodes había muerto en el año 4 a.C. Recientemente, en cambio, se ha sugerido como fecha el año 1 a.C. El presente fragmento, si se corrige el desvío simbólico que implica fijar la muerte del tirano en un 25 de diciembre, podría fortalecer esta última conjetura.

Muchas gracias.

²⁷ PG 26: 1251-1252, cit. *supra*.

Un aporte de la psicología aviceniana en occidente

Bernabé Aráoz Vallejo
Universidad Católica de Salta
Universidad Nacional de Salta

Recuperación de la doctrina de la intencionalidad en occidente

En el s. XIX Franz Brentano introdujo en el pensamiento contemporáneo el tema de la **intencionalidad**, que resultó clave en los estudios de Husserl y la fenomenología. Sin embargo, la noción de **intencionalidad** era ya conocida en el Medioevo.

Esto ha sido reconocido por el mismo Brentano, quien en su *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, publicada en 1874, señala que las fuentes de su doctrina sobre la **intencionalidad** han sido Aristóteles y la filosofía medieval. Se recordará que él mismo es autor de una historia de la filosofía medieval y de importantes monografías sobre Aristóteles y Tomás de Aquino.

En Occidente, el vocablo latino **intentio** aparece con las traducciones al latín de los textos árabes y está presente en los estudios escolásticos. Santo Tomás de Aquino adoptó dicha nomenclatura y en la *Summa Theologiae*, I q. LXXVIII, a. 4, realiza un estudio gnoseológico minucioso acerca de la **intentio** en el tratamiento de la **facultad cogitativa**.

Así pues, cabe decir que el trabajo de Brentano, si bien consiste en una novedad, dado su modo original de considerar la cuestión, es ante todo, y primeramente, una exhumación del tema que había sido abandonado por la modernidad.

Ciertamente, la filosofía del Estagirita es el contexto sistemático sobre el cual se elaboró la doctrina de la intencionalidad. En su disputa contra el materialismo cognoscitivo, representado por Demócrito, Aristóteles ya había señalado¹, que el conocimiento sólo es posible de un modo inmaterial, en cuanto sólo la presencia de

¹Aristóteles, *De anima*, III 431 b.

la **forma** (εἶδος) de la cosa en nosotros, y no la cosa misma en nosotros, resulta razonable. Así, el alma (ψυχή) en cierto modo, es todas las cosas (πάντα).

Sin embargo, en diversas partes del *corpus*, Aristóteles afirma que la percepción es capaz de discernir también sensaciones que el animal asocia al placer y al dolor. En el *De anima* sostiene que²: “allí donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay estos, hay además necesariamente apetito”.

Ahora bien, la filosofía árabe de matriz aristotélica, además de conservar la doctrina sobre el conocimiento de la **forma**, fue precursora en el señalamiento de la **intencio** como parte de la explicación del proceso cognoscitivo. Más aún, se ha reconocido que la distinción entre **forma** e **intencio** fue elaborada precisamente por los filósofos árabes.

La presencia de la doctrina de la intencionalidad en Avicena

En este tópico, se encuentra el trabajo realizado por el persa Abū ‘Alī al-Husayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā, mejor conocido en Occidente como Avicena. En su monumental obra filosófica, titulada *Kitāb al-Šifā’*, es decir *El libro de la Curación*, se halla un estudio acerca del alma y sus fuerzas. Allí mismo, se encuentra desarrollado el estudio aviceniano sobre la intencionalidad.

Parte de esta obra fue traducida al latín, y así como dice Cruz Hernández³: “la influencia de Avicena sobre el pensamiento medieval fue tan importante que Gilson ha llamado a toda una corriente escolástica cristiana agustinismo avicenzado. San Buenaventura, Alejandro de Hales, Ricardo de Mediavilla, Rogerio Marston, Enrique de Gante, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino (antes de conocer el pensamiento de Averroes), Juan Duns Escoto, Rogerio Bacon y tantos más han sufrido el influjo del pensamiento aviceniano”.

La primera traducción al latín de la obra aviceniana se remonta al siglo XII en la Escuela de traductores de Toledo. Fue realizada alrededor de 1150 por Dominicus Gundisalpinus con la ayuda de un traductor árabe-parlante, posiblemente el misterioso Avendeuth Israelita. Los estudios avicenianos acerca del alma y sus

² Ibídem, II 413 b 20-24.

³ Avicena, *Tres escritos esotéricos*, Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1998, IX.

fuerzas, están concentrados en un mismo Tratado, que fue titulado con el nombre: *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*⁴.

En esta versión, figura el vocablo **intentio** ya con un sentido propiamente gnoseológico, distinto de su significación afectiva. La versión latina utiliza el vocablo **intentio** para traducir el original árabe **al-ma`nā**. En ambos casos, la referencia es la misma. Se trata de una información que ni la simple experiencia sensible ni la imaginación aportan.

En su clásico *Lexique de la langue philosophique d'Avicenne*⁵, A-M. Goichon señala que el término árabe **al-ma`nā** (plural **ma`ānī**) que se ha traducido por **intentio** denota casi siempre lo inteligible, sin embargo, esta traducción es más propia para el término **ma`qūl**. En cambio, **ma`nā** es siempre usado para un grado de abstracción inferior respecto a la abstracción intelectual. Si se trata de la idea de una frase o de la comprensión de una palabra, dice Goichon, **al-ma`nā** significa el **sentido** de esta frase o palabra. Luego añade que, en su grado más bajo, el término remite a la idea particular, a aquello que ha captado la **estimativa**. Pero en otros casos puede entenderse como el **concepto**, que unifica en el sujeto la multiplicidad exterior, pero en su pura simplicidad de aprehensión, sin que implique todavía la adhesión activa del sujeto que se realiza en el juicio. También es el término usado para distinguir entre las **intenciones** primo-intencionales y las segundo-intencionales (de que se ocupa la lógica).

La misma autora registra que⁶, el término latino **intentio** también ha sido usado para traducir el árabe **maqsūd**, cuyo significado es el de intención como fin propuesto u objetivo de una acción. Advirtiendo el contexto y la sintaxis de la frase en que venga usado, parece que no hay lugar a confusiones.

⁴ Se utiliza en este trabajo el Avicenna Latinus: *Liber De Anima seu Sextus De Naturalibus (LDA)*, Partes I, II y III (Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke), Éditions E. Peeters, Louvain, -E. J. Brill, Leiden, 1972. También Avicenna Latinus: *Liber De Anima seu Sextus De Naturalibus (LDA)*, Partes IV-V (Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke), Éditions Orientalistes, Louvain, -E. J. Brill, Leiden, 1968.

⁵ Cfr. A-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Avicenne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1938, 253-255.

⁶ Cfr. Ibidem, 304.

Por su parte, Alain de Libera se ha ocupado del campo semántico del término latino **intentio** en los escolásticos advirtiendo que la pluralidad de sentidos tiene una base común en torno al “acto del espíritu por el cual éste tiende a un objeto”⁷. Lo que, por otra parte, resulta claro si tomamos en cuenta la etimología de **intendere** como “tender hacia”, “dirigirse a”.

En la obra aviceniana, la **intentio** aparece tanto en el plano inteligible (de ello se ocupa en la Lógica y en la Metafísica)⁸ como en el orden de los sentidos internos.

Aquí se tratará sobre la **intentio** que es aprehendida por la **fuerza estimativa** y es descrita como una **vis occulta** que el alma aprehende acerca del sensible, como la oveja aprehende la intención como el significado que la presencia del lobo tiene para ella, el cual es la razón por la que debe temerle y huir⁹. Sin embargo, la **intentio** no es algo material ni algo que pueda ser percibido por los sentidos externos. En definitiva, tampoco es la **forma**, como aquella que tiene una oveja del lobo, es decir, su afección, figura y color.

Es por ello, que cabe preguntarse acerca de la **intentio** y el modo por el cual es aprehendida.

Precisamente, el siguiente trabajo busca asomarse a la doctrina aviceniana acerca de la **intentio** y de su fuerza aprehensora, la **estimativa**.

Para ello, en primer lugar, se debe establecer aquel tipo de alma al que pertenece dicha fuerza.

⁷ Cfr. Averroes, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima. Livre III (429a10-435b25)*. (Traduction, introduction et notes par Alain de Libera), Flammarion, Paris, 1998, 27.

⁸ Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, Tractatus Quintus (Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke), Éditions E. Peeters, Louvain-E. J. Brill, Leiden, 1980. Aquí aparece la doctrina de la **intentio** como captación intelectual de la **quididad** pura, es decir, con indiferencia cuantitativa respecto a los añadidos de universalidad o de singularidad. Un buen estudio se puede ver en Lizzini, O., *Avicenna*, Carocci, Roma, 2012, 79-91.

⁸ Cfr. A-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Avicenne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1938, 253-255.

⁹Cfr. *LDA*, I, c. 5, p. 86, 93-06.

El estudio aviceniano del alma y de las fuerzas aprehensoras en general

En la Pars Prima del *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, luego de presentar el esquema de la obra, que ciertamente se desarrolla de un modo similar al *De anima* de Aristóteles, Avicena distingue tres tipos de alma¹⁰: **vegetativa, sensitiva o vital y humana**.

El **alma vegetativa** tiene tres fuerzas, a saber, **nutritiva, aumentativa y generativa**. El **alma sensitiva o vital**, tiene dos fuerzas, **motiva y aprehensora**. Finalmente, el **alma humana** se divide en **fuerzas de saber y de obrar**.

De ello puede concluirse que es propio del **alma sensitiva** el aprehender, pero sensiblemente. Luego, en lo que respecta a la **estimativa** como fuerza aprehensora, cabe preguntarse si efectivamente se trata de una fuerza aprehensora sensitiva, y en tal caso si pertenece no sólo a los hombres sino también a los animales.

Para aclarar la cuestión habrá de dirigirse al estudio aviceniano de las fuerzas aprehensoras sensitivas. Allí se observa que Avicena distingue, en primer lugar, las fuerzas aprehensoras que pertenecen al orden exterior de aquellas que pertenecen al orden interior. Según la interpretación tradicional del texto, las **fuerzas aprehensoras sensitivas externas** son ocho y las **aprehensoras sensitivas internas** cinco¹¹.

Luego de presentar una detallada explicación sobre las fuerzas aprehensoras sensitivas externas, Avicena se vuelca al estudio de las internas. La interpretación tradicional señala la división de estas fuerzas en cinco: **fantasía o sentido común, imaginación o formativa, imaginativa o cogitativa, estimativa, memoria o reminiscencia**.

Sobre la **fantasía o sentido común** (*hiss al-mushtarak*), Avicena sostiene que¹²:

“De las fuerzas aprehensoras internas [ocultas] la primera es la fantasía que es el sentido común; la cual es una fuerza ubicada en la primera concavidad

¹⁰ LDA, I, c. 5, p. 79-80, 5-15.

¹¹ LDA, I, c. 5, p. 83, 58.

¹² LDA, I, c. 5, p. 87-88, 19-22.

del cerebro, la que recibe por sí misma todas las formas que se imprimen en los cinco sentidos y son regresadas a él”.

Tal como señala García Jaramillo¹³, esta identificación entre la fantasía y el sentido común, desconcierta totalmente, pues no concuerda con el sentido aristotélico de fantasía. Sin embargo, se reconoce que ante el problema no parece posible una solución fiable. En todo caso, por lo que se lee del texto aviceniano, esta fuerza aprehensora interna, coincide con las funciones del **sentido común** aristotélico.

Después sigue la **imaginación o formativa** (*al-khayāl*), que según Avicena¹⁴:

“Es también una fuerza ubicada en el extremo de la parte anterior de la concavidad del cerebro, reteniendo lo que recibe el sentido común de los cinco sentidos y permanece en ella después de la remoción de aquellos sensibles. Sin embargo, debes saber que el recibir pertenece a una fuerza, que es diferente de aquella a la que pertenece el retener; y esto considera en el agua que tiene potencia de recibir las inscripciones, las despicciones y en general la figura, y no tiene potencia de retener, aunque también después añadamos la prueba de esto”.

Esta fuerza cumple una función retentiva, pues conserva las formas aprehendidas por el sentido común. Éste, tal como el agua, que es “buena para recibir pero no para retener”, tan sólo aprehende como fuerza receptiva.

En tercer lugar, se presenta la fuerza **imaginativa o cogitativa** (*mutakhayyilah*)¹⁵:

“Se llama imaginativa respecto al alma vital, y cogitativa respecto al alma humana; la cual es una fuerza ubicada en la concavidad media del cerebro donde está la vermis, y suele componer algo acerca de lo que está en la imaginación con otras cosas y dividir algo a partir de otro según quiera”.

¹³ Cfr. García Jaramillo, M. A., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, p. 65.

¹⁴ *LDA*, I, c. 5, p. 87-88, 22-29.

¹⁵ *LDA*, I, c. 5, p. 89, 44-48.

A continuación se encuentra la fuerza **estimativa** (*wham*)¹⁶:

“Es la fuerza ubicada en la parte más alta de la concavidad media del cerebro, aprehendiendo las intenciones no sentidas que están en las cosas singulares, como la fuerza que está en la oveja que juzga que de este lobo debe huir, y que de esta oveja debe apiadarse; parece también que esta fuerza opera composición y división en las cosas imaginadas”.

Finalmente se indica la **memoria** y la **reminiscencia** (*dhikr*)¹⁷:

“Es una fuerza ubicada en la concavidad posterior del cerebro, reteniendo lo que aprehende la fuerza de la estimación acerca de las intenciones no sentidas de los singulares sensibles”.

La memoria está en los animales, la reminiscencia es propia del alma humana. Esta última fuerza aprehensora interna tiene la función de conservar las intenciones.

La estimativa como fuerza aprehensora de intenciones

Ahora bien, este recorrido por las diversas fuerzas aprehensoras internas, y el señalamiento de la **estimativa** (*aestimatio=wham*) como aquella encargada de aprehender las **intenciones**, permite responder afirmativamente sobre la aprehensión de intenciones por parte del animal. Incluso, Avicena se ha valido del ejemplo de la oveja, que a partir de la fuerza estimativa, juzga que este lobo es algo de lo que hay que huir y, en cambio, que esta oveja es algo de lo que debe apiadarse.

Para Avicena la fuerza estimativa, y por tanto la aprehensión de la intención, se da tanto en el ser humano como en los animales, con los cuales se comparte una estructura biológica similar. Por tanto, la intención, en cuanto es aprehendida por la estimativa, no es algo que sea conocido por el intelecto. Avicena sabe que sólo los seres humanos poseen *intellectus*, sin embargo, como se ha visto, los animales superiores también aprehenden intenciones. Por lo que sigue, la aprehensión de intenciones es propia de la **percepción**.

¹⁶ LDA, I, c. 5, p. 89, 48-53.

¹⁷ LDA, I, c. 5, p. 89, 53-56.

Sin embargo, cabe preguntarse acerca del modo de esta aprehensión, es decir, cómo aprehende la estimativa la intención. Para ello, se debe tener presente en primer lugar tres criterios establecidos por el mismo Avicena, a partir de los cuales se diferencian los distintos modos de aprehensión. Se debe advertir que el primer criterio resulta particularmente central en la presente discusión.

Así pues, el primero consiste en la diferencia entre aprehender la **forma** y aprehender la **intención**. Avicena sostiene que¹⁸:

“La diferencia entre aprehender la forma y aprehender la intención es ésta: que la forma es aquella que aprehende tanto el sentido interno y el externo, primero la aprehende el sentido externo y luego se la dirige al sentido interno, como cuando la oveja aprehende la forma del lobo, es decir su figura, afección y color, pero el sentido externo de la oveja primero la aprehende y luego el sentido interno; sin embargo, la intención es lo que aprehende el alma acerca del sensible, aunque antes no la aprehenda el sentido externo, como la oveja aprehende la intención que ha captado del lobo, la cual es la razón por la que debe temerle y huir, aunque esto no lo aprehenda el sentido [externo] de ningún modo. Por el contrario, aquello que acerca del lobo primero aprehende el sentido externo, y después el interno, se denomina aquí propiamente con el nombre de forma; pero, lo que aprehenden las fuerzas ocultas sin el sentido [externo] se denomina en este lugar propiamente con el nombre de intención”.

Como se ha mencionado anteriormente, en Avicena se distinguen dos contenidos de la aprehensión sensible. La forma (*al-sūra*) y la intención (*al-ma`nā*). La primera proviene de la interiorización por las dos primeras fuerzas internas de las formas sensibles resultantes de la aprehensión de las cualidades sensibles. Ésta ha sido aprehendida por los sentidos externos antes de ser entregada a los internos, es decir, a la fantasía o sentido común y a la imaginación o formativa.

En cambio la intención es aprehendida por los sentidos internos sin que lo haya sido previamente por los sentidos externos. Si bien dicha aprehensión es posible a través del sensible, ella no resulta de los sentidos externos. Ciertamente, la “malicia” y la “concordia” no se huelen, ni se “ven”, son *vires occultae*.

¹⁸ LDA, I, c. 5, p. 86, 93-06.

Por tanto, no siendo las intenciones cualidades sensibles, no pueden tener el carácter universal de éstas. En el caso del miedo que inspira el lobo, el contenido de la **intención** que lo genera no ha sido captado por los sentidos externos. El contenido amenazador del lobo no es una cualidad sensible, no es la forma. Sin embargo, el contenido de la **intención** no es una construcción del sujeto percipiente: es algo que el alma percibe de lo sensible sin que ello haya sido percibido como tal por el sentido externo.

Para Avicena la intención se dice del objeto. Por tanto, no es algo elaborado por el sujeto, sino algo que se aprehende del objeto sin que sea advertido por el sentido externo.

Lo bueno, lo malo, lo útil y lo nocivo no se identifican con el objeto, sin embargo, residen en el objeto. Éste es singular, sin embargo las intenciones (lo bueno y lo malo, lo útil y lo nocivo), consideradas en sí mismas pueden prescindir de la materia.

Ahora bien, cabe preguntarse acerca del modo en que las intenciones no necesariamente materiales, y por tanto no percibidas por los sentidos externos, residen en el objeto material. Avicena responde a esto, diciendo¹⁹:

“La estimación supera un poco este plano de abstracción (de la imaginación), en cuanto que aprehende las intenciones materiales que no existen en sus materias, aunque les acontezca estar en la materia, pues la figura, el color, el sitio y otros semejantes son cosas las cuales no es posible que pertenezcan sino a materias corporales, pero la bondad y la malicia, lo conveniente y lo inconveniente, e (intenciones) semejantes son en sí mismas cosas no materiales, a las cuales sin embargo les acontece estar materializadas. Ahora bien, la razón por la que estas no son materiales, es que si éstas fueran materiales por sí mismas, no se entendería la bondad o la maldad, lo conveniente o lo inconveniente sino como accidentes del cuerpo; sin embargo, es sabido que éstas en sí no son materiales, pero les sucede estar materializadas. Sin embargo, la estimación no aprehende ni logra alcanzar sino semejantes de éstas. Por tanto, la estimación aprehende cosas materializadas y las abstrae de la materia, como aprehende también las intenciones no sensibles, aunque estén materializadas”.

¹⁹ LDA, II, c. II, p. 118-119, 6-20.

Por tanto, se trata de la aprehensión de algo del objeto singular, pero que no es equivalente a una cualidad sensible sino a una entidad en sí misma no material presente en el objeto material y que es abstraída por la estimativa.

Así, se establece que la estimativa es una fuerza de abstracción. Pero no se trata de cualquier fuerza de abstracción, sino de la más pura. En comparación con los sentidos externos, que abstraen del modo más pobre, pues necesitan de la presencia de la materia²⁰, y de la imaginación, que aunque abstrae superada la presencia de la materia, está limitada por accidentes materiales, como la cantidad, la cualidad y el sitio²¹, la estimativa resulta el nivel máximo de abstracción en el ámbito de la percepción.

Sin embargo, estas caracterizaciones lo llevan a Avicena a una posible contradicción epistemológica, pues la **estimativa**, que es un sentido interno, estaría aprehendiendo una noción universal.

Sin embargo, como lo ha observado Meryem Sebti²², Avicena resuelve esta aporía en su libro *De las indicaciones y las recordaciones*: el contenido de las intenciones es un dato particular aunque no sensible, y no un universal inteligible.

De este modo, se entiende que la oveja, a pesar de no contar con un *intellectus*, huye del lobo, por lo que el conocimiento de la intención no se debe a una intervención intelectual sino sensitiva.

Según Avicena²³, la posibilidad de aprehender las intenciones puede provenir de dos orígenes diversos. En un caso, se trataría del **instinto** que la providencia divina ha dotado a sus creaturas, en otro caso, se trataría del fruto de la experiencia, en cuanto las acciones han sido acompañadas de placer o dolor.

Ahora bien, anteriormente se ha indicado que Avicena presenta tres criterios para distinguir las distintas fuerzas aprehensoras según el modo de aprehensión. El primero, es aquél que ya ha sido presentado, es decir, la distinción entre aprehender la forma y aprehender la intención. Luego Avicena indica como segundo criterio

²⁰ Cfr. *LDA*, II, 2, p. 116, 84.

²¹ Cfr. *LDA*, II, 2, p. 117, 88.

²² Cfr. Sebti, M., *Avicenne. L'Ame Humaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000, 67.

²³ *LDA*, IV, 3.

aquél que distingue las fuerzas según sus propios actos, es decir, entre aquellas que aprehenden sin operación y aquellas que aprehenden operando²⁴:

“La diferencia que hay entre aprehender operando y aprehender no operando es ésta: que es propio de las acciones de algunas fuerzas internas componer algunas de las formas y de las intenciones aprehendidas con otras y separarlas de algunas: por tanto, hay aprehender y operar en aquello que aprehende. Pero aprehender no operando, esto es cuando la forma o la intención se describe en la fuerza solamente, a fin de que no pueda obrar sobre ella en modo alguno”.

Entre las que aprehenden y operan se encuentran el sentido común, la imaginativa y la estimativa, mientras que la imaginación y la memoria aprehenden pero no operan.

Finalmente, se distingue aquellas que aprehenden de un modo principal de aquellas que aprehenden de un modo secundario²⁵:

“La diferencia entre aprehender principalmente y aprehender secundariamente es ésta: aprehender principalmente es cuando la forma es adquirida por algún modo de adquisición que accede a la cosa en sí misma; pero, aprehender secundariamente es cuando la adquisición de la cosa es a partir de algo que la habrá inducido”.

En la aprehensión de las formas, de un modo principal aprehenden el sentido común con los sentidos exteriores, luego, secundariamente la imaginación y la imaginativa. En la aprehensión de las intenciones, la estimativa aprehende principalmente, pero la memoria de un modo secundario.

De ello puede concluirse que la estimativa es una fuerza aprehensora que aprehende de un modo principal y opera.

Para Avicena la fuerza estimativa además de encontrarse en un nivel máximo de la aprehensión sensible, cuenta con una función judicativa. Ciertamente, no se trata de un juicio universal e intelectual, sino de un juicio imaginable, la estimación,

²⁴ LDA, I, c. 5, p. 86-87, 07-13.

²⁵ LDA, I, c. 5, p. 87, 14-18.

unido con la singularidad y la forma sensible, a partir del cual emanan muchas acciones de los animales²⁶.

En definitiva, la estimativa es la fuerza más alta en la sensibilidad que tiene el animal para juzgar. Por tanto, además de ser una fuerza aprehensora, capaz de obtener la abstracción más pura, es una fuerza judicativa.

Conclusión

Como se advierte, el tratamiento aviceniano acerca de la intentio en su plano inteligible (no tratado en este trabajo) y en su plano sensible es de una gran complejidad. El esfuerzo especulativo de Avicena por explicar los procesos psicológicos humanos diseñó un escenario que fue apropiado y habitado por la filosofía medieval occidental. La recuperación por parte de la fenomenología contemporánea ha recorrido otras instancias de las que no es oportuno aquí ocuparse.

²⁶ Cfr. *LDA*, IV c. 3; p. 89, 35, 95.

Otloh de San Emeramo y el infierno de Dante

Susana Beatriz Violante

Universidad Nacional de Mar del Plata

Otloh de San Emeramo, nace en Regensburg en 1010 y muere en 1070. Es un monje copista “ilustrado” que lucha, desde la reforma de Gorze, por la alfabetización de los monjes para que puedan interpretar sus sueños, visiones, las Sagradas Escrituras..., por sí mismos sin la intervención de los doctos en interpretación. Otloh escribe diálogos sobre los atributos y los juicios divinos en cuanto su equidad y severidad; también biografías sobre algunos abades reformistas que llevaron una vida ejemplar; lecciones a los monjes; hagiografías; y su autobiografía basada en la relación entre la lectura pagana, la divina y la necesidad de conversión –que desea desde su infancia–, la cléricatura y el monacato. Una de sus obras lleva por título *Liber visionum tum suarum, tum aliorum*. Lo escribió en Fulda entre 1062-1066 treinta años después de la profunda hesitación tras la lectura de Lucano. Con él nos permite acceder a ciertos detalles de su vida en los monasterios de Tegernsee, Hersfeld, Würzburg y Ratisbona. Cuenta con veintitrés visiones que él mismo experimentó, cuatro extraídas de una carta de san Bonifacio y de Beda el Venerable, que confirman con ejemplos sus enseñanzas. Habla de la vida de los laicos, de la conducta de los clérigos, del lujo insensato de los obispos y canónigos. Muestra al obispo de Ratisbona en el infierno junto con el de Praga porque ninguno de los dos había hecho nada digno de hombres probos teniendo a sus pueblos sujetos a su ignorancia. Contiene comparaciones de su vida con la figura del papa; apariciones sobrenaturales; y los motivos de su conversión. Muchas de estas historias permiten comprender ciertas concepciones medievales; sobre todo muestra su deseo de reformar la Iglesia y de que los monasterios marchen bien. El último relato es muy llamativo porque el diablo invita a nueve histriones a su caverna que habían viajado a Alemania llevando regalos a una boda de un gran personaje, los histriones hacen gala de todas sus riquezas provenientes del saqueo de las Iglesias, ponen en manos de los agasajados los bellos regalos, pero cuando abren sus bolsas no encuentran más que telas de araña. En *De suis tentationibus* relata en qué circunstancias lo escribió:

“...dirigiendo enteramente mi espíritu a darle gracias a Dios, y buscando largo tiempo con cuidado y diligencia, en caso que apareciera algún material

apto para componer, finalmente encontré una ocasión de dictar algo; es decir, las visiones, que también yo ví y oí en cierta ocasión, que fueron dadas a conocer por otros en distintos lugares. En efecto, pensaba comunicarlas para conocimiento de muchos por ser útiles, porque creo que a todos los hombres les concierne siempre que uno es visitado por Dios¹, o mediante el castigo o por consuelo...”².

Podemos señalar para esta obra, dos significaciones generales: una referida a las visiones provocadas por las lecturas “prohibidas”, por ejemplo Lucano de quien siente que lo impulsa a rechazar la cultura clásica proponiendo a los monjes mantenerse alejados del pensamiento pagano³ y no padecer al *omnimodo terribili* aunque, a su vez, defiende la lectura de Horacio, Sócrates, Boecio... tan distantes de él por cultura, tiempo y pensamiento, pero a quienes, sin embargo, había considerado maestros y que, le llevaron a padecer terribles visiones⁴ y a atacar a la filosofía y a los filósofos.

La crisis que vive Otloh, sus visiones demoníacas, adquieren una importancia capital como acceso a su vida interior: miedos, malestares y deseos, posiblemente surgidas de su amor a las letras paganas. Su duda es “teológica, existencial y semiótica” que, a través del propio convencimiento argumentativo, le permite alcanzar la paz espiritual.

¹ Loris Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Accademia Toscana di Scienze e Lettere “La Colombaria”. Firenze, 1990. Capítulo 5. “Le ragioni della fede. 1. Otloh di St. Emmeram e la cultura classica”, p. 54.

² *Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 29A-58C. *De suis tentationibus, varia fortuna et scriptis. Obra de Othloh, monje benedictino del monasterio de San Emeramo de Ratisbona*, Zamora, Ediciones Monte Casino. 2007. Traducción de Santiago A. Bazzano, estudio preliminar de Susana B. Violante, *De suis tentationibus*, 53C. Sabine Gäbe, *Otloh von St. Emmeram “Liber de temptatione cuiusdam monachi”*, Untersuchung, kritische Edition und Übersetzung, Bern, Peter Lang, 1999. Gäbe, p. 326.

³ *De doctrina spirituali liber metricus cum aliis diversi generis carminibus*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne, 1853, Columnas 263A-297A. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995, Columna 270 A-C.

⁴ *Liber visionum tum suarum, tum aliorum*, en PL 146. París. Jacques-Paul Migne, 1853. Columnas: 341A-388C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995. *Liber visionum*. Herausgegeben von Paul Gerhard Schmidt, en MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 13, Münster, 1977, Columna 279B-C.

La otra significación, que nos interesa para este escrito, se refiere a la política y a quiénes enviaría Otloh al infierno y por qué.

Visión Decimocuarta⁵

El Purgatorio del Beato Gunthario y también de algunos santos, revelado a su discípulo Isaac (Sch, pp. 82-85)

“Un monasterio fue construido en Bohemia por el Beato Gunthario, monje eremita. En este monasterio, por cierto, fue monje, según dicen, el llamado Isaac, tanto más instruido en la disciplina del varón antes mencionado. Cuanto más largo tiempo pasaba conversando con él supe, pues, que éste en sus raptos espirituales vio muchas cosas que habían de ser admiradas por la mayoría de los fieles en Ratisbona, de las cuales llegaron a nuestro conocimiento estas pocas.

Así pues, se vio de pronto ubicado en un prado amenísimo, donde encontró solo al beato Gunthario, el cual, como lo vio, lo llamó con bondad diciéndole: ‘Bien, ven, hijo querido. Créeme, durante mucho tiempo le pedí a Dios esto: que alguno de nuestros hermanos que aún permanecen (368 D) en el siglo viniera hasta mí, acá’. A éste, pues, preguntándole el monje le dijo: ‘¿Qué significa, Señor, que permanezcas sentado aquí solo?’. A su vez él le respondió: ‘Espera un momento y quizás veas llegar aquí a algunos conciudadanos nuestros’. Después de no mucho tiempo llegando hasta él, algunos ilustres y venerables señores, entre los cuales se decía que estaban San Mauricio y Adalberto, durante unos instantes hablaron con él algunas palabras en secreto. Después, terminada la conversación, de nuevo el B. Gunthario le dijo al monje: ‘Puesto que por voluntad de Dios, has llegado hasta acá, debes, ciertamente, aprender aquí examinando atentamente algunas cosas: de qué modo nosotros en un primer momento pasamos por el fuego (369 A) purgatorio, de ahí hemos sido conducidos hasta este refrigerio que ves’. Dicho lo cual, repentinamente fueron transportados, es decir, el beato Gunthario y el monje, hasta un monte muy elevado, desde donde podía observarse desde arriba la mayor parte de las penas infernales.

Mientras iban siendo ubicados en dirección a ese lugar y se escuchaba de todas partes el grito de los que decían ‘¡ay! ¡ay!’, el monje se horrorizó y espantó, oyendo tales cosas. El santo varón, por su parte le dijo: ‘Si tú

⁵ Transcribimos estas dos visiones porque son muy breves y a su vez significativas para relacionarlas con el *infierno* de Dante.

oyendo y viendo tanta miseria un breve instante, te horrorizas y espantas, ¿qué piensas que fue para mí, que he oído incesantemente estos gritos estando en este lugar durante cinco años? No adquirimos, pues, las cosas superiores sin un gran esfuerzo. Observa atentamente, por lo tanto, cuán horribles son estas cosas para que cuando regreses, las refieras a los incrédulos y obstinados. Para ello también te mostraré otras cosas asombrosas'. Y súbitamente fueron trasladados a otro lugar, donde se había reunido una innumerable multitud, (369 B) tanto de espíritus bienaventurados como de réprobos. Pero algunos de los bienaventurados estaban sentados en sus tronos como jueces, otros, sin embargo, se hallaban de pie en su presencia como si estuvieran a punto de referir sus propias causas. En ese momento, estando los santos que presentaban sus querellas sin interrupción, cada uno refería sus causas de este modo, acusando a alguno de los réprobos presentes: 'He aquí el destructor de mi monasterio. Esto denuncio presentando mis quejas ante Dios y ante todos vosotros'. Y con idénticas palabras todos los santos, que se hallaban frente a frente de todos los réprobos que estaban presentes al mismo tiempo, habiendo expuesto sus demandas en particular y señalado con su dedo a sus acusados; se presentaban a la vez los espíritus malignos, contentos de tanta acusación, cada uno de ellos al mismo tiempo y a todos los acusados, uno por uno los arrebatában atormentándolos con cadenas de fuego y los obligaban a regresar a las penas infernales; de este modo, terminado el consejo, regresaban unos a los infiernos, otros, (369 C) empero, a regiones más elevadas.

Una vez que sucedió todo esto, San Gunthario volvió con el monje al lugar, donde anteriormente se había encontrado con él, donde también se podían ver colocados dos asientos de fuego, por cierto, uno mayor que el otro. Mas el B. Gunthario le comentaba al monje que el mayor era del obispo de Ratisbona, en tanto que el menor, del obispo de Praga, por aquello de que, por supuesto, el primero tenía un pueblo mucho más fácilmente sujeto a su conversión; el otro, por el contrario, un pueblo algo más ignorante, ninguno de los dos habían hecho algo digno de un hombre docto, y por eso uno y otro había sido condenado a la gehenna. Después de ver esto súbitamente saliendo de ese lugar, regresó.

Se cuenta también que este monje vio y dijo muchas otras cosas, de las que no pude informarme de ninguno de los que las conocían. Sin embargo pocas palabras pueden ser edificantes para aquellos que se esfuerzan por completo en destruir los lugares sagrados. Por eso, ¡Ay dolor!, no sólo (369 D) los laicos que ignoran la Sagrada Escritura, sino también los clérigos, instruidos

por entero en temas elevados y constituidos para gobernar la plebe de los fieles ya hacen lo imposible sin preocuparse por cuán grandes tormentos sufrirán alguna vez, con tal de que se cumplan sus deseos de adquirir un cargo. Obtengan, por lo tanto ahora lo que deseen; alégrense por sus dones y predios adquiridos por medio de cualquier arte o fraude; abunden en riquezas; busquen los argumentos de la sabiduría secular para convencer los corazones simples de los justos; siéntense a asechar, para engañar a los pobres y a la gente sin recursos, y para que no falte nada a su voluptuosidad, adórnense ahora con rosas y lirios; por todas partes dejen tras de sí señales de su alegría, (370 A) y no haya ningún lugar, donde no pase por medio su lujuria y su avaricia. No obstante los juzgará y los vencerá algún día Dios, que al presente es juzgado y despreciado por ellos, y que, por aquello de que, por ahora conserva con clemencia a todos los que pecan, se piensa que perdona sus pecados sin que hagan penitencia o los ignora por completo. Estas cosas, pues en ocasión de la visión, que ya relaté recientemente, compungido y condolido, se añaden para que, si alguien por casualidad que tenga oídos para oír también llega a leerlas, se conduela conmigo, conmigo, si puede trate de mover a la virtud a otro previniéndolo”.

Visión Decimoquinta

Acerca de César Enrique III (14). Cómo fue castigada por Dios su negligencia en oír las demandas y súplicas de los pobres.

“Ahora deseo contar también cierta visión terrible, y (370 B) que debe de ser oída con temor por todos los príncipes seculares, acerca de César Enrique, que murió hace poco; la cual en la narración anterior, me había olvidado adjuntar cuando refería algunas visiones sobre él. A él lo conocí por el venerable obispo Humberto, es decir, quien fue muy bien recibido como uno de sus acompañantes permanentes y consejero del bienaventurado León, hasta hace poco Papa. Pues estando él en Ratisbona con el Papa Víctor y llegando muchos hasta él, también llegué yo por cierta causa y lo oí hablando sobre muchos despropósitos de este siglo y principalmente acerca de la negligencia de los príncipes, entre las que añadió estas cosas diciendo: ‘Me parece que no existe ninguna culpa mayor de reyes o príncipes que aquella por la que tratan de descuidar las quejas de los pobres’. Suelen, pues, ¡Ah dolor!, nuestros emperadores y reyes, no darles ningún otro alivio a los pobres (370 C) que acuden a presentarles las demandas de su necesidad sino

sólo decirles: ‘Espera a que me llegue el momento adecuado para que pueda escuchar tus demandas y pueda librarte de tus perseguidores’. Y para que sepáis que estas cosas son así, os referiré la visión de aquel, César Enrique, que hace muy poco murió; de esto podéis conjeturar suficientemente cuán gran pecado es descuidar las causas de los pobres y diferirlas día tras día para administrar justicia.

En efecto, en aquel tiempo en que este nuestro Papa, que ahora vive acá, permaneció con el mencionado César Enrique en estas regiones de Germania, llegó aquí uno de los príncipes romanos. Éste, sin embargo, habiéndose hospedado en un barrio, no lejos del lugar en que el Papa permanecía en ese momento con César ya en extrema gravedad, allí se entregó al sueño al mediodía, puesto que estaba fatigado a causa del (370 D) largo camino. En ese sueño, por supuesto, como después contó, al despertar, vio al mismo César que estaba sentado en el trono real, y rodeado de una gran cantidad de cortesanos. Cuando estaban disputando asuntos de la mayor importancia sobre ganancias seculares, súbitamente llegó un pobre para implorar a César y pedirle que se dignara oír y administrar justicia respecto a las demandas de su necesidad. Pero él, indignándose, le respondió diciendo: Espera, estúpido, que tenga un momento para atenderte. A esto el pobre le dijo: ¿Cómo, César, podré esperar más tiempo yo, que he permanecido aquí durante tantos días y ya gasté todo lo que tenía para mi sustento?

Y una vez más (371 A) le responden: ¡Vete, maldito, al odio de Dios, y espera hasta que pueda escucharte. Pues tengo ahora tan grande empeño de escuchar y ordenar otras cosas como para que tú en vano me supliques. Por consiguiente, oyendo esto, el pobre se retiró triste. Luego llegó otro pobre, que del mismo modo, como el primero, suplicó a César; pero de igual manera lo hizo en vano. Y poco después también llegó un tercer pobre diciendo lo mismo, suplicando las mismas cosas que los anteriores. Pero éste que también se había esforzado en vano, se alejó afligido quejándose al Señor por tales cosas. Aún él estaba quejándose y suplicando al Señor, cuando sonó una voz desde el cielo que decía: Quitad a este gobernante y haced que en el tiempo que demoren sus castigos aprenda de qué modo los pobres pueden esperar sus juicios; que reciba lo que dio; aprenda qué es dilación. Dicho lo cual fue rápidamente arrebatado de aquella reunión judicial.

(371 B) Pero, entre tanto, el italiano que dormía, habiendo visto en sueños tales cosas, en la misma casa, en que se hospedaba, se dio a conocer la muerte de César. Y como al despertar, oyó a todos que conversaban llorando sobre ese deceso, y no obstante, no pudiendo comprender, porque no conocía

la lengua, le preguntó a uno de sus compañeros que conocía la lengua teutónica qué significaba tan luctuosa conversación. Él, por su parte, le respondió diciendo: Recientemente, señor, mientras tú estabas entregado al sueño, se anunció aquí que César, hasta quien tú deseabas llegar, está muerto. Por esto, pues, todos se entristecen; sobre esto han hablado tantas cosas. Y a mí, dijo, que hace un instante estaba durmiendo, me han sido reveladas algunas cosas por medio de una visión sobre su muerte. Y al instante relató a los suyos la misma visión, que yo di a conocer anteriormente, y cuanto antes se apresuró a ir al lugar del deceso de aquél. (371 C) Así pues, el mencionado príncipe italiano me comunicó tales cosas en esa misma época. Por eso se ha de pedir mucho a Dios para que tenga misericordia de nosotros dándonos príncipes tales, que puedan gobernarse no solamente a sí mismos sino también a sus súbditos, tanto pobres como ricos. Pues con este, nuestro rey infante, durante mucho tiempo, ¡ah dolor!, no podemos tener gobierno en absoluto. Y de este modo, yo mismo siendo conocido del mencionado obispo, el venerable Humberto, que relataba estas cosas, creí que debían darse a conocer también a otros para incitarlos a la virtud”⁶.

Encontramos al final de la visión XIV la ironía contra la simonía y el impulso hacia las acciones virtuosas. En la siguiente visión el relato señala los deseos ocultos de justicia y que, a veces, se cumplen en acontecimientos interpretados como signos que se envían del cielo a modo de castigos por las acciones mal realizadas. Un tipo de explicación punitiva sobre acciones pecaminosas, ligadas a una búsqueda de efectos positivos y útiles que intentarán corregir acciones peligrosas en defensa de un grupo humano determinado.

Otloh nos permite entrar en el detalle de la visión medieval para darnos cuenta que se trata de visiones diferentes, aunque tengan apariencias similares, referidas por cada uno de acuerdo con aquellas situaciones de su vida que les generaban molestias. En él, consideramos que es el de impedir el ejercicio “vano” de la filosofía, de la política, del monacato y del sacerdocio.

Otloh habla del paso del papa León IX en el *Libro de las visiones* 370-371. En 363, leemos el relato del paso del cardenal Humberto en 1056, a quien Otloh escuchó hablar sobre la insolencia del siglo y sobre todo acerca de la negligencia de los príncipes. Relata sus controversias con los abades y el soñado castigo que Dios

⁶ Traducción realizada para uso de cátedra, Santiago Bazzano.

les infligiera por su injusto proceder. Sueños que tanto podían ser enviados por los demonios como por los dioses. La literatura de *visión* le permite abundar en sueños donde puede revelar su alma atormentada, las luchas a favor de la reforma, la denuncia y los castigos que quienes no acataban la regla que ellos mismos habían elegido, recibirían. Morris, en su breve comentario, interpreta estas crisis como enfermedad mental y a sus expresiones las designa como «episodios psicóticos» que, dice, superó para darnos una “lúcida” descripción de su depresión y alucinaciones⁷.

También Gurevich⁸ considera que los relatos sufrimientos de Otloh, acompañados de las visiones en las que era asediado por espíritus malignos, le provocaron una fuerte crisis psicológica y agrega que es importante tener en cuenta el psicoanálisis como herramienta hermenéutica para este periodo. Vinay también adhiere a la existencia de cuadros neuróticos –o trastornos de la personalidad–, muchos de ellos causados por tensiones condicionadas histórica y culturalmente⁹.

En la tradición monástica este tipo de *visiones* no son extrañas, las encontramos en Odilón (878-942) con su *sueño* del vaso del que salían serpientes que representaban a la poesía antigua cuando leía a Virgilio; y también el mismo sueño lo encontramos en Hugo de Cluny (1024-1109) desterrando las “mentiras de Virgilio”, los protagonistas de estas visiones fueron acusados de “vano ejercicio de la filosofía”, *ob inanem philosophiae executionem*¹⁰. Sin embargo, lo que Odilón veía como serpientes saliendo de un vaso, para Gerberto de Aurillac era la sabiduría que un cristiano podía y debía aprovechar.

Sostenemos que nuestro *amator dubitationis totius* aplica a su interpretación y análisis la fuerza dialéctica que aprendió en el *scriptorium* y que, convertida en “visiones”, convergen en provocarle una serie de dudas que lo atormentan al sentir que se separa del perfil deseado por algunos abades y autoridades de la época.

⁷ Collin Morris, *The Discovery of the Individual 1050 – 1200*, University of Toronto Press. 1972. pp. 79-82. Traducción de uso interno para la cátedra Presbítero Francis Kennedy. Universidad Nacional de Mar del Plata.

⁸ Aaron Gurevich, *Los orígenes del Individualismo Europeo*, Barcelona, Crítica. Grijalbo Mondadori. 1997. Título original: *Individ v Evrope (Srednevekove)*. (1994). Traducción del ruso María García Barris. Director de la colección: Jacques Le Goff, p. 130.

⁹ Gurevich, ob. cit., p. 129.

¹⁰ Helga Schauwecker, *Otloh von St. Emmeram. Ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jahrhunderts*, München, Abadia St. Bonifazi. S/D, pp.193-196.

Sin dejar de lado las advertencias de Dios –consistentes en las visiones y enfermedades–, abandona el consejo de conversión emanado de estas señales porque las visiones le resultan increíbles y sostiene que nadie más que él ha dudado de esas advertencias hasta que los más crueles tormentos le llevaron a creer¹¹. La duda fue un vínculo poderoso que, en su imposibilidad de resolución y en relación constante con la intolerancia, propia e impuesta, le condujo a la certeza.

Le Goff hace hincapié en que los monjes viven en un universo simbólico que les genera visiones. Un universo que mezcla los niveles de visible/invisible y les provoca sueños que intentan ser controlados desde los ámbitos religiosos usando para su interpretación a especialistas¹². Otloh lo refiere con claridad en *De tribus quaestionibus*, cuando pide que los monjes se aboquen a la lectura sagrada porque sólo ella es suficiente para alcanzar la salvación¹³ y en el *Liber visionum* al relatar ciertos acontecimientos y su deseo de justicia divina.

La Iglesia atribuía una triple fuente a los sueños: Dios era proveedor de sueños benéficos; el cuerpo humano elaborador de sueños sospechosos y, sobre todo, el Diablo gran proveedor de sueños tentadores y perniciosos. Los monjes los interpretan para encontrar el mensaje de Dios, ilustrar a «los de afuera» y triunfar de esas pruebas demoníacas. Unos y otros, los de adentro y los de afuera, se ilustraban y adherían a los principios religiosos en los sermones, en el ritual, en los vidrios, en las esculturas que adornaban las Iglesias, una verdadera educación visual. Los hombres, los animales y los objetos tienen un valor simbólico de desciframiento infinito en su duplicidad estructural de significante/significado, un icono que se transforma en lengua universal. Esas formas de animales y alegorías amenazantes, transmutan a quienes cometen vicios o crímenes en hijos del diablo –como los denomina Otloh–. El peor de ellos fue el de no ser creyente, a quien se lo llamó “libertino”, “libre pensador” y “ateo”, y siempre se trató de expulsarlo de la sociedad.

Ante los deseos que hoy calificaríamos de inconscientes, de justicia divina sobre aquello que la persona no puede modificar, como es la íntima forma de ser de cada uno, la visión cumple el deseo.

¹¹ *Liber visionum*, II, 342A-242B. Schmidt, pp. 38-42.

¹² Jacques Le Goff, *L'homme medieval*, París, Éditions du Seuil. 1989, p. 40.

¹³ *Dialogus de tribus quaestionibus*, en PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 59-103B. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995. Columna 63A.

La pregunta que me hago es ¿hasta qué punto no son visiones otros tipos de relatos?

Al leer las visiones de Otloh, inmediatamente recordé a Dante (1265-1321) y su *Divina Comedia*, sin que fuera éste un género de la época. El poema de Dante fue comenzado en 1307, encontramos en él a Dante guiado por Virgilio (S. I a.jc.):

“¿Eres tú aquel Virgilio y esa fuente/ de quien brota el caudal de la elocuencia?/... De los poetas el honor y ciencia,/ válgame el largo estudio y gran amor/ con que busqué en tu libro la sapiencia./ Eres tú mi maestro, tú mi autor:/ eres tú solo aquel del que he tomado/ el bello estilo que me diera honor”¹⁴;

y en el S. XI teníamos a Otloh «guiado» por Lucano. Ambos muestran un gran cambio al aceptar esta guía de un autor pagano, sobretudo en el último caso. El poema de Dante también posee un profundo contenido ético, filosófico y místico. La epopeya se desliza en la meditación del dolor de la humanidad, en entender el destino y en revisar en el mundo la ley de una superior justicia y una superior bondad.

En primer lugar se cruzan con almas que están en el infierno y que no habían pecado, sólo por haber pertenecido a hombres que sus méritos “no les bastan sin bautismo”, por haber vivido antes del cristianismo y por eso, no haber adorado debidamente a ese dios y esa es la condena. Pero fueron salvados por Jesús Cristo. En este infierno se encuentra con Homero, Horacio, Ovidio y Lucano a quienes se dirige diciendo: “canto VI: Vi convocada así la bella escuela/... Hacia la luz con ellos me movía”. Y todos los personajes que menciona del mundo griego clásico lo refieren como “magna gente”. Al finalizar el círculo III nombra a “Pluto, nuestro enemigo”. Pluto hijo de Jasón y de Ceres, era el dios mitológico de la riqueza, Dante lo llama «enemigo nuestro», del hombre, porque el deseo de riquezas condena a muchas almas. En el canto VII: círculo IV: “avaros y pródigos”: encuentra a “tonsurados” que han sido papas y obispos caídos en avaricia.

Los tres últimos círculos, luego de la muralla de la ciudad de Dite, encierran a las peores “almas”, en el segundo de los tres, encierra la hipocresía, al que “adula y

¹⁴ Dante Alighieri, *Divina Comedia*, Introducción, traducción en verso y notas de Ángel Crespo, Barcelona, Planeta. 1981.

augura, simoníacos, rufianes y tramposos, rapiña y falsedad y tal basura”. Esta división tiene que ver con las preocupaciones políticas y económicas de Dante. Es su modo de concebir el castigo que Dios le manda al malo y a los hipócritas y a algunos cluniacenses que se cubren con la imagen simulada de mostrarse “como si”.

Conclusión

Teniendo en cuenta que hoy en día se continúa utilizando, en algunos ámbitos académicos –incluso filosóficos–, la expresión «medieval» en un sentido peyorativo para expresar todo aquello que es autoritario y rígido, u oscuro por falta de dedicación comprensiva y por hacer algunos pensadores lo mismo que hizo la cultura medieval cristiana al negar, en algunos casos, sus antecedentes griegos y judíos, negando también en nuestro tiempo nuestros antecedentes medievales, es que insistimos en señalar que no todo fue de esa manera: autoritario, rígido y oscuro, ya que encontramos que muchos pensadores medievales han enunciado sus críticas que, ignoradas en ellos, han sido aplaudidas en pensadores posteriores. Si bien es cierto que el mundo medieval se caracteriza por poseer muy pocos “ilustrados”, sin embargo no fueron escasos los que han bregado por la educación en la lecto-escritura comprensiva de los hombres en el monasterio, para que pudieran interpretar por sí mismos la multiplicidad de signos con que hablan las Escrituras y poder debatir con los *peritii* sobre ellas. En algunos casos llegaron a entrever la verdad como producto de la “apariencia”, entendiendo este último término como el *aparecerse, mostrarse* de algo cuya comprensión absoluta les era negada. Hablamos de visiones, siendo que la Iglesia, tanto edilia como doctrinalmente fue, y sigue siendo, una estructura de simbolización de lo divino ya sea por números, imágenes o palabras, *similitudo*, figura e imagen indicando lo sagrado¹⁵. La deseada verdadera realidad permanece escondida. Un universo simbólico que colabora en la generación de “visiones” que, en una etapa del medioevo, fueron un elemento que provocó angustias y temores por la posible pérdida del más allá, de la inmortalidad del alma y del mundo paradisíaco o, como en este relato, para impartir justicia. Estas visiones no son privativas de ese entorno dado que hoy muchas sociedades las manifiestan de manera diversa. Los medios de comunicación masiva las favorecen incrementando la ilusión de ser o poseer lo imposible, así como también lo hace el consumo de drogas alucinógenas que colaboran en encontrar aquello que los medievales tanto deseaban: el «más allá. Drogas que en los años de 1960-1970 y los posteriores, se

¹⁵ Recordemos que ni los judíos ni los musulmanes “representaron” a sus divinidades iconográficamente.

las consideró como una “puerta” de entrada al “más allá”. Un más allá de la simple percepción, como breve ilustración pensamos en el grupo *The Doors*, las puertas, cuyo nombre posiblemente inspirado en Aldous Huxley y su obra *Las puertas de la percepción* que inicia con un epígrafe del poeta del siglo XVIII William Blake “Si las puertas de la percepción quedaran depuradas, todo se habría de mostrar al hombre tal cual es: infinito”. También hoy en 2013, las epistemologías y gnoseologías contemporáneas nos señalan que el mundo no existe como nuestra percepción lo concibe y buscamos anteojos 3D para ver «más allá» y la física nos muestra la posibilidad de que sea, el mundo, un holograma, al estilo del *Mito de la caverna* de Platón, un mundo de sombras donde aquello que lo refleja se escabulle infinitamente porque viene «filtrado» por los sentidos, muy mentirosos porque no nos brindan la totalidad de lo percibido al inventar, eliminar y agregar, sin nuestro consciente permiso, elementos a nuestras sensaciones. Como les acontecía a aquellos hombres a quienes se les aparecía el demonio de variadas maneras y estaban absolutamente convencidos de que era así, se nos presenta a nosotros un mundo del que no siempre desconfiamos. Su representación gnoseológica se realiza a través de la relación que el hombre establece entre sí mismo y su forma de «imaginar» el mundo. Una “imagen” que se constituye en la relación con los otros desde las normas familiares y sociales, «imágenes» afectadas desde un texto, el bíblico, en el caso medieval; toda una serie de vínculos relacionales que condenan al hombre a una eterna mediación de sentido «imaginario» de lo que entiende que es la realidad.

¿Qué buscamos percibir? Como antaño, buscamos la «verdad» en la propia imposibilidad de hallarla y tal vez, como enunciara Bernardo Silvestre (o de Chartres, neoplatónico del s. XII), *somos como enanos subidos en hombros de gigantes y por eso vemos más lejos*. Pero por más que consideremos ver más lejos, el cuestionamiento, la carencia de verdad, la finitud, la búsqueda de una ausencia, la falta de justicia genera *angustia* y *asombro* ante ese sentimiento que se apodera del ser humano sin poder escabullirse hasta tanto no hallar una respuesta o *visión* que le permita alcanzar la paz de su alma. La *angustia* combinada con el *acaso*, el *asombro* y la *duda* siguen siendo situaciones límite que nos enfrentan a la condición humana generando una pregunta ética acerca de *¿qué depende de mí y qué no para superar las crisis? ¿podemos hacer lo que queremos? ¿hay límites a nuestra voluntad y deseo?*

Algunas personas (tal vez muchas) optan por una *moral negociada*, «portarse bien a cambio de ganarse el perdón, el cielo». “Portarse bien” suele comprenderse

como estar de acuerdo con un orden preestablecido, organizado por Dios o por las fuerzas terrenales de poder, o por quien lo detente en ocasiones simples y cotidianas. La lucha por el poder no distingue temporalidades ni etnias.

La filosofía reúne las preguntas por el origen, por el bien y el mal, por la belleza y la fealdad, por el ser y el no ser, por la sensibilidad y por la inteligencia, por la pasión y la razón, cuando se critica al medioevo por un real exceso de religiosidad, sus pensadores ¿preguntan o solo responden? Si preguntan y cuestionan, si dudan y se angustian, si se sorprenden, entonces podemos decir que están en la búsqueda de esas verdades y esas explicaciones, y que esto es filosofía porque en su entorno se cuestionó la racionalidad, una racionalidad que acotaría el ámbito *humano* de incumbencia cognitiva, hoy también se la continúa cuestionando, se la concibe como mito, a sus resultados se los considera *sueños* y, también, por la razón se dogmatiza. Ese posteriormente considerado oprobio medieval de no aceptar a la razón, o querer destruirla, o haber considerado su limitación, se transforma en una acción aplaudida en algunos filósofos ilustres como por ejemplo Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Bergson o Unamuno.

El medioevo apuesta al filósofo y al sabio; a la pregunta, al cuestionamiento y a la duda, y también al docto en duplicidades. Medioevo, continuidad y rupturas, la trinidad, las dobles naturalezas y el *Doppelgänger*, las fines del mundo, los cometas, incendios, sunamis, vaticinando un futuro atroz, la mantención de la consideración de *oficios marginales*, la inquisición y las formas inquisitoriales contemporáneas, las formas de escribir trinitarias, destruir nuestra privacidad, el principio de individuación, el principio de identidad que *descubre* la ordenación de lo real para crearnos la ilusión del mundo en el que estamos...

Nos vemos sumidos en un inevitable anacronismo desde el momento que no podemos historiar apartándonos del lugar en el que estamos analizando el pasado, vemos «coincidencias» que nos hacen pensar en un *continuum*, en relaciones causales, sin tener en cuenta que también es importante que seamos *Pierre Menard*, el personaje del cuento de J. L. Borges que reescribe el Quijote transformándolo en su escritura repetitiva y plagiada, en otro texto.

Por lo dicho, la filosofía aparece en la historia del pensamiento como controversia, búsqueda, inquietud que no se puede dar el lujo de perder una valiosa ejercitación como la que ofrece la tan criticada Escolástica a partir de la *quaestio* y la *disputatio* en la reflexión sobre los mismos.

Es imprescindible un ejercicio filosófico que no sea meramente erudito, sino que, sobre todo, de contenido intelectual, significación y sentido a cada elemento en el conjunto del proceso histórico del desarrollo intelectual.

Los medievales, esos raros que nos legaron nuestra normalidad son quienes también nos permiten el reconocimiento de esas formas de vida que, solapadas, aún conservamos.

Influências platônicas no conceito de *existimatio* em Pedro Abelardo

Edsel Pamplona Diebe
UFSM

Introdução ao conceito de fé

O conceito de fé em Pedro Abelardo foi desenvolvido tanto na lógica quanto na ética. Em ambos os desenvolvimentos, verificamos a fé em duas possíveis perspectivas: a fé enquanto *fides*, vinculada à imaginação, e a fé enquanto *existimatio*, que terá uma definição própria na lógica e outra na ética. Na lógica, a fé se enunciará no âmbito da crença, da opinião, daquilo que conhecemos a partir dos sentidos, sem um processo intelectual e racional envolvido, e na ética, a fé se enunciará no âmbito teológico, naquilo que cremos e não vemos.

A concepção de fé enquanto *fides* vinculada à imaginação terá um desenvolvimento no opúsculo *Glossulae super porphyrium* (primeira parte da *Logica ingredientibus*), trabalho em que Abelardo tentará conduzir uma solução às questões deixadas por Porfírio (século III) acerca do estatuto ontológico dos universais. A concepção de fé enquanto *existimatio* terá uma mudança de foco e será desenvolvida de forma aprofundada e revisada no *Tractatus de intellectibus*. Conforme Marenbon¹:

“a teoria da cognição que Abelardo aprofunda no *De intellectibus* pode parecer enganosamente próxima à *Logica* [Glossulae]; a terminologia é a mesma, e algumas passagens são quase idênticas quanto aos termos. Mas Abelardo teve a oportunidade de revisar consideravelmente seus pontos de vista iniciais e eliminar algumas incertezas e inconsistências que surgem da disparidade entre sua própria teoria dos universais e a base aristotélica na qual ele estava trabalhando

¹ J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, UP, 1997, p. 170: “The theory of cognition Abelard advances in the *De intellectibus* can seem deceptively close to that of the *Logica*; the terminology is the same, and some passages are almost the same in wording. Yet Abelard has taken the chance to revise his earlier views substantially and to remove some of the uncertainties and inconsistencies which arose from the disparity between his own theory of universals and the Aristotelian basis on which he was working”.

A fé enquanto *fides* e a imaginação

A fé enquanto *fides* aparece na *Glossulae* na questão da previsão do artífice como um conhecimento ligado à imaginação e à crença, pois o engano não está em imaginar algo que não existe, mas na fé que se tem na imagem produzida que de fato não existe. Para Abelardo²:

“Mas a esta altura surge uma questão relativa à previsão do artífice. Trata-se de saber se ela é vazia, enquanto ele conserva no espírito a forma da obra ainda futura, uma vez que a coisa ainda não existe assim. Se admitimos isso, seremos forçados a dizer que também é vazia a previsão que Deus teve antes da criação das suas obras. [...] Com efeito, não se engana aquele que prevê o futuro, a não ser que ele creia que este já existe assim como ele prevê. De fato, a concepção de uma coisa não existente não torna uma pessoa vítima de engano, mas sim a **fé** acrescentada a essa concepção. Na verdade, embora eu imagine um corvo racional, se eu não acreditar nisso, eu não me engano. Assim, também não se engana a pessoa que prevê o futuro, porque aquilo que pensa como já existente, não julga que exista assim, mas tal como ele pensa a coisa agora, ele a coloca como presente no futuro” (grifo nosso).

No *Tractatus*, a imaginação inicialmente será atribuída à intelecção e posteriormente ao movimento do pensar. Neste sentido, a imaginação não se configura em um processo desvinculado totalmente da intelecção, mas uma mudança de função irá ocorrer. Abelardo³ salienta a imaginação enquanto lembrança da sensação:

“A imaginação é nenhuma outra coisa que certa lembrança da sensação, quando, por exemplo, na ausência da coisa que percebíamos, a alma, desta maneira, ainda retém para si mesma, em meio, de certa forma, uma lembrança qualquer, o estado da sensação como estava quando a percebeu”.

² P. Abelardo *Lógica para principiantes*. Tradução de Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores), p. 209.

³ P. Abelardo, *Des intellectiones*. Ed., tr. et notes par P. Morin. Paris: Vrin, 1994 : §12, p. 32: “nichil aliud imaginatio sit quam quedam sensus recordatio, cum uidelicet, re quam sentiebamus absente, eo adhuc modo sese animus per quamdam quodammodo recordationem sensus affectum retinet, quomodo ante erat cum sentiret.”.

Em Abelardo, as imagens formadas pela imaginação sempre ocuparão o lugar ou da intelecção ou da sensação. Quando ligada à intelecção, a imagem formada é conteúdo do pensamento (*conceptio*), semelhante à coisa inteligida. Quando ligada à sensação, a imagem formada ocupa o lugar da sensação, como lembrança desta. Nesse sentido, a imaginação é uma das formas que o intelecto tem de conhecer, mas que se diferencia da intelecção porque não delibera nada a partir da razão e se diferencia da sensação, pois é apenas uma lembrança desta. Ela opera na alma quando a intelecção ou a sensação estiverem ausentes, preservando a percepção do que foi inteligido ou sentido.

Os modos de operar da intelecção e da imaginação são diferentes, apesar de poderem se dar ao mesmo tempo no intelecto. Abelardo⁴ salienta: “Mas também os diversos sentidos quando simultaneamente agem sobre a mesma coisa, por exemplo, caso ao mesmo tempo eu toque e veja a madeira, não excedem de suas propriedades, percebendo de diversos modos a mesma coisa.”. Desse modo, Abelardo⁵ aponta a imaginação como um instrumento da intelecção: “Sem a imaginação nossas intelecções são dadas minimamente” e completa Vignaux⁶: “Graças às imagens, a intelecção encontra um objeto, na ausência da coisa em si mesma”.

Fé enquanto *existimatio*

O conceito de fé enquanto *fides* desenvolvido na *Glossulae* é aprofundado no *Tractatus*. Primeiramente, ele se desvincula da imaginação e se afirma como *existimatio*. Porém, em ambas as perspectivas a fé se contrapõe ao conhecimento intelectivo.

O conceito *existimatio* é definido por Abelardo⁷ como crença ou fé: “Estimar é crer, e a estimativa é o mesmo que credulidade ou fé”. A *existimatio* é tomada por

⁴ Id, §14, p. 34: “sed et diuersi sensus cum in eadem re simul agunt, uel ita si simul tangam lignum et uideam, a proprietatibus suis non excidunt, diuersis eadem rem percipientes modis”.

⁵ Id, §18, p. 36 e 38: “intellectus nostros sine imaginationibus minime haberi perhibet”.

⁶ P. Vignaux “Nominalisme”. In A. Vacant, E. Mange Not & E. Amann (Éds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris, Letouzey, 1931, XI (1), p. 728: “Grâce aux images, l’intellection trouve un objet, en l’absence de la chose même”.

⁷ *Des intellections*, §24, p. 42: “existimare credere est, et existimatio idem quod credulitas siue fides”.

intelecção como se ambos fossem sinônimos. Abelardo salienta⁸: “Porém, lá, a estimativa, sobretudo, parece ser a mesma coisa que a intelecção, pelo fato de que às vezes dizemos *inteligir* em vez de *estimar*, e o nome opinião, que é a mesma coisa que estimativa, por vezes se emprega à intelecção”.

Contudo, o conhecimento advindo da *existimatio* não se constitui em um verdadeiro processo intelectual e racional. Logo, ambas as afecções⁹ operam de forma distintas no intelecto: a *existimatio* está ligada à crença, à fé, e na lexicografia de Abelardo é designada como opinião (*doxa*). Já a intelecção é afirmada por Abelardo como *speculatio*, ou seja, “[...] a própria cogitação da alma”¹⁰ que delibera a partir da razão.

⁸ Id, §24, 1994, p. 42 : “inde autem maxime existimatio idem quod intellectus uidetur esse, quod nonnumquam *intelligere* pro *existimare* dicimus, et opinionis nomen, quod idem est quod existimatio, ad intellectum quandoque transfertur”.

⁹ Cf. Lucia Urbani Ulivi, *La psicologia di Abelardo e il “Tractatus de intellectibus”*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1976: *affectio* (afecção) ou *passio* (paixão): “[...] é uma concepção de derivação aristotélico-boeciana, claramente distinta da contemporânea corrente agostiniana, que separando substancialmente a alma do corpo, dá ao corpo apenas o *pati*, à alma o *agere*”, sem a possibilidade de passagem gradativa de uma ordem à outra: concepção agostiniana que encontramos, por exemplo, em Hugo de São Vítor. Aristóteles fala de *animi passiones* no início do *De interpretatione*, enquanto Boécio associa a uma terminologia agostiniana um conteúdo aristotélico; mesmo usando os termos *passio* e *affectio* exclusivamente com referência ao corpo, preferindo o termo *vis* quando se refere à alma, admite porém a possibilidade de passagem dos graus inferiores àqueles superiores, do *sensus* à *intelligentia* e, desse modo, classifica as *anime vires*: “*sensus, imaginatio, ratio, intelligentia*”, aos quais adiciona ulteriormente a *scientia*. [...] é una concezione di derivazione aristotelico-boeziana, da distinguere nettamente dal contemporaneo filone agostiniano, che, separando in modo sostanziale l’anima dal corpo, attribuisce al corpo il solo *pati*, all’anima l’*agere*, senza possibilità di passaggio scalare dall’uno all’altro ordine: concezione agostiniana che ritroviamo ad esempio in Ugo di San Vittore. Aristotele parla di *animi passiones* all’inizio del *De interpretatione*, mentre Boezio accoppia ad una terminologia agostiniana un contenuto aristotelico; pur usando infatti i termini *passio* e *affectio* esclusivaente in riferimento al corpo, preferendo il termine *vis* in riferimento all’anima, ammette però la possibilità di passaggio dai gradini inferiori a quelli superiori, dal *sensus* all’*intelligentia*, e così classifica le *anime vires*: <<sensus, imaginatio, ratio, intelligentia>>, cui aggiunge poi la *scientia*.]”

¹⁰ *Des intellections*, §5, p. 28 : “[...] ipsa animi excogitatio.”

A discussão em torno da *existimatio* permaneceu em grande parte na lógica de Abelardo. Sua herança lógica se originou principalmente das leituras de Aristóteles, Porfírio e Boécio. Segundo Marenbon¹¹:

“O estudo da lógica nos primórdios do século XII foi centrado em uma reduzida quantidade de textos lógicos. Abelardo os lista em sua *Dialectica*: ‘apenas dois’ do próprio Aristóteles – As *Categorias* e *De Interpretatione*, *Isagoge* de Porfírio [...], e quatro livros de Boécio – o *De differentiis topicis*, *De divisione* e seus tratados sobre silogismos categóricos e hipotéticos.

A orientação ético-teológica da *existimatio* ficou evidenciada no Concílio de Sens em 1141. Abelardo foi condenado pelo concílio de heresia por sua suposta descrença da fé e na elevação da razão. Tudo leva a crer que São Bernardo (1090-1153) e as autoridades presentes não compreenderam o sentido de fé que Abelardo professava como o efeito de um argumento, ligado à razão. Conforme Jolivet¹²:

“[...] é necessário ter alcançado o sentido desta posição de Abelardo, que santo Bernardo o acusa de fazer da fé uma simples opinião ou o objeto de uma escolha arbitrária [...] para ele (Abelardo), leitor e comentador de Cícero e de Boécio, a fé, ou crença (*credulitas*) é o efeito de um argumento [...] Mas são Bernardo, que de sua parte tenha ou não esse texto presente no espírito, não podia aceitar ver, no conteúdo da revelação, uma *res dubia* [coisa duvidosa]”.

N.B.: A alma, para Abelardo, assume o sentido de *animus* (alma racional ou intelectiva), presente nos homens, ligada ao pensamento (*mens*) e se diferencia de *anima* (princípio animador dos corpos) que está presente em todos os animais.

¹¹ *The Philosophy*, p. 37: “Study of logic in the early twelfth Century centred on a small number of ancient logical texts. Abelard lists them in his *Dialectica*: ‘just two’ by Aristotle himself – the *Categories* and *De interpretatione*, Porphyry’s *Isagoge* [...], and four books by Boethius – the *De differentiis topicis*, *De divisione* and his treatises on categorical and hypothetical syllogisms”.

¹² J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*. 2. ed. Paris: J. Vrin, 2000, nota 14, p. 233 : “[...] c’est faute d’avoir saisi le sens de cette position d’Abélard que saint Bernard l’accuse de faire de foi une simple opinion, ou l’objet d’un choix arbitraire [...] pour lui, lecteur et commentateur de Cicéron et de Boèce, la foi, ou croyance (*credulitas*), est l’effet d’un argument [...] [...] Mais saint Bernard, que pour sa part il ait ou non ce texte présent à l’esprit, ne pouvait accepter de voir, dans le contenu de la révélation, une *res dubia*”.

Toda a teologia de Abelardo está atrelada necessariamente à razão. Jolivet¹³ esclarece: o “[...] fazer da teologia é primeiro compreender o que diz a autoridade e esta compreensão é assegurada pela mestra das disciplinas da linguagem [lógica]”. Abelardo não duvida de Deus como criador, contudo, a compreensão das coisas que conhecemos deve passar pelo crivo racional. Segundo Jolivet¹⁴: “[...] trata-se de aplicar ao objeto da fé procedimentos de interpretação e de explicação que fizeram suas provas em um outro domínio [lógica]; seus adversários [de Abelardo] que têm, com ou sem razão, transposto sobre o plano dogmático o que primeiro só era um modo de abordar e de resolver dificuldades”.

O platonismo em Pedro Abelardo e a fundamentação da fé

Nos primeiros anos da era cristã, a filosofia platônica florescia convertida nas reflexões dos primeiros padres da Igreja¹⁵. Sua vertente platonista é difundida principalmente pela Escola Neoplatônica fundada por Amônio Sacas (175-242) e por São Paulo (5-67). Um tempo depois é Santo Agostinho (354-430) que dará continuidade à consolidação da filosofia helênica cristianizada. Conforme Spinelli¹⁶: “Eles [os primeiros cristãos] representam a primeira tentativa de harmonizar determinados princípios da filosofia grega (particularmente do epicurismo, do estoicismo e do pensamento de Platão) com a doutrina cristã”.

Para os primeiros cristãos, a filosofia não se manifestava como doutrina, mas serviu de instrumento para que pudessem compreender os fundamentos da nova religião em bases racionais. Conforme Spinelli¹⁷:

¹³ Id, p. 233 : “[...] faire de la théologie, c’est d’abord comprendre ce que dit l’autorité, et cette compréhension est assurée par la maîtrise des disciplines du langage.”

¹⁴ *Arts du langage*, p. 230 : “[...] il s’agit d’appliquer à l’objet de la foi des procédés d’interprétation et explication qui ont fait leurs preuves dans un autre domaine ; ce sont ses adversaires qui ont, à tort ou à raison, transposé sur le plan dogmatique ce qui n’était d’abord qu’une façon d’aborder et de résoudre des difficultés.”

¹⁵ O termo “platonismo”, entendido como corrente filosófica, teve sua origem no século XVI. Os filósofos medievais se referiam a Platão e aos platônicos. Cf. MORAN, D. “Platonism, Medieval”. In E. Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. V.7 London; New York: Routledge, 1998 p. 431-439.

¹⁶ M. Spinelli, “Platonismo cristão? Que platonismo?” In *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, jan/jun 2003, p. 12.

¹⁷ M. Spinelli, *Helênização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo: séculos II, III, IV*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 18-19.

“Todos eles [cristãos] se valeram copiosamente da Filosofia grega, nela cotejando elementos que lhes pareciam aproveitáveis. [...] Eles buscaram na Filosofia grega os fundamentos pelos quais pudessem pôr em prática o preceito bíblico que dizia: *Iluminai em vós a luz do conhecimento*. Eles mesclavam razões filosóficas com princípios religiosos. [...] Em última instância, o que eles buscavam na Filosofia era um bom meio que lhes facilitasse o êxito. Assim, resguardados pela racionalidade filosófica, eles passaram a criar métodos de exposição e de sistematização teológica destinados a construir um conjunto ou corpo doutrinário (dotado de autoridade) a serviço da pregação eclesiástica”.

No que cabe à fé em Abelardo, verificamos que ela se firma racionalmente, contudo a origem de seu desenvolvimento se encontra no âmbito ético-teológico, decorrente do neoplatonismo de Santo Agostinho e da fortuna crítica de Platão. Segundo Grégory¹⁸:

“[...] o *Timeu*, a grande gênese filosófica onde Platão traçava o plano cosmológico, no interior do qual devia ter cabimento sua reforma moral e política, propondo assim uma nova relação entre o sensível e o inteligível através do mito do Demiurgo e da mediação da alma do mundo. [...] é ainda a mesma tradição cultural fundamentalmente platônica, plena de elementos religiosos que foi transmitida não somente pelos grandes mestres do pensamento cristão [...] mas também por textos pagãos cuja fortuna está constantemente ligada aquela do *Timeu* [...]”.

Dentre os temas desenvolvidos por Abelardo que tiveram influência platônica, podemos destacar principalmente: questão dos universais, conceitos de *intentio*, *res*, *imaginatio*, *substantia* e *essentia*, *trinitas* e *existimatio*. Os dois últimos conceitos

¹⁸ T. Grégory, “Le platonisme du XIIe siècle”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris. J. Vrin, v. 71, n. 2, 1987, p. 243-244 : “[...] le *Timée*, la grande genèse philosophique où Platon traçait le cadre cosmologique à l’intérieur duquel devait prendre place sa réforme morale et politique, proposant ainsi un nouveau rapport entre le sensible et l’intelligible à travers le mythe du Démiurge et la médiation de l’âme du monde. [...] c’est encore la même tradition culturelle fondamentalement platonicienne, pleine d’éléments religieux, qui était transmise non seulement par les grands maîtres de la pensée chrétienne [...] mais aussi par des textes païens dont la fortune est constamment liée à celle du *Timée* [...]”.

são de fundamental importância para a filosofia da época, pois colocam em xeque o pensamento tradicional acerca de Deus e da fé.

Em se tratando da *trinitas*, Jolivet¹⁹ declara que: “Abelardo teria sido condenado por sabelianismo porque teria ‘atenuado demais’ as pessoas divinas, ‘da qual a santa Igreja crê e ensina que elas não são somente nomes vazios [*vacua nomina*], mas coisas diferentes [*res distinctas*] e distintas [*discretas*] por suas propriedades’ [...]”. Abelardo é condenado por supostamente reconhecer uma identificação, a partir do Timeu de Platão, entre Demiurgo e logos. Conforme Moran²⁰:

“Os Platonistas Cristãos identificaram, no princípio, de forma ágil, o Demiurgo com Logos, a segunda pessoa da Trindade. Isso permitiu uma posterior identificação entre Espírito Santo e a palavra da alma (*anima mundi*), que no *Timaeus* anima o cosmo material. [...] O Concílio de Sens condenou a identificação, atribuindo-a a Abelardo”.

Em relação à filosofia herdada dos gregos, Grégory aponta que Abelardo defendeu no decorrer da vida a tese do *involucrum*. A tese em questão sustentava que os textos dos filósofos pagãos escondiam realidades cristãs, por isso deveriam ser estudados e interpretados à luz do cristianismo. Conforme Grégory²¹:

¹⁹ J. Jolivet, *La théologie d'Abélard*. Paris : Cerf, 1997, p. 52: “Abélard aurait été condamné pour sabellianisme parce qu’il aurait «trop atténué» les Personnes divines, «dont la sainte Église croit et enseigne qu’elles ne sont pas seulement des noms vides [*vacua nomina*] mais des choses différentes [*res distinctas*] et distinguées [*discretas*] par leurs propriétés» [...]”

Definição de sabelianismo: é a crença não trinitária de que Pai, Filho e Espírito Santo são diferentes modos de um Deus único ao invés de três pessoas distintas.

²⁰ *Platonism, Medieval*, p. 435-436: “Christian Platonists were initially quick to identify the Demiurge with Logos, the Second Person of the Trinity. This allowed them to make a further identification between the Holy Spirit and the world soul (*anima mundi*), which in the *Timaeus* enlivens the material cosmos. [...] The Council of Sens had condemned the identification, attributing it to Abelard.”

²¹ *Le platonism*, p. 247-248 : “[...] ici l’*involucrum* ne cache pas seulement des vérités d’ordre intelligible, hors du temps, mais devient *typus*, prophétie de réalités chrétiennes. [...] plus les textes de Platon et des platoniciens semblent présentes une doctrine contraire à la foi chrétienne, plus grand devra être l’effort de ramener les *verba philosophorum ad fidem nostram*, puisque c’est le Saint-Esprit lui-même qui a parlé à travers eux sans qu’ils en soient conscients [...] la confiance d’Abélard dans l’inspiration divine donnée aux philosophes est

“[...] aqui, o *involucrum* não esconde somente verdades de ordem inteligível, fora do tempo, mas torna-se *typus* (imagem), profecia de realidades cristãs. [...] quanto mais os textos de Platão e dos platônicos parecem presentes a uma doutrina contrária a fé cristã, maior deverá ser o esforço de reconduzir as *verba philosophorum ad fidem nostram* [palavras dos filósofos para a nossa fé], uma vez que é o Santo-Espírito, que falou através deles sem que estivessem conscientes disso [...] a confiança de Abelardo na inspiração divina dada aos filósofos é tal que ele não hesita, entre outras coisas, em ler na letra grega *chi* (X) que representa a estrutura da alma do mundo, a refiguração da cruz e da morte redentora de Cristo”.

O *Timaeus* de Platão seria em Abelardo um exemplo de compreensão dos mistérios acerca da *trinitas*. A influência da obra em questão se reflete na dicotomia do próprio sistema do mundo medieval, a saber, na busca de harmonização entre o mundo criado (*natura naturata*) e o mundo do criador (*natura naturans*). Abelardo tem em mente que Deus é o criador de todas as coisas que existem, portanto, seu conhecimento de tudo é direto e perfeito. O homem, enquanto criatura, apenas reflete a imagem de Deus. Segundo Rossatto²²: “De fato, a natureza será vista como uma espécie de espelho no qual a *imago Dei* (imagem de Deus) se reflete de forma simétrica. Esse platonismo voltado para a realidade física tem o seguinte procedimento: através do mundo inferior, que é reflexo do Criador, chega-se ao conhecimento do mundo superior”.

Compreensões acerca da fé

São Bernardo manteve a ideia de que “fé não se discute”. Alguns comentadores defendem essa postura e fazem críticas a Pedro Abelardo. Porém, o conceito de fé tomado no âmbito filosófico é passível de discussão, pois podemos compreender a fé a partir de duas perspectivas.

No âmbito da lógica, a fé é afirmada como *existimatio*, e permeia no campo da opinião e da crença. A fé é concebida em um sentido intelectual, a partir da formação do nosso conhecimento que normalmente paira sobre a simples opinião,

telle qu'il n'hésite pas – entre autres – à lire dans la lettre grecque *chi* qui représente la structure de l'âme du monde la réfiguration de la croix et de la mort rédemptrice du Christ.”

²² N. Rossato, “Natura naturans, natura naturata: o sistema do mundo medieval”, *Ciência & Ambiente*, Santa Maria-RS, v. 1, n. 1, jan/jun 2004: 17-28.

raramente se elevando à razão. Consoante ao nosso costume, conhecemos as coisas seguindo três etapas: despertamos pelas sensações²³, retemos as imagens percebidas e enfim inteligimos. De acordo com Abelardo²⁴: “De fato, o que aprendemos primeiro, nós reteremos com mais firmeza”, isto é, o conhecimento que fica é o primeiro, proveniente das sensações²⁵. Apenas Deus, criador de tudo, artífice da vida, é quem poderá ter intelecções perfeitas das coisas. Contudo, há apenas uma saída para os homens alcançarem o conhecimento intelectual que se dará por meio da linguagem²⁶, pois, segundo Biard²⁷, é ela “que manifesta a estrutura das representações mentais”, isto é, das intelecções.

A fé religiosa é descrita por Abelardo no opúsculo *Introductio ad theologiam* como: “Fé é a estimativa [opinião] das coisas não aparentes”²⁸. Isso não significa que a fé seja para Abelardo inferior à razão. Tomada no sentido ético-teológico, a fé se contrapõe ao conhecimento científico, pois suas certezas não podem ser demonstradas racionalmente.

Essas concepções de fé que expomos podem não ter sido bem compreendidas por São Bernardo e pelas demais autoridades da igreja que estiveram presentes no Concílio de Sens de 1140. Heitz salienta que.²⁹:

²³ K. Guilfooy, “Mind and cognition”. In J. E. Brower, and K. Guilfooy (ed.). *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge, UP, 2004, p. 204: “sensação produz a consciência inicial de um conteúdo. [sensation provides the mind’s initial awareness of an item]”.

²⁴ *Des intellections*, §20, p. 38: “quod uero primum didicimus firmitus retinemus”.

²⁵ Id, §20, p. 38 “isto nos vem de Horácio: *O vaso novo guardará por longo tempo o odor de seu primeiro conteúdo*”. Horace, *Epistulae*, (I,2, uu. 69-70), apud Morin (1994, nota 3, p. 38).

²⁶ No período de Abelardo, a doutrina da linguagem foi desenvolvida no âmbito da lógica.

²⁷ J. Biard “Logique et psychologie dans le De intellectibus d’Abélard”. In: *Actes de la conférence Pierre Abélard, à l’aube des universités*. Nantes, 2001, p. 318 : “qui manifeste la structure des représentations mentales”.

²⁸ Pierre Abélard, “Introductio ad theologiam”, *Opera*, volume 2, (4-115), CLXX, VIII, col. 1051, apud P. Michaud-Quantin, *Aestimare et aestimatio*. In: *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*. Roma: Edizioni Dell’Ateneo, 1970. p. 14: “fides est existimatio rerum non apparentium”.

²⁹ Th. Heitz “La philosophie et la foi dans l’oeuvre d’Abélard”. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. I, 1907 apud CROCCO, Antonio. *Abelardo: l’<altro versante> del medioevo*. Napoli: Linguari Editori, 1979, nota 112, p. 126: “Abélard définit la foi : <<existimatio rerum non apparentium>>. Il explique d’ailleurs que le terme *existimatio* n’exclut absolument que la connaissance expérimentale due à la présence sensible de la chose connue, mais qu’il n’exclut point la certitude, que la foi confère au croyant. C’est précisément

“Abelardo define a fé: ‘*existimatio rerum non apparentium*’ [estimativa das coisas não aparentes]. Ele explica, aliás, que o termo *existimatio* só exclui absolutamente o conhecimento experimental, devido à presença sensível da coisa conhecida, mas que ela não exclui a certeza, que a fé confere ao crente. É precisamente o que Santo Bernardo não compreendeu nesta definição, de outra maneira ele não teria censurado a Abelardo de fazer da fé uma opinião que cada um pode aceitar ou rejeitar à sua vontade” (grifo nosso).

Para compreendermos o problema da *existimatio* filosoficamente e não cairmos em uma opinião infundada e cega sobre o tema há necessidade de uma investigação mais aprofundada, na medida em que a ocorrência da palavra *existimatio* nas obras de Pedro Abelardo possa revelar de fato as suas verdadeiras concepções.

ce que saint Bernard n’a pas compris dans cette définition, autrement il n’aurait pas reproché à Abélard de faire de la foi une opinion que chacun peut accepter ou rejeter à son gré”. (grifo nosso).

Aspectos teológicos presentes nas críticas de Bernardo de Claraval à Ordem de Cluny em sua carta a Roberto

Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira
Universidade Estácio de Sá

Introdução

O medievo central, mais propriamente do século XI ao XIII, foi um momento em que ocorreram de inúmeras transformações no panorama social. Era o período em que o desenvolvimento urbano e comercial redefiniriam a paisagem até então apresentada. Viabilizariam um crescimento expressivo de cidades, revitalizando, efetivamente, antigos centros a muito inativos pela própria onda de instabilidades¹ verificadas desde o século III, e dando origem a outros novos desenvolvimentos urbanos. É o momento em que uma nova dinâmica se estabelece no cotidiano social, redefinindo o laço relacional existente entre os homens. “... a cidade medieval, modelada pelas novas atividades, pelos novos grupos dominantes, pelos novos poderes, oferece pouco a pouco uma nova imagem, material e simbólica, que desempenha um grande papel na formação do imaginário urbano”².

¹ Instabilidades ocasionadas, entre outros, pelas graves ondas de pestes, trazendo assim severas baixas populacionais, proporcionando um relativo medo em relação ao próprio viver nas cidades, uma vez que o acúmulo demográfico, se tornou um efetivo favorecedor da transmissão das moléstias, etc. O próprio processo de ruralização iniciado na Antiguidade Tardia, mudariam o eixo de densidade demográfica das antigas cidades romanas para os pequenos vilarejos pulverizados em todo o terreno europeu. Não só pequenas localidades foram povoadas, como outras foram criadas. Tal fato marcaria de forma geral a paisagem inicial do medievo até o gradativo crescimento demográfico, iniciado a partir do século VIII, com o abrandamento dos fatores motivadores de sua redução, dentre eles a peste, e o renascimento comercial do século XI. É por certo deixar claro que comparativamente a concentração demográfica do campo sempre se apresentou de forma mais forte do que das cidades durante todo o período medieval, porém, a partir do século XI, as cidades teriam seus graus de importância elevados e virtude da grande dinamicidade comercial verificada.

² Jacques Le Goff, *Cidades*, p.225. In Jacques Le Goff by Jean-Claude Schmitt, *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, Bauru, SP, Edusc, 2006.

Todas essas mudanças consolidariam uma nova forma de se enxergar o cotidiano social como um todo; é um novo momento que se apresenta, desenvolvendo uma particular forma de discutir questões relacionadas ao econômico, político e ao religioso. A conjuntura fomentaria novos olhares, construindo discursos ligados às necessidades florescidas no período. É o momento, por exemplo, que a escolástica ganha impulso, buscando repensar, sob a luz da racionalidade, a teologia até então estabelecida. Nesse sentido, duas “escolas”³ ganhariam forma: uma que defenderia uma tradicional construção teológica, e outra que buscaria o repensar dessa teologia.

Dentre esses discursos, manteremos um foco especial aos construídos no interior das ordens monásticas, principalmente os defendidos pelos monges cistercienses, ou mais propriamente, por Bernardo de Claraval, abade da ordem de Cister. O objetivo central do presente trabalho é justamente verificar, através da análise da carta atribuída a Bernardo, quais as críticas efetuadas por este abade em relação a essa nova dinâmica cotidiana adotada pelos mosteiros cluniacenses. Seria a busca em entender o processo de estruturação das críticas de Bernardo, destacando os elementos teológicos utilizados por ele contra Cluny.

Buscaremos, durante as análises, traçar uma linha de observação que tramite pelo panorama do medievo central, dialogando com o cotidiano vivido pela ordem de Cluny, demonstrando seu crescimento vertiginoso frente à realidade religiosa monástica do momento, e mesmo ao discurso monástico⁴ largamente utilizado até então.

Se num primeiro momento o discurso do monasticismo se adequava à realidade particular de cada região, e após determinado período⁵ a regra beneditina se torna o referencial máximo, quais os fatores que, no século XII, teriam fomentado Bernardo⁶ a construir seu discurso de referencial religioso monástico, trazendo a

³ Termo entendido no sentido de movimento, vertente.

⁴ Era de ampla utilização a Regra Beneditina, no reino Franco, a partir do século IX, como referencial de norma a ser seguida pelos membros do monacato, fundamentalmente após a uniformização implementada por Bento de Aniana. Cf. Emilio Mitre Fernández, *Sociedad y cultura cristianas en el occidente altomedieval*. In: Emilio Mitre Fernández, *Historia del Cristianismo. (Vol II) El Mundo Medieval*. Granada: Ed Trotta Universidad de Granada, 2011, p. 108.

⁵ Fundamentalmente a partir da unificação implementada por Bento de Aniana, no século IX.

⁶ Abade da ordem de Cister, oriundo do mosteiro de Claraval.

necessidade de um retorno ao monasticismo primitivo, em clara oposição ao discurso pregado pela ordem cluniacense.

Para fazer a análise da carta atribuída a Bernardo de Claraval, utilizei sua edição viabilizada pela *Obras Completas De San Bernardo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003, e a tradução da carta viabilizada pelo Prof. Dr. Ricardo da Costa (UFES).

Nosso primeiro objetivo será o de traçar uma linha de análise que nos proporcione compreender quais os fatores motivadores que levaram a reforma cluniacense, no século X, e, em seguida, seu desenvolvimento. Posteriormente, buscaremos entender o que teria levado Cluny a sofrer fortes críticas, ocasionando uma série de outras reformas, dentre elas a de Cister. Dando continuidade, apresentaremos a conjuntura do Medievo Central, pensando-a como momento de intensificação das contradições verificadas entre ambas as ordens, e, finalmente, faremos o levantamento das críticas à Cluny presentes na carta atribuída a Bernardo de Claraval.

Desenvolvimento monástico e reforma cluniacense

Ao pensarmos o processo de estruturação e explanação do discurso romano cristão como um todo, seja na baixa Antiguidade ou no medievo, além da importância que a própria Igreja romana teve no processo, torna-se primordial salientarmos a participação, não menos importante, e certamente fundamental das ordens monásticas nessa dinâmica de manutenção do discurso cristão. Seriam elas os grandes referenciais que, de alguma forma, sustentariam o discurso romano cristão num período de grande tribulação para o cristianismo⁷.

⁷ No momento de germanização do Ocidente antigo europeu, a Igreja dependeria fundamentalmente das ordens para garantir a sobrevivência, como um todo, do cristianismo. O monasticismo desempenha fundamental importância para a conversão do campo, face sua disposição territorial. “La expansión del cristianismo en el interior de germania convirtió a los monjes en punta de lanza de la evangelización. Los monasterios abreu muchas veces el camino a las Iglesias diocesanas y son su principal apoyo”. Cf. *Ibidem* Fernández, 2011, p.106.

No reino franco⁸, o monasticismo desempenharia papel singular, uma vez que estaria diretamente atrelado às políticas administrativas imperiais. “Por intermédio da hegemonia carolíngia, ele foi colocado no interior das estruturas dominantes da sociedade ocidental”⁹.

Tendo em vista a disposição territorial dos mosteiros, a monarquia se utilizaria desse relacionamento, para aumentar seu controle sobre o reino e expandir seu domínio para além de suas fronteiras. “Como os bispos exerciam então o papel de funcionários imperiais, pouco podiam dedicar-se à evangelização e a ação espiritual cotidiana, o que ampliava as funções monásticas”¹⁰.

Será, justamente, a partir do século VIII, que o monacato florescerá e conhecerá seu papel fundamental para os francos. Nas palavras de Little, “A idade de ouro do monasticismo ocidental estendeu-se do século VIII ao século XII”¹¹.

Por mais que o monasticismo se caracteriza-se por um discurso de vida cenobítica, alicerçado em torno da “trilogia monástica”¹²: caridade, pobreza e obediência, verificamos que essa austeridade de vida fora muito relativa. Isso em função dos laços relacionais estabelecidos, seja com a própria monarquia, ou com grandes famílias francas, fazendo com que houvesse um relativo afastamento dos antigos princípios religiosos.

Imersos na dinâmica administrativa do reino, “La fundación de monasterios exigió no solo la colaboración de los obispos, sino también el impulso de los grandes; circunstancia que les unía estrechamente a sus fundadores y familias”¹³.

⁸ Fundamentalmente na dinastia carolíngia.

⁹ Lester K Little, *Monges e Religiosos*. Le Goff; Schmitt, 2006, p. 230.

¹⁰ Hilário Franco Júnior, *A Idade Média, nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006, p.72.

¹¹ Franco Pierini, *A Idade Média: Curso de História da Igreja (Vol. II)*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 55. Os representantes monásticos atuavam diretamente ao lado do governante, intervindo e orientando, relativamente, a política colocada em prática. “Carlos Magno empregou monges para aconselhá-lo e para orar pelo sucesso de seus exércitos. A partir de então, os monges foram acessórios habituais da realeza cristã germânica”. Cf. *Ibidem* Little, 2006, p. 231.

¹² Cf. *Ibidem* Franco Júnior, 2006, p. 70.

¹³ *Ibidem* Fernández, 2011, p. 106.

Nesse sentido, teríamos como exemplo do monastério de Lorsch, fundado em 764 como apoio do conde Rheingau¹⁴.

Não obstante, intervenções nos quadros internos do monacato seriam verificados, uma vez que as lideranças religiosas eram determinadas pela monarquia franca. E muitas das vezes, quando não na maioria, os novos integrantes dos monastérios nada tinham de religiosos, ou não estavam integrados àquela dinâmica. “Os abades e as abadessas eram oriundos das maiores famílias-reais, condaís, ducaís e outras”¹⁵.

Ainda que inúmeras tentativas para evitar tais intervenções fossem feitas, por parte das lideranças da Igreja católica, tal situação era uma realidade clara do reino. Segundo Pierini, “... apesar dos esforços de bispos, sínodos e papas [...] para manter a vida eclesiástica no âmbito do direito público romano, a privatização impõe-se de maneira cada vez maior. Nem as reformas da época carolíngia [...] conseguiram ir à raiz do problema”¹⁶.

Tais intervenções levariam a um gradativo afastamento dos religiosos aos dogmas entendidos como referenciais do monasticismo. Verificaríamos um relacionamento cada vez mais estreito entre a dinâmica regular e secular. Nesse sentido, buscando eliminar dos quadros internos monásticos toda e qualquer influência laica, almejando trazer novamente uma dinâmica de viva voltada aos padrões da regra beneditina, alguns mosteiros começariam a construir seus próprios discursos reformadores. “Esse ideal de reforma culminou com a fundação do mosteiro de Cluny...”¹⁷.

“Fundado em 910, graças a uma doação de Guilherme, duque da Aquitânia e conde de Mâcon, o monastério borguinhão adota a *Regra* beneditina e sua vocação é levar a cabo uma reforma das práticas monásticas...”¹⁸.

¹⁴ Cf. Idem Fernández, 2011, p.107.

¹⁵ Ibidem Little, 2006, p.232.

¹⁶ Ibidem Pierini, 1997, p.62.

¹⁷ Tathiana Zimmermann Fernandes, *O ideal proposto por Bernardo de Claraval no tratado Sobre a Consideração (século XII)*. 2008.p.48 Disponível em <http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/14715/Tathyanazimmermannfernandes.pdf?sequence=1> [Acesso em 21.12.12]

¹⁸ Jérôme Baschet, *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p.184.

A reforma cluniacense viria, justamente, com um discurso de resgate daqueles valores considerados verdadeiros do movimento monástico. Preceitos apregoados sob a luz da Regra de São Bento, considerada o referencial de regra monástica do momento. Mas, no entanto, traziam uma interpretação própria dessa regra. Como apresenta Franco Júnior, “... Cluny valorizava os trabalhos litúrgicos, que absorviam a quase totalidade do tempo dos monges. O trabalho manual foi abandonado aos camponeses de seus senhorios, o trabalho intelectual relegado a segundo plano”¹⁹.

Os efeitos do discurso cluniacense foram grandes e eficazes na paisagem europeia, não tardando “... para que Cluny espalhasse abadias ‘filhas’ pelo restante da Europa, os mosteiros cluniacenses proliferavam”²⁰.

O discurso cluniacense ganhava ampla aceitação no monacato, espalhando-se rapidamente. Acabaria por se tornar o grande referencial de vida a ser seguida, servindo assim, de grande influência a outros mosteiros, que logo buscariam um alinhamento ao seu discurso, formando uma vasta rede²¹ interligada por mosteiros orientadas por Cluny²².

Para pensarmos o crescimento que Cluny teve no período apresentado, seu ganho de importância e a ampla aceitação de seu discurso, é fundamental também considerarmos a forte participação laica nesse processo.

Se num primeiro momento construiu-se um discurso de afastamento em relação ao convívio intervencionista da laicidade, possível raiz das problemáticas sofridas pelo monacato, aos poucos, uma reaproximação²³ se apresentaria em virtude

¹⁹ *Ibidem* Franco Júnior, 2006, p.74.

²⁰ *Ibidem* Fernandes, 2008, p.v8.

²¹ Esta rede teria algo em torno de 1200 casas no século XI. Todos sob orientação de Cluny. Cf. *Ibidem* Franco Júnior, 2006, p.v4.

²² *Ibidem* Baschet, 2006, p. 5. Esse crescimento fez com que Cluny se tornasse o grande referencial religioso monástico do período. Sua aceitação foi tamanha, e de fundamental importância para a religiosidade, que até mesmo o papado, em 998, conferiu-lhe isenções especiais, de forma a dar amplo incentivo ao discurso cluniacense. Cf. *Ibidem* Baschet, 2006, p. 85.

²³ Não que tenha havido uma ruptura total de relacionamento com a laicidade, uma vez que os próprios religiosos cluniacenses eram, em sua maioria, membros das grandes famílias aristocráticas, sendo mantidos assim, algum tipo de relacionamento, mas que houve uma

da própria liturgia monástica cluniacense. Liturgia efetuada através do culto aos mortos²⁴, o que de fato trouxe um grande enriquecimento, fundamentalmente através de doações, a ordem cluniacense²⁵. Assim, gradativamente, veríamos um aumento

aproximação mais intensa com outros segmentos familiares laicos até então não vinculados diretamente aos religiosos de Cluny.

²⁴ Os vivos, ao longo da história, sempre tiveram um relacionamento muito intenso e particular com seus mortos. O próprio conceito de morte, se trabalharmos a diversidade cultural, teve inúmeras variações. Esses conceitos, com o passar do tempo, foram de adaptando aos momentos, ganhando novas definições. Na Idade Média, com a interferência da religiosidade, os valores culturais construídos em cima do culto ganhariam novas feições. A Igreja católica, a partir dos séculos IV e V, principalmente após algumas obras, *De cura pro mortuis gerenda*, de Agostinho de Hipona, uma espécie de carta funerária, traria uma nova perspectiva para o relacionamento entre mortos e vivos. Definiriam o laço que os vivos deveriam manter com seus defuntos. Um dos fatores que tiveram grande importância para o culto aos mortos e que, sem dúvidas, teve uma intervenção muito forte da Igreja católica foi justamente a participação efetiva que os vivos teriam em relação ao destino dos mortos. “Sobre a salvação das almas, a doutrina da Igreja limita-se a uma proposta: os sufrágios dos vivos podem ser úteis aos defuntos que merecem se beneficiar deles”. Cf. *Idem* Michel Lauwers, *Morte e mortos*. In: *Ibidem* Le Goff, Schmitt, 2006, p. 245. Assim, construía-se uma ideia de que a intervenção dos vivos, intermediado pelos religiosos, era fator de vital importância para os mortos. Estes dependiam efetivamente dos vivos para uma possível salvação. Algumas práticas adotadas pelas sedes monásticas cluniacenses tornariam essa relação ainda mais forte. Criava-se uma espécie de relativa dependência entre aquela aristocracia e a ordem, na qual esta se tornaria figura fundamental no processo de salvação da sociedade. Relações de nomes correriam entre mosteiros, nomes estes daqueles que receberiam as devidas orações – membros religiosos, “... benfeitores, vivos e mortos misturados, que cada instituição registrava em seu ‘livro da vida’ *liber vitae* ou *liber memorialis*.”-, ou seja, as intervenções religiosas às almas que necessitavam serem salvas. Cf. *Ibidem* Lauwers In: *Ibidem* Le Goff, Schmitt, 2006, p.249.

²⁵ A intercessão de Cluny, quando no momento de morte se tornara fundamental. Assim, a ordem se torna o grande centro referencial de procura, pelos aristocratas, para tais fins. “Os aristocratas da Borgonha e de outras regiões onde os cluniacenses estão implantados dirigem-se a eles, pois a liturgia dos mortos de Cluny, a um só tempo, inscreve-os na memória dos homens e aporta-lhes uma ajuda preciosa em vista da salvação no além”. Cf. *Ibidem* Baschet, 2006, p.185. A dependência constituída entre os religiosos de Cluny e a laicidade, faria com que a laicidade, receosa, ou mesmo agradecida, destinasse grande riqueza aos mosteiros cluniacenses. A retribuição, pelos aristocratas, dos serviços prestados pela ordem, seria através de importantes e volumosas doações “... sobretudo de terras e de senhorios, mas também de igrejas e dízimos – que convergem para o monastério e suas dependências, constituindo a base principal de sua riqueza”. Cf. *Idem* Baschet, 2006, p.185.

considerável do patrimônio adquirido por esta ordem frente aos demais segmentos religiosos.

O nascimento de Cister: o resgate aos valores monásticos

No entanto, todo esse status geraria um forte movimento contestatório nos séculos X-XI. Riqueza e poder não eram entendidos, pelos movimentos monásticos mais conservadores, como sendo atributos de uma linha monástica beneditina. Esses movimentos se baseariam no fato de visualizarem na realidade de Cluny, uma clara contradição à regra de São Bento. Segundo Fernandes,

“Cluny foi, [...] a grande representante do monaquismo beneditino tradicional no século XI, os mosteiros cluniacenses, fundados com o objetivo de reestruturar a vida monástica, adquiriram tamanho esplendor no final do século XI que caíram em uma espécie de relaxamento moral. [...] Cluny decaiu devido à riqueza de seus conventos e à escassa santidade de muito de seus monges – filhos segundos de grandes famílias senhoriais, que abraçavam o monastério sem vocação religiosa”²⁶.

Se a regra pregava solidão, humildade e pobreza, e fundamentalmente nesses aspectos foram estruturados os alicerces das fortes críticas, Cluny se apresentava como ordem demasiadamente rica, poderosa e envolta no cotidiano laico, vindo assim a conflitar com aquela imagem projetada de ideal monástico pelas vertentes mais conservadoras.

Em meio a todo esse panorama de críticas em torno da ordem de Cluny, vertentes mais tradicionais do monasticismo começariam, novamente, um movimento de reforma buscando resgatar os valores mais primitivos do movimento monástico. Dentre elas, veríamos despontar a iniciada em 1098, por um abade do monastério de Molesme chamado Roberto. “... con veintiún monjes más, fundó con afanes renovadores un cenobio nuevo en el bosque de Cîteaux...”²⁷.

Cister, como seria reconhecida posteriormente, elaboraria todo um discurso cujo fim se orientava em caminho oposto ao seguido por Cluny. Sua fundação viria numa

²⁶ Ibidem Fernandes, 2008, p.49.

²⁷ Antonio Linage Conde, *Las órdenes religiosas de la plenitud al ocaso del medievo*. In: *Ibidem* Fernández, 2011, p. 449.

clara oposição aos caminhos que os mosteiros cluniacenses tomavam. Cister construiria uma proposta de resgate dos antigos preceitos beneditinos, entendidos como os verdadeiros referenciais para o segmento monástico. Buscariam se afastar de toda aquela realidade de poder e riquezas, características das ordens cluniacenses, seguindo rumo a uma orientação focada na ideia de castidade, pobreza e obediência. “En principio rechazaron las rentas y los diezmos, proponiéndose vivir en lugares apartados y de su propio trabajo”²⁸.

A orientação cisterciense, progressivamente, ganharia espaço e adesão. A partir de 1113, o discurso defendido deixaria de ficar concentrado num único monastério para ser distribuído a outras quatro abadias filiais que seriam fundadas – Ferté, Pontigny, Claraval e Morimond²⁹, formando uma congregação centralizada. Tal estrutura possibilitaria a expansão do discurso cisterciense, dando origem a uma verdadeira ordem monástica.

Outros mosteiros, também críticos da situação cluniacense, se alinhariam às propostas de Cister, dando forma, aos poucos, a uma rede congregacional fundamentada na orientação e segmento dos antigos preceitos beneditinos.

Ambas as ordens entrariam num efervescente conflito, cada uma defendendo sua própria interpretação da regra beneditina.

“Entre cluniacenses y cistercienses hubo polémicas, [...]. A las acusaciones de lujo, riqueza y ocio, los de Cluny replicaban con las del fariseísmo en la literatura de la observancia y el orgullo implícito en la crítica integral de toda la tradición últimamente recibida. Además subrayaban que no había ningún valor por encima de los de la contemplación y la oración en el coro, conjurando ésta también el peligro de la ociosidad la mismo que el trabajo, en cuanto podía llegar a fatigar: Los cistercienses cavan la tierra con el arado y la azada; los cluniacenses levantan la mente con las oraciones y los salmos. [...] El trabajo de aquéllos interrumpe la contemplación; el de éstos la prosigue”³⁰.

²⁸ Idem Conde In: Fernández, 2011, p.449.

²⁹ Cf. Idem Conde In: Fernández, 2011, p.451.

³⁰ Ibidem Conde In: Fernández, 2011, p.451-452.

Os conflitos se intensificariam face à conjuntura dos séculos XI e XII, período de efetivas transformações de âmbito sociais, político, econômico e religioso.

O Medieval Central: tempo de mudanças

A conjuntura do século XI – XIII tem sua importância sinalizada pelas transformações efetivas que trouxera para o cotidiano da sociedade. A essas mudanças estariam inclusos todos os segmentos sociais. Nenhum que estivesse presente nessa realidade, ou que com ela tivesse contato ficaria isento de alterações.

Toda essa série de mutações consolidaria uma nova forma de se enxergar o cotidiano social; é um novo momento que se apresenta, desenvolvendo uma particular forma de discutir questões relacionadas ao econômico, político e, mesmo, ao religioso. A conjuntura fomentaria novos olhares, construindo discursos ligados às necessidades florescidas no período.

“...el siglo XII contrasta con los anteriores precisamente por ser, frente a éstos, un siglo en que se produce una gran renovación intelectual y humanística, una *renovatio*, que es un término a menudo empleado por los propios autores del siglo para designar los cambios generalizados que en él tuvieron lugar”³¹.

Esse é o momento, por exemplo, que a escolástica ganha impulso, buscando repensar, sob a luz da racionalidade, a teologia até então estabelecida. Tal proposta teria gerado efervescentes conflitos teológicos. Nesse sentido, podemos citar, por exemplo, as contribuições que Pedro Abelardo³² traria. Ele travaria um

³¹ Rafael Ramón Guerrero, *La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo*. p.12 Disponível em <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9595110011A> [Acesso em 16.02.2013]

³² Filósofo e teólogo escolástico, nascido em Le Pallet no séc. XI. Teria estudado lógica em Londres e Paris, entre 1094 e 1106, tendo, posteriormente, lecionado dialética em Paris, Melun e Corbeil. Cf. Juliana Tanaka; Terezinha Oliveira, *Pedro Abelardo e as mudanças no pensamento do século XII*, p.125. Disponível em <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/2422/1698> [Acesso em 25.01.2013]

“...embate com os mestres tradicionalistas, que o perseguiram por defender o exame crítico das Escrituras à luz da razão. Esse fato, o de Abelardo pensar de modo diferente do que estava dominantemente posto e, mais do que isto, ensinar tal forma de reflexão aos seus educandos, estava abalando sensivelmente os pilares nos quais a sociedade da época até então se estruturava”³³.

Assim, duas tendências começariam a ganhar forma: uma que defenderia uma tradicional construção teológica, e outra que buscaria, justamente, o repensar dessa teologia³⁴. “Hubo, además, una creciente racionalización del pensamiento y la búsqueda de un orden racional tanto en la naturaleza como en la sociedad”³⁵.

A Igreja, nesse período, passa por um momento muito particular em sua história. Ela travava efervescentes lutas cujo fim era suplantar o que consideravam como sendo males para sobrevivência da religião. Busca-se “... libertar da excessiva influência das potências laicas e definir os estatutos e os respectivos papéis de leigos e clérigos”³⁶. Para que a independência fosse alcançada essa separação dos papéis era fundamental.

A luta por uma separação entre o temporal e o espiritual, buscando evitar males como a simonia ou o nicolaísmo, entendidos como fruto dessa curta relação, foi forte e fora uma realidade presente nos discursos construídos. No entanto, temos que pensar que a Igreja, ainda que com um discurso muito particular de separação, não se afastara por completo da dinâmica estrutural social. Seu cotidiano está sedimentado a essa realidade, sendo ele, mais um fator contribuinte desse grande e complexo “jogo de engrenagens” que são as relações intersociais.

O comércio, renascente e efervescente nesse período, fazia as cidadelas crescer. As redes relacionais se apresentavam e sua força comercial, muitas vezes intensa, se vinculavam, em alguns momentos, diretamente a representantes religiosos. Assim, Duby nos mostra o quanto algumas igrejas de fato estiveram atreladas à dinâmica de

³³ Ibidem Tanaka; Oliveira, p. 125.

³⁴ As aulas de Pedro Abelardo buscavam pensar, pelo caminho da lógica, aspectos de cunho teológico. Buscavam, de alguma forma, explicar a fé à luz da razão.

³⁵ Ibidem Guerrero, p. 13-14.

³⁶ Ibidem Jean-Claude Schmitt, *Cidades*, p. 239 In Ibidem Le Goff; Schmitt, 2006.

comércio local, sendo ela, em algumas situações, a própria peça fundamental dessa realidade.

“Em Narbonne, imensa cidade romana, a maioria dos monumentos antigos ainda estava de pé no meado do século XI, especialmente a muralha. Uma basílica, erguida sobre o túmulo do santo local, Paulo, e servida por um colégio eclesiástico autônomo, contava com sua própria senhoria, seu burgo povoado de servidores e de todos aqueles [...] que viviam da exploração dos peregrinos”³⁷.

Verificamos, assim, o quanto aquela dinâmica social tinha na própria igreja, sua peça estrutural base. Ela acabava por se tornar o pilar sustentador das relações lá estabelecidas. Em outro exemplo, ainda em continuação ao anterior, fica claro o forte poder que a igreja muitas vezes detinha fruto, em alguns casos, de meras concessões.

“No século IX, Carlos, o Calvo, cedera aos arcebispos metade dos direitos percebidos pelo conde pelo *tonlieu*, os navios e as salinas. Os prelados também exploravam uma considerável comunidade judaica, certamente a mais numerosa de toda a Gália, [...]. O lucro de todas essas prerrogativas estava constantemente aumentando. Desde o início do século, três outros burgos se haviam desenvolvido perto da catedral, [...]. Fossos cercavam cada uma dessas aglomerações de casebres, e guerreiros acampavam nos velhos muros romanos. O arcebispo controlava tudo isso”³⁸.

Ou seja, fica evidente a complexa rede estruturada na citada paisagem, e o grande poder local que dispunha a igreja naquele momento, sendo o arcebispado, no caso, a figura administradora do cotidiano verificado.

Imersos nessa realidade de intensas trocas comerciais, tanto a Igreja, quanto o monastério, angariariam essa riqueza em rotatividade, seja na forma direta pela troca comercial, ou pelo aumento das importâncias recebidas em doações. Seus patrimônios seriam fruto justamente da rede de relações das quais faziam parte. Pensar essas instituições alijadas da realidade social, e assim, efetivamente de suas

³⁷ Georges Duby, *Idade Média na França (987-1460): de Hugo Capeto a Joana d'Arc*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, pp. 104-105.

³⁸ *Ibidem* Duby, 1992, p. 105.

mudanças, é ocultar de sua história os elementos fundamentais de suas estruturas.

Toda essa dinâmica relacional econômica ajudaria a aumentar ainda mais os patrimônios adquiridos pela ordem monástica de Cluny, aguçando as críticas feitas por Cister. Nesse sentido, uma figura particular teve fundamental importância para construção do discurso cisterciense.

Bernardo de Claraval e sua carta a Roberto

Considerado pela historiografia como um personagem influente do momento, mais precisamente o século XII, pertencente à ordem de Cister, o abade Bernardo de Claraval marcou pelo seu curso de vida e pelos eventos dos quais participou. Segundo Fernandes³⁹, “Através de Bernardo os cistercienses exerceram grande influência social, religiosa e política, principalmente nos séculos XII e XIII...”. Ele foi contribuinte das reformas do monaquismo tradicional, buscando combater o que considerava ser desvios de conduta por parte dos religiosos dos mosteiros e buscando alertá-los em relação aos mesmos. “observamos muitas práticas que não se encontram nela [a Regra Beneditina]...”⁴⁰. Aos poucos foi construindo, segundo as suas concepções, o que seria a conduta ideal de um monge.

Bernardo era forte defensor do tradicionalismo religioso, e nesse sentido, empreenderia fortes conflitos com as novas tendências teológicas fundamentadas na razão. Ao escrever o sermão 36 sobre o Cântico dos Cânticos, presente no *Sermão Sobre o Conhecimento e a Ignorância*, apresenta

“...muitos são os que se salvam e agradam a Deus pela sua conduta e com seus atos sem as artes liberais. Quantos não enumera a Epístola aos Hebreus (cap.X), que se tornaram agradáveis a Deus não com erudição, ‘mas com consciência pura e fé sincera’ (I Tim 1,5). E agradaram a Deus com os méritos de sua vida e não com os de seu saber. Cristo não foi buscar Pedro, André, os filhos de Zebedeu e todos os outros discípulos, entre filósofos; nem em escola de retórica...”⁴¹.

³⁹ Ibidem Fernandes, 2007.

⁴⁰ Ibidem Lester K Little, *Monges e Religiosos*. Le Goff; Schmitt, 2006, p.235.

⁴¹ Bernardo de Claraval, *Sermão Sobre o Conhecimento e a Ignorância*. Disponível em http://www.hottopos.com/mp4/gazali_mplus4.htm#serm [Acesso em 15.01.13]

É uma crítica, entre inúmeras outras, formulada a toda uma tendência que se estabelecia. A toda essa transformação vinculada ao saber racional do período.

Em relação à questão monástica, as críticas apresentadas pelo abade de Claraval são fruto justamente de uma rixa existente entre Cister e Cluny, que se agravam ferozmente após a legitimação de Cister por Calisto II (1119). A crise entre ambas gerou uma carta ofensiva escrita por Bernardo e endereçada a seu sobrinho Roberto, membro de Cluny, na qual fazia críticas ferrenhas às práticas cotidianas cluniacenses.

A situação entre Cluny e Cister foi se agravando até chegar ao ponto de haver manifestações por parte dos monges membros de ambas as ordens gerando sérias hostilidades. Estas fizeram com que Bernardo redigisse outra carta, a pedido de seu amigo Guilherme de Saint-Thierry⁴², em 1121, denominada *Apologia*⁴³. Tal carta se tratava de uma espécie de retratação pela atitude de alguns de seus monges, porém, após determinado trecho, reinicia as críticas à ordem de Cluny.

Tendo em vista os objetivos que norteiam esta produção, trabalharei especificamente com a carta escrita por Bernardo de Claraval a seu sobrinho Roberto, buscando explicar como Bernardo estrutura seu discurso, se utilizando de referenciais teológicos, como argumento para criticar a ordem de Cluny.

A carta, além de deixar clara a tentativa de retratação por parte de Bernardo para com seu sobrinho Roberto, apresenta uma série de críticas feitas pelo abade à ordem de Cluny. Demonstra, através dos questionamentos levantados em relação às práticas cotidianas desta, o quanto estava desvirtuada aquela ordem dos preceitos da Regra Beneditina, segundo sua concepção.

As críticas que Bernardo faz a Cluny, nesta carta, estão relacionadas ao envolvimento, teoricamente, desta ordem em aspectos considerados mundanos. Ele discute, majoritariamente, em suas críticas, questões referentes à alimentação dos membros da ordem, ao tipo de tecido que utilizam em suas vestimentas e em relação a pouca importância que dão ao trabalho manual.

⁴² Abade do mosteiro cluniacense de Saint-Thierry e amigo de Bernardo.

⁴³ Ibidem Fernandes, 2007, p. 65.

A carta teria sido escrita entre 1119 e 1125⁴⁴. Está dividida em 13 capítulos, nos quais, a todo o momento, expressa seus pedidos de desculpas, em relação à rigidez com a qual teria tratado Roberto –numa possível tentativa de fazê-lo retornar a ordem cisterciense- e, uma série de críticas a Cluny, segmento adotado pelo noviço.

O jovem teria escolhido deixar a ordem de Cister, e seguir a de Cluny motivado pelos atritos que tivera com seu tio Bernardo. Em determinado trecho da carta Bernardo salienta sua culpa em relação à partida de Roberto: “É certo que a culpa de sua partida foi minha. Fui muito austero com um delicado adolescente, tratei com dureza desumana a um jovem. De fato, essa era a causa de seus murmúrios contra mim, que eu recordo, quando ainda vivia conosco [na Ordem de Cister]”⁴⁵.

Bernardo demonstra a todo o momento seu sofrimento e arrependimento pelos fatos ocorridos, buscando obter as possíveis desculpas por parte de Roberto, e seu possível retorno a Ordem de Cister: “Sofro muito porque não te tenho ao meu lado, não te vejo, pois vivo sem ti e, para mim, morrer por ti é viver, e viver sem ti é morrer. [...] Vem e façamos as pazes; volta e satisfaça meus desejos”⁴⁶. Este trecho demonstra bem a tentativa de Bernardo de reaver o relacionamento amistoso com o noviço.

Após determinado trecho da carta, Bernardo muda a orientação de seu discurso, vindo a criticar a ordem que Roberto escolhera seguir. Ele começará a se utilizar de elementos de caráter teológico como fonte para estruturação e/ou legitimação de sua retórica.

⁴⁴ A datação da Carta carece de fontes seguras para sua comprovação, sendo então baseada nos períodos compreendidos entre a data de legitimação da Ordem de Cister (1119), momento em que Roberto é solicitado por Cluny e a referência de algumas fontes, que nos trazem a datação como sendo de 1125.

⁴⁵ Versão Traduzida pelo Prof. Dr. Ricardo da Costa (UFES), disponível em <http://www.ricardocosta.com/textos/bernardo.html> [Acesso em 15.11.12]. Escrita em latim segundo a versão publicada pela BAC 2003: “Fuerit certe meae culpa quod discessisti. Delicatus quippe adolescentulus austerus exstiti, et tenerum durus nimis inhumane tractavi. Hinc enim et praesens quondam adversum me, quantum memini, murmurare solebas...”, in *Obras completas de San Bernardo VII: Cartas*, Madrid, BAC, 2003, p.42.

⁴⁶ Versão em latim: “Me miserum, quod te careo, quod te non video, quod sine te vivo, pro quo mori mihi vivere est, sine quo vivere mori [...] Veni tantum, et pax erit; revertere et satisfactum revixit...”, in: BAC 2003. p. 40, 42.

Notamos que passagens bíblicas são citadas de forma a possibilitar o levantamento de críticas em relação ao caminho escolhido pelo noviço. Tal posição se fundamentaria na ideia de esvaziar a culpabilidade de Roberto, em relação à escolha, dando ênfase à malícia cluniacense no processo de transferência. Sendo assim, notamos sua intenção quando destaca:

“Mas também deveria estranhar o fato de Davi trair sua santidade, a sabedoria de Salomão se deixar enganar e a força de Sansão ser vencida. E aquele que pôde expulsar da pátria da felicidade a nosso primeiro pai, seduzido pelo engano, não será capaz de conduzir furtivamente a um adolescente para um horrível e uma solitária vastidão?”⁴⁷.

Notamos que Bernardo se utiliza, neste trecho, das passagens de 2 Samuel 11:4, relacionadas à traição do Rei Davi, ao Senhor, ao se deitar com Bate-Seba -que parece ser uma crítica direta à escolha do jovem Roberto, uma vez que transmite a passagem como traição de Davi a sua santidade; em seguida, se utiliza de 1 Reis 11:1-8, apresentando o problema da idolatria de Salomão- que daria um caráter ativo, como agente enganador, à Cluny, e a atitude permissiva ao engano por Roberto, uma vez que transmite a passagem como uma sabedoria que se deixa enganar; posteriormente, faz uso de Juízes 16:19, relacionada a passagem de Sansão - dando a entender ser o noviço uma vítima efetiva da investida cluniacense; em sequência, destaca o que parece ser uma passagem do Gênesis, relacionada à queda de Adão (Gênesis 3:23), onde, ao destacar: “...aquele que pôde expulsar da pátria da felicidade a nosso primeiro pai, seduzido pelo engano, não será capaz de conduzir furtivamente a um adolescente...”, faz uma associação entre a figura desviante (representativa do “mau”) e os religiosos de Cluny, agente desviante do noviço, uma vez que, em nova associação, o desvia da “pátria da felicidade”- associação entre Cister e o Jardim do Éden-, para “um horrível e uma insólita vastidão”- Cluny.

Em seguida, dando sequência às críticas, ainda relacionadas ao ingresso do jovem à nova ordem, de forma mais clara, Bernardo, se utilizando novamente de referenciais bíblicos, associando os monges cluniacenses a lobos em pele de cordeiro.

⁴⁷Versão em latim: “...miretur etiam quod et David sanctitati subreptum sit, quod sapientiae Salomonis illudum, quod Samson fortitudini obviatum. Qui Protoplastum dolo captum expulit de patria felicitatis, quid mirum si tenero subripuit adolescentulo in loco horroris et vastae solitudinis?”, in BAC, 2003, p. 44.

“O primeiro superior o enviou a um prior relevante, com uma aparente vestimenta de ovelha, mas em realidade um lobo rapace. Enganados foram os pastores, acreditando que era uma ovelha. Que dor! Deixaram a sós o lobo e o cordeiro. E este não fugiu, porque também acreditou que era uma ovelha”⁴⁸.

Nessa passagem, o abade de Claraval faz uso de Mateus 7:15: “Acautelai-vos, porém, dos falsos profetas, que vêm até vós vestidos como ovelhas, mas interiormente são lobos devoradores.”, para construção de seu discurso. Apresenta os monges de Cluny, novamente, como enganadores e manipuladores, com o fim de conseguir o ingresso de Roberto na ordem, através de toda uma série de articulações. Assim, o jovem, iludido e enganado, se transfere à Cluny.

Posteriormente, ainda se referindo ao ingresso de Roberto, ao destacar: “A mim me ocorre o mesmo que àquela meretriz, cujo filho sua companheira tomou às escondidas, quando esta asfixiou o seu, nos tempos de Salomão.”, Bernardo se utiliza da passagem referente a I Reis 3:16-28, na qual dá ênfase a ideia de que seu noviço não teria escolhido Cluny por vontade própria, mas fora efetivamente induzido, pelos cluniacenses, a tal escolha. Tal assertiva é confirmada pela passagem seguinte: “A ti também me arrancaram do meu e de minhas entranhas. Gemo porque te arrebataram de mim...”⁴⁹

Assim, notamos uma forte ênfase destinada a toda uma construção discursiva relacionada à transferência de Roberto à ordem de Cluny.

Percebemos que os aspectos teológicos das críticas de Bernardo se fundamentam em arcaicas concepções vinculadas tanto ao discurso bíblico, quanto à orientação beneditina, sendo ambas, fontes fomentadoras dos elementos capitais para consolidação das mais diversas críticas empreendidas aos cluniacenses.

O abade busca, em sua produção, transmitir uma ideia de efetiva oposição entre as duas vertentes da regra beneditina. Ele, numa tentativa de contraposição, chega a

⁴⁸ Versão em latim: “Primo quidem missus est magnus quidam prior ab ipso principe priorum, foris quidem apparens in vestimentis ovium, intrinsecus autem lúpus rapax, deceptisque custodibus, aestimantibus quippe ovem esse, vae! vae! admissus est solus ad solam, lúpus ad oviculam. Nec refugit ovicula lupum, quem et ipsa putabat ovem”, in idem BAC 2003, p. 46.

⁴⁹ Versão em latim: “Tu quoque de sinu mihi et utero abscisus es. Ablatum gemo, repeto violenter evulsum”, in: Ibidem BAC 2003, p. 52.

apresentar quais seriam os argumentos defendidos por Cluny, no intuito de convencer Roberto a ingressar na ordem.

“E lhe sugere: desde quando Deus se deleita com nosso sofrimento? Onde a Escritura prescreve que alguém mate a si mesmo? Que tipo de religião é essa que ordena cavar a terra, cortar os bosques e carregar esterco? Por acaso a Verdade não diz “Quero misericórdia, não sacrifícios?”, [...] Para que Deus criou os alimentos se não é lícito comê-los? Para que nos deu o corpo se não podemos alimentá-lo? E o que será mau para si mesmo, com quem será bom? [...] Ninguém, em sã juízo, odiou seu próprio corpo”⁵⁰.

Verificamos, assim, que Bernardo, ao destacar os argumentos cluniacenses, busca deixar claro as divergentes concepções teológicas defendidas por ambas as ordens. Enquanto a mais tradicional entendia a mortificação da carne como forma de purificação da alma e via de elevação espiritual⁵¹, a outra questionava a necessidade desse castigo corporal. Se Cluny aparece como questionadora dos fundamentos do trabalho na ordem com a passagem: “Que tipo de religião é essa que ordena cavar a terra, cortar os bosques e carregar esterco?”, a vertente mais primitiva defendia o trabalho também como forma de elevação espiritual⁵². Na passagem “Para que Deus criou os alimentos se não é lícito comê-los? Para que nos deu o corpo se não podemos alimentá-lo?”, a crítica é feita, justamente, em relação à postura entendida

⁵⁰ Cf. tradução da Carta disponível em <http://www.ricardocosta.com/textos/carta-de-bernardo-roberto-a-seu-sobrinho> [Acesso em 15.11.12].

⁵¹ Segundo a Regra Beneditina, em seu capítulo dois “Como deve ser o Abade”, é destacado, no versículo 28, a necessidade da repreensão através da vara ou dos castigos corporais aos que de alguma forma tenham cometido algum pecado. O trecho destaca: “O estulto não se corrige com palavras”. O capítulo quatro “Quais são os instrumentos das boas obras”, destaca, no versículo 11, dentre outras, o ato de castigar o corpo. Nesse sentido, o castigo se tornaria, segundo o tradicionalismo monástico beneditino, uma efetiva necessidade cotidiana dos monges. Cf. Regra de São Bento. Disponível em <http://www.ricardocosta.com/traducoes/textos/regra-de-sao-bento-c-530#sthash.r9hMXr8z.dpuf> [Acesso em 20.06.13]

⁵² Segundo a Regra Beneditina, em seu capítulo quarenta e oito “Do trabalho manual cotidiano”, da Regra Beneditina, é destacado, no versículo 1, que “A ociosidade é inimiga da alma; por isso, em certas horas devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual, e em outras horas com a leitura espiritual.” Cf. Regra de São Bento. Disponível em <http://www.ricardocosta.com/traducoes/textos/regra-de-sao-bento-c-530#sthash.r9hMXr8z.dpuf> [Acesso em 20.06.13]

que Cluny toma no que diz respeito alimentação. Segundo Bernardo, baseado na concepção primitiva do monasticismo⁵³, “O vinho e seus derivados, o mosto e a vida fácil servem ao corpo, não ao espírito. Os condimentos não engordam a alma, mas o corpo”⁵⁴. A necessidade seria a de “...matar a fome, [e]⁵⁵ não adular o paladar”⁵⁶.

Tais trechos da carta nos mostram, justamente, a existência de um intenso conflito dogmático, utilizado por Bernardo como aparato referencial para elaboração de seus argumentos contra Cluny.

Bernardo, buscando o convencimento e aceitação, por parte de Roberto, de suas apreciações, em algumas passagens, tenta demonstrar sua intensão ao fazer tais apontamentos: “...digo isso, meu filho, não para te confundir, mas para te chamar a atenção, como a um filho amadíssimo, pois mesmo que tenhas muitos pedagogos em Cristo, não tens muitos pais”⁵⁷.

Ele tenda transmitir, através do referido trecho, uma ideia de que seu discurso tem um fundamento de preocupação paterna, e não de simples apontamentos.

Considerações finais

Como vimos anteriormente, Bernardo faz larga utilização de elementos teológicos para a estruturação de seu discurso. Suas críticas se fundamentam num arcabouço arcaico de interpretação teológica, fazendo com que seus registros estejam vinculados diretamente a uma “escola”⁵⁸ mais tradicional de interpretação.

⁵³ Segundo a Regra Beneditina, em seu capítulo quatro “Quais são os instrumentos das boas horas”, é destacado, no versículo 12, a necessidade de não abraçar as delícias; no 35, de não ser dado ao vinho; e no 59, de não satisfazer os desejos da carne. Cf. Regra de São Bento. Disponível em

<http://www.ricardocosta.com/traducoes/textos/regra-de-sao-bento-c-530#sthash.r9hMXr8z.dpuf> [Acesso em 20.06.13]

⁵⁴ Versão em latim: “Vinum et simila, mulsum et pingua corpori militat, non spiritui. Frixuris non anima saginatur, sed caro”, in BAC, 2003, p.54.

⁵⁵ Grifo nosso.

⁵⁶ Versão em latim: “...famem tollant, non fauces demulceant”, in BAC, 2003, p.56.

⁵⁷ Versão em latim: “...haec dico, fili, non ut te confundam, sed ut tamquam filium carissimum moneam, quia, etsi multos habeas in Christo paedagogos, sed non multos patres.” In: BAC 2003, p.52.

⁵⁸ Escola entendida no sentido de movimento/ vertente religiosa.

A progressiva consolidação do **capital simbólico**⁵⁹ concentrado na posição⁶⁰ e figura do próprio Bernardo de Claraval, dentro do campo religioso, é fruto de uma adesão massiva por vários mosteiros ao seu discurso reacionário⁶¹, frente a uma conjuntura de efetivas transformações, cuja dinâmica angariava fortes críticas pelo movimento monástico conservador, e em virtude da reinterpretação que a regra beneditina, verificada na ordem de Cluny. Nesse sentido, sua representatividade se consolida como sendo pilar referencial para a religiosidade do século XII.

O referencial utilizado, efetivamente, por Bernardo de Claraval em sua retórica contra a ordem de Cluny está fundamentado em sua própria concepção/interpretação teológica do que considera como sendo os preceitos da Regra Beneditina. Sua concepção de sagrado, ou o que com ele tivesse relação, no cotidiano religioso; e o profano, ou seja, aquilo que não tinha mais relação direta com a Regra, fazendo assim, parte do mundano.

É, justamente, a particular concepção teológica de Bernardo que legitima esse movimento de resgate aos valores tradicionais. Buscaria, nos preceitos conservadores, seu referencial, encontrando neles, os argumentos necessários à estruturação de sua retórica.

⁵⁹ Abordado na perspectiva de uma representatividade reconhecida, fruto de consolidado prestígio, verificado em determinado segmento.

⁶⁰ Como abade.

⁶¹ Discurso de resgate dos antigos valores pregados pelo monasticismo primitivo, firmemente consolidado nos preceitos da regra beneditina.

Juan de Salisbury: el *Policraticus* como bisagra entre la tradición y la innovación

Natalia Jakubecki
UBA, Bs. As.

Quizá una de las razones que vuelven al s. XII tan peculiar sea que en él han convivido, entre avenencias y desavenencias, las ya consolidadas estructuras de la tradición abacial y monástica, por una parte; y las florecientes corrientes de pensamiento de las escuelas citadinas, por la otra. Si ha de buscarse un acontecimiento representativo de este encuentro (por no decir “choque”) de mentalidades, ¿cuál mejor que la controversia que mantuvieron Pedro Abelardo y Bernardo de Clairvaux casi al promediar la centuria? Claro que ésta es una generalización y que, como tal, parece estar olvidando que hubo matices; que entre el santo abad Cisterciense y el dos veces condenado maestro Palatino existieron muchos pensadores e intelectuales más o menos conservadores, más o menos innovadores. De todas maneras, en la mayor parte de los casos resulta bastante fácil ubicarlos dentro de uno u otro “costado”.

Entre todos ellos, hay alguien que, y con toda razón, es presentado como el paradigma del humanista del siglo XII: Juan de Salisbury. Sin embargo, no sólo su biografía lo sitúa en medio de estos dos extremos, sino que el mismo contenido de sus obras responde, muchas veces, a dos herencias diferentes y bien definidas. La figura de Juan, entonces, se puede considerar como bisagra entre estas dos *formae mentis* tan alejadas entre sí, al menos en apariencia¹.

Ahora bien, ello puede observarse de manera directa en el *Metalogicon*, donde Juan nos cuenta en detalle cada una de las escuelas y las corrientes filosóficas de las que fue un espectador privilegiado. No obstante, el mayor hincapié en esta obra está hecho en las artes liberales y lo que se estudiaba únicamente dentro del ámbito escolar, pero poco nos dice sobre otros aspectos y problemáticas del momento por

¹ Digo “al menos en apariencia” porque existen no pocos elementos comunes que responden al espíritu general de la época. Ya Chenu, en su famosa obra *El despertar de la conciencia en la civilización medieval*, ha dado debida cuenta de ello. El socratismo cristiano es una clara muestra de ello.

fuera del mismo, que es justamente el otro elemento que resulta interesante analizar aquí. El *Policraticus*, por su parte, aunque también habla de las escuelas filosóficas, lo hace con menor detenimiento y, en contrapartida, encontramos mucho del propio pensamiento de Juan. Por eso, creo que el mejor testimonio que puede darnos este incansable alumno no es el relato explícito de las doctrinas filosóficas de aquel entonces, sino lo que se halla implícito en el contenido mismo de sus reflexiones.

Por tanto, el propósito de esta comunicación es el de mostrar cómo en el *Policraticus* conviven, y hasta con los mismos roces que en la cotidianeidad del siglo, las voces de la tradición y las novedosas lecturas e interpretaciones de las escuelas. Para ello, tomaré como ejemplo tres ejes que, según creo, resultan representativos. Además, los he seleccionado de manera tal que podamos ir desde los elementos conceptuales más cercanos a la tradición hasta los más alejados de ella, es decir, aquellos que resultan más bien cercanos a su formación escolar².

Así, el primer eje tratará sobre la formulación teocrática del poder que se pone de manifiesto, principalmente, cuando se relevan los principios que Juan ha recogido del agustinismo político. El segundo se halla inmediatamente relacionado al anterior, pues daré cuenta de la denominada “metáfora organicista”, y de cómo, a partir de elementos de la tradición platónico-cristiana, el Salisburensis introduce su análisis hacia en el terreno secular. El tercer y último eje estará dedicado a algunos pasajes de contenido moral en los que Juan deja deslizar una serie de afirmaciones que parecieran ser ecos de la voz de su antiguo maestro Abelardo.

Presencia de la tradición: teocracia papal

Según la conocida tesis de Aquilieri, el agustinismo político es una concepción nacida de una confusa interpretación de ciertas ideas agustinianas (no de Agustín mismo) que tienden a “subsumir el derecho natural en justicia sobrenatural”³. Así, en los sucesivos intentos de delimitación de las funciones del poder temporal y espiritual, la Iglesia iría poco a poco, pero con firmeza, absorbiendo toda pretensión

² Si bien aquí daremos por sentado el conocimiento de la formación de Juan de Salisbury, recomendamos la lectura de Riché, P., “Jean de Salisbury et le monde scolaire du XII^e siècle” en *The world of John of Salisbury*, Oxford, Blackwell Publishers, 1994: 39-61.

³ Aquilieri, H., *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Granada, PUV, 2005, p. 38.

de poder del Estado temporal. De esta manera, la organización de la sociedad cristiana terminaría siendo decididamente teocrática.

Está claro que nuestra intención no es aquí ofrecer un análisis detallado de la cuestión (que, por otra parte, se encuentra ya sobradamente trabajada), sino la de relevar aquellos elementos que de ella recoge Juan en el *Policraticus*. Por tanto, en primer lugar deberemos señalar que existen dos fuentes principales que intervinieron en este proceso. Por una parte, las intervenciones directas de las figuras de autoridad eclesiásticas y, por otra, el relevamiento y la exégesis para nada ingenuos de ciertos pasajes bíblicos.

Dentro del primer grupo, entonces, encontramos la carta Gelasio I al emperador Anastasio I, en la cual se da no sólo un primer paso hacia la soberanía de la Iglesia (en tanto que el papado reivindica para sí la tutoría moral de todos los hombres, incluyendo a los reyes), sino también la primera delimitación de funciones: a la autoridad (*auctoritas*) sacerdotal le corresponde la administración sacramental, al poder (*potestas*) real, la administración de la disciplina⁴. Luego vendrá Gregorio Magno quien, al atribuirle funciones religiosas a las instituciones regias, da un paso decisivo hacia la concepción ministerial del poder temporal. Isidoro de Sevilla y Jonás de Orléans son otros dos hitos en el desarrollo de la concepción teocrática: el primero al acentuar de modo terminante los argumentos anteriores, el segundo, al identificar el poder sacerdotal con el único poder pleno y autónomo en su *De institutione regia*⁵. Por último, el *Dictatus papae* de Gregorio VII y la consiguiente excomunión y deposición de Enrique IV en 1076, que muchos citan como el último eslabón de este proceso, puede verse tan sólo como su materialización fáctica.

La otra fuente de la teocracia, dijimos, son los pasajes de las Sagradas Escrituras en los que se apoyaron todos estos y otros pensadores para justificar sus afirmaciones. Así, encontramos, entre los principales, Jn 19, 10-11, en donde Jesús le dice a Pilatos: “No tendrías ningún poder sobre mí, si no hubiera sido dado desde lo alto”. Este pasaje, junto con Rom 13, 1-8⁶, contribuye de manera directa a la concepción no sólo descendente del poder, sino también teocrática en el sentido más

⁴ Cfr. Boeri, M. y Tursi, A., *Teorías y proyectos políticos I. De Grecia al Medioevo*, Buenos Aires, Docencia, 1992, p. 222.

⁵ Cfr. Aquillère, op. cit., pp. 119 y ss.

⁶ “Sométanse todas las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios”.

simple, en tanto que el gobernante (incluso si es pagano) es tal por gracia divina (*Rex Dei gratia*). A esto se añade el pasaje de Mt 14, 18-19, donde se establece la *Plenitudo potestatis*, que da origen a toda una discusión en sí misma, conocida como “el problema de las llaves”. Finalmente, Lc 22, 18, en donde Pedro le dice a Jesucristo “he aquí las dos espadas”, que han sido interpretadas como la temporal y la espiritual. Ciertamente, vale preguntarse por el paulatino desuso en el que fue cayendo Mt 20, 21, “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Pero este es otro problema. Vayamos a Juan de Salisbury.

La visión del *Policraticus* es, sin dudas, teocrática, aunque para construirla no aparezcan (al menos no de manera explícita) todos los elementos anteriormente mencionados. El problema de las llaves, por ejemplo, no es algo que le preocupe particularmente a nuestro autor. Si queremos entender de manera concreta los principios que articulan la fundamentación del Salisburensis, deberemos centrarnos en los capítulos iniciales del libro IV. Lo primero que encontramos es la concepción ministerial del gobernante prácticamente en esta puro:

“Pues toda potestad proviene de de Dios, el Señor, y con Él estuvo siempre desde la eternidad. El poder del príncipe es de tal manera de Dios, que la potestad no se aleja de Dios, sino que Él usa de ella a través de una mano subordinada, proclamando en todas las cosas su clemencia o su justicia. Por ello, quien resiste a la potestad del príncipe, resiste a la disposición de Dios, que tiene la autoridad de conferirla y, cuando quiere, de quitarla o disminuirla”⁷.

Así, la autoridad del gobernante, y con ella la institución regia toda, impone honor y reverencia en tanto establecida por voluntad divina. Pero lo que debe justificar Juan es de qué manera ha sido recibido ese ministerio. Pues, de haberlo recibido directamente de Dios, Salisbury se acercaría al pensamiento de Gregorio Magno y por ende, a un estado inicial de la cuestión en el que los planos natural y sobrenatural aún se mantenían paralelos. En cambio, si es necesaria la mediación eclesiástica, estaría más bien cerca de la posición de Isidoro. La respuesta, en clara consonancia con su tiempo, es que el poder regio es un legado papal, dado que el príncipe

⁷ *Policraticus*, (M. Ladero, trad.), Madrid, Editora nacional, 1983, IV, 1. Para todas las citas se utiliza la presente edición, salvo expresa indicación en contrario.

“No lleva, pues, sin causa la espada con la que derrama sangre sin culpa [...] Esta espada, pues, la recibe el príncipe de manos de la Iglesia, ya que ésta no tiene ninguna espada de sangre en absoluto. Posee, sin embargo, ésta, pero usa de ella a través de la mano del príncipe, a quien dio la potestad de la coacción corporal, reservándose para sí la potestad de lo espiritual en la persona de los pontífices”⁸.

Vemos aparecer otro de los elementos que hemos señalado con anterioridad: el simbolismo de las dos espadas cuyo cometido aquí no es simplemente delimitar las funciones de ambos poderes, sino la de subsumir uno al otro, puesto que la interpretación del pasaje bíblico que subyace es que quien detenta originalmente las dos espadas es Pedro, es decir, el poder pontificio. Por tanto, Juan no se conforma con una simple teocracia sino que, además, ésta es claramente hierocrática: una, y solo una línea de poder es posible, aquella que va desde Dios hacia la Iglesia y de ella, hacia el rey⁹.

Sin embargo, si atendemos a la razón que aduce nuestro autor para el legado de la espada temporal, veremos que ésta tiene que ver exclusivamente con la partición de funciones: el derramamiento de sangre, “aquel aspecto de los sagrados oficios que parece indigno de las manos del sacerdocio”¹⁰. En el intento de Juan por delimitar lo propio de cada esfera, la subsunción de un poder al otro sufre algunas modificaciones que, en cierta medida, lo alejan de la tradición.

La metáfora organicista: las voces de las escuelas

Cuando se trata de las funciones no sólo de cada esfera sino de cada ciudadano en el *Policraticus*, es imposible no hacer referencia a la metáfora organicista en la

⁸ *Ibíd.*, 2 y 3.

⁹ Notemos que una teocracia no necesariamente es hierocrática. Históricamente se han dado, al menos, 3 tipos diferentes:

Teocracia simple	Teocracia papal	Teocracia regia A <i>Imperio romano: v.g. César</i>	Teocracia regia B <i>v.g. Enrique III</i>
Dios ↓	Dios ↓	Dios ↓	Dios ↓
P. temporal P. espiritual	P. espiritual ↓	P. temporal y espiritual	P. temporal ↓
	P. temporal		P. espiritual

¹⁰ *Policraticus*, IV, 3.

que Juan ha enmarcado a la sociedad cristiana¹¹. La misma consiste, precisamente, en una tipificación, análisis y delimitación de funciones de cada uno de los órganos que constituyen la comunidad política. Así, el príncipe ocupa el lugar de la cabeza “y se halla sujeto solamente a Dios y a quienes en nombre de él hacen sus veces en la tierra, como en el cuerpo humano la misma cabeza tiene vida y es gobernada por el alma”¹², es decir, la Iglesia. El Senado será el corazón, los gobernadores provinciales los ojos, oídos y lengua; los soldados y los jueces serán las manos, armada y no armada respectivamente, los recaudadores serán comparados con el estómago y, finalmente, los artesanos, agricultores y el resto del pueblo ocuparán el lugar de los pies¹³.

Ahora bien, antes de señalar cuál es el aporte específico y, por tanto la innovación del Salisburensis, es interesante señalar cuáles son las posibles fuentes de las que se vale. Por una parte, éstas están ligadas tanto a la cultura clásica como a la escuela de Chartres. Según el mismo Juan nos relata en el capítulo II del libro V, esta metáfora proviene directamente de “una carta de Plutarco escrita para instrucción de Trajano”. Sin embargo, esta es la única referencia conocida de esta epístola. Liebeschütz sostiene que es muy posible que la atribución a Plutarco sea una invención deliberada de Juan, a fin de poder realizar una crítica social pero acreditado por autoridad de un clásico de la Antigüedad¹⁴. Sin embargo, otras de las referencias clásicas esta metáfora y que sí nos ha llegado, es la fábula de Menenio Agrippa, en la que el estómago es castigado por el resto de los miembros del cuerpo¹⁵. Lo llamativo es que, según el relato de Juan, conoció esta fábula por boca del papa Adriano IV¹⁶. Además, existe en el *Policraticus* una continua insistencia en la imitación de la naturaleza. Y esto no es casual, ya que ella proviene de los maestros de Chartres quienes, basados en esta máxima, han retomado la antigua

¹¹ Sin duda la metáfora organicista a la que nos referiremos a continuación es la herramienta pedagógica de mayor peso en el *Policraticus*. Con todo, no es la única: la *del cetno y el escudo del príncipe* (IV, 2, pp. 308-309), la *del príncipe como médico* (IV, 8, p. 329) y la *del príncipe como citarista* (IV, 8, p. 321).

¹² *Policraticus*, V, 2.

¹³ Cfr. ibíd.

¹⁴ Para profundizar véase Liebeschütz, H., “John of Salisbury and Pseudo-Plutarch”, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 6, 1943: 33-39.

¹⁵ *Liv.*, II, 32, 8-12. Esta fábula, a su vez, proviene de otras fuentes. Para ello, véase López Barja de Quiroga, P., “El cuerpo político: la fábula de Menenio Agripa”, en *Gerión*, 2007, Vol. Extra, pp. 243-253.

¹⁶ *Policraticus*, VI, 24.

concepción griega del macro y microcosmos. Entre ellos se destaca Guillermo de Conches, principalmente en sus *Glosae super Platonem*¹⁷.

Sin embargo, anteriormente dije que Juan se aleja de la tradición sólo “en cierta medida”, y ello es porque una vez más nuestro autor se vale de algunos de sus elementos para construir su visión del poder político y el sacerdotal. La mayor parte de los comentadores está de acuerdo en que éstos son tres. En primer lugar, la metáfora paulina de la Iglesia (*ecclesia*¹⁸) como un cuerpo cuya cabeza es Cristo¹⁹. En segundo lugar, la concepción de jerarquía universal que se instala en la mentalidad medieval a partir de *La jerarquía celestial* y, fundamentalmente, *La jerarquía eclesiástica* de Dionisio Pseudo Areopagita²⁰. Como es sabido, este último establece una jerarquía en el orden temporal, cuya cabeza es Cristo y de la cual se desprende, a modo de procesión, el resto de la jerarquía eclesiástica que no es sino un reflejo de la celeste. Por el *corpus* epistolar de Juan, sabemos que accede a la traducción de *La jerarquía eclesiástica* de Juan Sarraceno recién alrededor de 1167, razón por la cual no es posible afirmar con seguridad que haya accedido a su lectura directa del texto²¹. Sin embargo, debemos insistir en el hecho de que las jerarquías

¹⁷ Véase, por ejemplo, *Glossae super Platonem* (ed.E. Jeuneau), París, 1965, XV, p. 75. La cercanía de la metáfora que propone Juan con el citado pasaje es sorprendente. Con todo, el desarrollo que ambos pensadores hicieron es sobradamente distinto. El naturalismo chartrense es famoso y, por tanto, se entiende por qué la idea de una sociedad que imite a la naturaleza (el cuerpo humano) es retomada y reelaborada por alguien formado allí. En el *Policraticus*, la presencia de la naturaleza como *vis genitiva* es tal que amerita un estudio en sí mismo, razón por la cual no lo trataremos aquí, aunque también en ello consista gran parte de su calidad de mediador. Véase Gregory, T., *Anima mundi. La filosofía de Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze, Pubblicazioni dell’Istituto di filosofia dell’Università di Roma, 1955, especialmente pp. 178 y ss.

¹⁸ En el sentido amplio de comunidad cristiana.

¹⁹ Cfr. Col. I, 18. Si bien no hay acuerdo unánime entre los exégetas sobre la autoría de esta carta, no pocos afirman que es de Pablo. Para simplificar la exposición, aludiremos a este pasaje como “la metáfora paulina”, aunque teniendo en cuenta dicha salvedad. Además, existe otro pasaje, esta vez sí definitivamente paulino, en el que se habla no ya de la *ecclesia* como cuerpo, sino del cuerpo mismo de Cristo: I Cor. XII, 12-27. Mucho más detallado, describe la relación de dependencia orgánica de cada miembro, tal Juan lo hará en su obra.

²⁰ Cfr. Ladero, “Las ideas políticas y sociales”, en *Policraticus*, ed. cit., p. 55; Boeri, M. y Tursi, A., op. cit., p. 246 entre otros.

²¹ De hecho, las menciones explícitas de Dionisio Areopagita en su obra, exceptuando las epístolas, son únicamente dos: una en el *Metalogicon* y otra en el *Policraticus*, pero ninguna

dionisianas no sólo habían calado hondo en la mentalidad medieval, sino también que para Chartres no eran en absoluto desconocidas. Por último, también parece tener ecos en la teoría de los tres órdenes, si bien esto es algo discutible²².

En consecuencia, podemos decir que, de su formación escolar, Juan adquiere fundamentalmente el paralelismo entre la naturaleza y la sociedad; de sus años como legado papal y su continuo vínculo con la curia romana, suma la idea tradicional de que ese cuerpo político es el de la *ecclesia* y que, por tanto, se encuentra firmemente jerarquizado. Pero, así como Chartes desacraliza la naturaleza, aún guardando una estrecha relación con el Creador, de manera simétrica veremos que procede Juan con la metáfora organicista: el cuerpo es secularizado, incluso teniendo necesidad del alma.

En efecto, lo que aquí nos interesa destacar no es tanto el rico bagaje histórico y conceptual de Juan, sino el hecho de que la cabeza de la comunidad ya no es Cristo, ni el Papa, sino el gobernante, aquél que detenta la “espada de sangre”, es decir, el poder temporal. Es sumamente significativo que el lugar asignado a la Iglesia sea el alma: unifica y vivifica ese cuerpo político. Sin ella, la multitud de personas carecería de cohesión y, por tanto, no sería una comunidad. Pero, aún así, la Iglesia no es propiamente parte de ese cuerpo natural, carnal. De allí que sus funciones sean completamente diferentes. Siguiendo a Chadelat, podríamos esquematizarlas diciendo que la autoridad de Iglesia, en tanto alma, no se reduce a la función sacramental sino que, además, desempeña el papel de conservación y transmisión del conocimiento de la ley divina, así como el celo por que ésta se refleje en las leyes del gobernante. Al poder temporal, en tanto cuerpo, le corresponde más bien la esfera de la acción: paz dentro de las fronteras y defensa y agresión fuera de ellas, y

refiere a las jerarquías. Cfr. E. Jeaneau, “Jean de Salisbury et la lecture des philosophes”, en *The world of John of Salisbury*, Oxford, Blackwell Publishers, 1994, pp. 97-102.

²² Mientras que algunos, como Ladero, sostienen que las ideas poscarolingias de los tres órdenes (*oratores, bellatores y labratores*) influenció de manera directa al Salisburensis (Cfr. M. Ladero, op. cit. p. 56) otros, como Struve, dicen que esta fuente es poco probable (Cfr. Struve, T., “The importance of the organism in the political theory of John of Salisbury”, en *The world of John of Salisbury*, Oxford, Blackwell Publishers, 1994, p. 310). Personalmente, aunque adhiero a esta segunda opinión, he preferido incluirla aquí puesto que la discusión sigue abierta.

promulgación de leyes humanas que promuevan la justicia y sean una especie de extensión de las divinas²³.

Por tanto, si bien se mantiene enraizado en el agustinismo político, pues el gobernante debe ser piadoso y velar por que la justicia divina reine en la tierra, el hecho de delimitar y detallar sus respectivas las funciones, delata cierta intención de complementariedad más que se subsunción. En esto reside principalmente su innovación. La subsunción de un poder a otro establecida por la concepción teocrática sigue existiendo, aunque no ya con tanta nitidez. De hecho, el príncipe, tanto por sus funciones como por la fuente primera de su *potestas*, es una imagen de Dios en la tierra: “Es, pues, el príncipe, como muchos le definen, la pública potestad y cierta imagen en la tierra de la Divina Majestad”²⁴. En consecuencia, el príncipe es el “**otro sol**”:

“El sol se eleva sobre el universo para verlas y juzgar todas las cosas. Creo, pues, que el príncipe es otro sol (*solem alterum*) [...] Actúa rectamente cuando extiende la cumbre de la Iglesia, cuando engrandece el culto de la religión, cuando humilla a los soberbios...”²⁵.

De todas maneras, como Chadelat sostiene acertadamente, esta figura está lejos de considerar las relaciones del poder y la autoridad como dos funciones sociales equivalentes, sino que, a pesar de la diferencia de naturaleza entre los dos ámbitos, existe un principio de obligación absoluta para defender a la Iglesia, cuyo poder temporal detenta el príncipe por el legado de la espada²⁶. En resumen, no queremos

²³ Cfr. Chadelat, J., *Pouvoir et autorité dans le Policraticus de Jean de Salisbury*, IUFM, Paris, versión PFD disponible [online](#).

²⁴ *Policraticus*, ed. cit., IV, 1 (*sic*). Cfr. también VIII, 17 y VI, 7.

²⁵ *Policraticus*, VI, 26, traducción propia de Migne, PL. CXCIX, 629D. Es llamativo que esta analogía con el sol sea utilizada por Dante para aludir a la separación de poderes. Véase *Monarquía*, III, XVI, 10, y también el pasaje de *Divina Comedia*, Purgatorio, XVI, 106-108, en donde se refiere al imperio romano.

²⁶ Cfr. J. Chadelat, op. cit., p. 31. Esquematizando la metáfora organicista, se vería así:

Metáfora paulina	Según la tradición	Según el <i>Policraticus</i>
Cabeza = Cristo	Dios	Dios
↓	↓	↓
[resto del]	Alma	Alma → Cuerpo
	↓	
Cuerpo = <i>ecclesia</i>	Cuerpo	

decir que la de Juan sea una concepción secular del poder, sino que la metáfora es una versión secularizada de la tradición, lo cual es diferente. Esto se evidencia si notamos cómo, en este planteo, la función ministerial del príncipe, de la que hemos hablado antes, entra en conflicto con la idea del *rex imago Dei*²⁷. En otras palabras: que obtenga su poder de la autoridad espiritual, y que necesite de su instrucción para establecer la *aequitas divina* en la tierra, denota claramente que la esfera temporal no es autónoma. Sin embargo, que este mismo príncipe sea la presencia de Dios en la tierra y, por ello, la cabeza de un cuerpo orgánico, cuyas funciones no se subsumen a las del alma, es una clara muestra sino de secularización, al menos de un paso hacia ella.

Una moral innovadora

Finalmente, hemos llegado al último eje, en el cual veremos a un Juan mucho más cercano a las nuevas corrientes escolares que a la tradición abacial. Para ser más precisos, presentaremos algunos pasajes de contenido moral en los cuales resuena la voz de uno de los maestros más famosos de aquella época: Pedro Abelardo.

Es cierto que los estudios que realizó el joven Juan en la montaña Sainte-Geneviève con el *Magister* versaban principalmente sobre lógica, y que el tiempo que pasaron juntos no fue mucho²⁸. Aun así, esto sucedió alrededor de 1136, casi una década después de que Abelardo escribiera su *Scito te ipsum*, razón por la cual no es imprudente pensar que también le transmitió algunas de sus ideas éticas.

Brevemente, recordemos que la teoría abelardiana se aleja radicalmente de la moral penitencial, es decir, aquella que considera las acciones concretas y sus efectos como determinante del mérito o el demérito. Inspirado profundamente en el pensamiento agustiniano, Abelardo dirá es sólo la intención aquello por lo que alguien merece recompensa o castigo²⁹. Así, una de las definiciones que da de pecado es la de “actuar contra conciencia”, esto es, ir en contra de aquello que **se cree** que es lícito o agrada a Dios³⁰. De lo cual se sigue, entre otras cosas, que los

²⁶ *Policraticus*, IV, 1(sic). Cfr. también VIII, 17 y VI, 7.

²⁷ Cfr. T. Struve, op. cit., p. 315.

²⁸ Cfr. *Metalogicon*, II, 10.

²⁹ Cfr. *Conócete a ti mismo*, (Santidrián, P. trad.), Buenos Aires, Altaya, 1997, III.

³⁰ Cfr. *Ibíd.*, XIII.

judíos que crucificaron a Cristo no pecaron en sentido propio, pues creían que con su acción agradaban al Señor.

Un razonamiento análogo aparece en el *Policraticus* cuando el Salisburensis habla de las lealtades de la milicia armada: “No hay diferencia entre que un soldado milite a las órdenes de un creyente o de un infiel, mientras sirva sin violar **su propia fe**”³¹. Claro está que la argumentación de Juan descansa sobre la base del juramento de fidelidad: ningún príncipe podrá fiarse del juramento que le prestan sus soldados si éstos les son infieles a Dios mismo, que es a quien mayor fidelidad se le debe. Pero no dice que este dios deba ser necesariamente el dios cristiano, lo que es doblemente llamativo dado el contexto político³².

Otro pasaje claramente abelardiano es aquél en el que habla de los gobernadores provinciales:

“Este tal debe tener **conocimiento, facultad y disposición** para realizar lo que es justo [...] Y si sabe y no quiere, no queda condenado por su ignorancia, pero sí por su mala voluntad. Pues ambas acaban en la condena, aunque los ignorantes sean castigados menos severamente, a no ser que la negligencia haya provocado la ignorancia. **Ya que si la ignorancia es invencible no lleva a la muerte** y queda excusado por incapacidad innata”³³.

Si queremos remitirnos a la doctrina abelardiana, habrá que examinar detalladamente el pasaje. Juan habla de “conocimiento, facultad y disposición para realizar lo que es justo”. Ahora bien, para Abelardo, el conocimiento es indispensable para valorar la intención. Si, por ejemplo, alguien se casara con su hermana sin saber que lo es, y cometiera incesto, esto no sería pecado³⁴. En

³¹ *Policraticus*, VI, 9 (resaltado propio).

³² No sólo proliferaban las órdenes militares cristianas, sino que apenas había pasado una década de la segunda Cruzada, y un poco más de tiempo del *Elogio a la nueva milicia templaria* en donde Bernardo de Clairvaux (amigo de Juan) llama enfáticamente a luchar contra los infieles.

³³ *Ibíd.*, V, 11 (resaltado propio).

³⁴ Cfr. *Conócete a ti mismo*, ed. cit., III, p. 23.

consecuencia, cierto tipo de ignorancia exime de culpa moral³⁵. La facultad tendrá que ver con la capacidad de discernir qué es justo y qué no lo es: aquellos faltos de razón, incapaces de distinguir entre el bien y el mal no son merecedores de castigo, aunque tampoco de recompensa³⁶. Por último, podemos entender que “disposición” se refiere a la virtud, puesto que ésta es aquello que **nos dispone** a obrar bien, así como el vicio a obrar mal³⁷. Para el Palatino, serán el vicio y la virtud los determinantes de la cualificación moral de la voluntad³⁸.

Si seguimos esta línea interpretativa, podemos entender que lo que está haciendo Juan es extrapolar esto al campo político: los gobernadores deben conocer las leyes, tener la facultad de discernir qué es justo y qué no lo es, y tener la disposición - y aquí Juan habla directamente de voluntad - de querer realizar lo justo. Lo único que los eximirá del castigo (y aquí no queda claro si se trata de un castigo físico o de la muerte espiritual) es la ignorancia que no pueden evitar.

Si bien existen otros son los pasajes del *Policraticus* en los que se pueden encontrar resonancias de la teoría moral de su antiguo maestro³⁹, basten aquí los dos analizados.

Conclusión

Tal como he dicho al comienzo de la exposición, la intención fue mostrar los puntos de continuidad y los de ruptura que, en mayor o menor medida, se encuentran en las grandes temáticas del *Policraticus*. Sabrán entender, entonces, la falta de exhaustividad tanto en el tratamiento general del libro como en cada una de los tres ejes trabajados. En todo caso, se abre aquí la puerta para analizarlos por separado y, ciertamente, con todo el detalle que cada uno de ellos requiere.

³⁵ En la doctrina abelardiana, la ignorancia es central y, por tanto, lo aquí dicho es una mera simplificación. Véase J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abaelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 277.

³⁶ Cfr. ibíd., XIV, p. 53. Estos, dice Abelardo, sólo se salvarán por el bautismo.

³⁷ Cfr. ibíd., Prólogo, p. 3.

³⁸ Con todo, en Abelardo “mala voluntad” y “pecado” no se identifican, puesto que el pecado es el consentimiento en esa mala voluntad. Cfr. *Conócete a ti mismo*, ed. cit., III, especialmente p. 9.

³⁹ Cfr. v.g., *Policraticus*, VII, 8 *in fine*; VIII, 18.

Pero, de lo dicho hasta aquí, podemos concluir sin miedo a equivocarnos, que en el *Policraticus* resuenan dos voces aunadas en un solo hombre. Juan de Salisbury es quien, sin dejar de lado la tradición en la que se hallaba inserto, amplía su mirada haciendo uso de su larga formación escolástica. Aunque también podríamos decir lo inverso: Juan de Salisbury es quien, aun inspirado por las enseñanzas de Guillermo des Conches o Pedro Abelardo, no deja de ser un buen amigo del futuro arzobispo de Canterbury, Thomas Becket, y del estricto abad Bernardo de Clairvaux.

A profecia joaquimita dos três grandes homens

Noeli Dutra Rossatto

Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul

Não é fácil identificar com exatidão as profecias atribuídas a Joaquim de Fiore (1132-1202) no interior de seus textos. Mais difícil ainda é determinar a trajetória das mesmas no decorrer da Idade Média e nos séculos seguintes. É certo, porém, que foram os franciscanos medievais –e, a nosso ver, não só os franciscanos espirituais– os primeiros a levar adiante os prognósticos do abade Joaquim, aplicando-os na elaboração da própria imagem de Francisco de Assis (1182-1226) e na posterior justificação da missão da Ordem Franciscana. Entre as profecias joaquimitas, retomadas especialmente pelos franciscanos, temos aquela que aqui passamos a denominar de profecia dos três grandes homens (*tres magni viri*). Não obstante, há outra profecia semelhante, igualmente atribuída ao abade calabrês, que é conhecida pelo designativo “dois homens” (*duo viri*). Esta última fará fortuna entre os franciscanos que migraram para a América com os primeiros colonizadores.

O primeiro tema que trataremos é a respeito da formulação da profecia dos três grandes homens na obra de Joaquim de Fiore. Depois, investigaremos a recepção dessa profecia entre os franciscanos do século XIII, notadamente o espiritual Geraldo de Borgo San Donnino (m. 1276) e o Geral da Ordem Boaventura de Bagnoregio (1221-74). Nosso intento é provar que, de modo similar, os dois associam Francisco de Assis e Domingos de Gusmão (1170-1221) ao cumprimento da profecia joaquimita; e, de modo diferente, situam a missão das ordens franciscana e a dominicana na escatologia joaquimita.

A profecia joaquimita dos três grandes homens

A profecia joaquimita dos três grandes homens, assim como outros prognósticos derivados de sua obra, não pode ser tomada como o simples vaticínio de um profeta iluminado ou de um autor que escreve no estilo das quadras e poesias de corte renascentista, pois ela se deriva de uma intrincada hermenêutica por concórdia dos textos bíblicos e da história em curso. Pode ser assim enunciada: como surgiram três grandes homens no início do primeiro estado (a saber: Abraão, Isaac e Jacó), e

outros três similares no mesmo lugar do segundo (a saber: Zacarias, João Batista e Jesus), outros três surgirão no momento de abertura do sexto selo ¹.

Apesar de Joaquim não nomear os três personagens, ele assinala um momento histórico: a abertura do sexto selo. Para encontrar esse lugar histórico, que, por hipótese, concordaria com o período inicial dos estados paterno e filial, é preciso ter o devido conhecimento e manejo dos textos apocalípticos da escritura e da teoria joaquimita dos três estados do mundo bem como de seu método hermenêutico por concórdia.

Quanto ao momento assinalado, a primeira interrogação que surge é a respeito da concórdia entre as tríades de personagens citados e o período de abertura do sexto selo, segundo a divisão proposta pela teoria dos três estados do mundo. Se, em relação ao primeiro e segundo estados, Joaquim afirma que os três grandes homens apareceram no início, perguntamos: por que o terceiro conjunto está previsto para o momento de abertura do sexto selo, e não para o início do terceiro estado? Para responder a essa indagação é preciso ter presente o esquema geral de divisão da história por três estados do mundo. Dois aspectos dessa teoria são suficientes para nossa resposta. Primeiro, que a divisão geral por três estados abriga, no interior de cada um deles, três subconjuntos equivalentes de vinte uma gerações, em que temos, respectivamente, o início (*initio*) ou germinação (*germinatio*), a frutificação (*frutificatio*) e a consumação (*consummatio*) de cada estado. Segundo, que os três estados não estão dispostos como três círculos separados, mas como três círculos entrelaçados, de acordo com os pressupostos da teoria trinitária.

Assim, seguindo a divisão joaquimita da história por três estados, o momento assinalado para a abertura do sexto selo (do segundo estado) corresponde às vinte e uma gerações finais ou de consumação do segundo estado, que cobre o mesmo período das vinte e uma gerações de germinação do terceiro. No caso em estudo, o período histórico indicado pelo termo “início” e pela expressão “momento do sexto selo” é o mesmo. Trata-se da dupla processão das figuras trinitárias do Filho e do Espírito na história, em que dois subconjuntos de gerações –um referente ao Filho, outro ao Espírito– coincidem. São as vinte e uma gerações assinaladas para a consumação do estado filial (em que se abrem os últimos selos) e as vinte e uma relativas ao início do estado espiritual. No caso, Joaquim poderia ter escrito

¹ Joaquim de Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Venedig, 1519, reedição fac-símile, Frankfurt, Minerva, 1964, f. 60b.

simplesmente que os personagens virão no início do terceiro estado. A outra dupla processão resulta do entrelaçamento dos dois subconjuntos de gerações paternas e filiais, e já haviam ocorrido no período em que apareceram Zacarias, João Batista e Jesus. É, aliás, neste mesmo momento que se abre o sexto selo do primeiro estado.

Quanto aos três personagens da profecia, o que se sabe é que eles vieram nas gerações iniciais do primeiro estado e foram anunciados para voltar –e voltaram– nas mesmas gerações do segundo. E daí se pode inferir que eles voltarão nas mesmas gerações do terceiro estado. Mais precisamente, eles viriam nas gerações assinaladas para a abertura do sexto selo do período de consumação do segundo estado.

Porém, a mesma hermenêutica por concórdia, que relaciona a abertura do sexto selo do primeiro estado com a do segundo, permite assegurar mais. Permite assegurar que através da combinação das palavras simbólicas, anunciadas para a abertura do sexto selo do primeiro estado e escritas nos apocalipses de Ezequiel e de Daniel, com aquelas anunciadas no *Apocalipse* de João para a abertura do sexto selo do segundo (ainda fechado para Joaquim), chegaríamos às indicações cifradas dos três personagens profetizados. Para a sexta perseguição, o *Livro de Daniel* (Dn 12,7) –em uma passagem similar a de Ezequiel (Ez 9,4ss)–, menciona a vinda de um “homem vestido de linho” (*vir indutum lineis*); o *Apocalipse* de João (Ap 14,14 e 2,2), por sua vez, relaciona a vinda de dois anjos: um que “traz a foice afiada” (*habens falcem acutam*), e o outro que traria “o selo do Deus vivo” (*habuit signum Dei vivi*).

O último dos três homens, aquele que traz o selo de Deus vivo, será anunciado com maior precisão histórica em outro prognóstico complementar de Joaquim:

“Quando, então, tiver início a quadragésima segunda geração da igreja [...], ascenderá da Babilônia o Novo guia (*Dux novus*), o Pontífice universal da Nova Jerusalém [...], do qual está escrito no *Apocalipse* (Ap 7,2): ‘vi um anjo subindo do nascer do sol com o selo de Deus vivo’².”

Para Joaquim, João Batista é o tipo que viveu na quadragésima segunda geração do período de consumação do primeiro estado (a contar de Jacó, que marca a primeira geração do período de frutificação), isto é, em um momento correspondente

² Joaquim de Fiore, *Concórdia*, f. 60.

à abertura do sexto selo do estado paterno. Conforme a compreensão por concórdia, um personagem similar deverá aparecer em um lugar paralelo a esse no segundo estado, como indica o prognóstico: “quando, então, tiver início a quadragésima segunda geração da igreja”. Como o abade chega ao cálculo desse momento em que se inicia a quadragésima segunda geração da igreja? Segundo a divisão por gerações, Joaquim situa o personagem Jesus na primeira geração do período de frutificação da igreja, que corresponde ao ano um de nossa era. Tendo em vista que ele segue a tradição que atribui trinta anos a cada geração, então, a quadragésima segunda geração da igreja, teria início nos trinta anos anteriores a 1260 ($42.30=1260$). Não é por acaso que o ano 1260 – que se deve distinguir do número 1260 – será marcado, sobretudo entre os franciscanos espirituais, como um momento de forte e efusiva presença do espírito: é aí que se iniciam as vinte e uma gerações em que frutificará o terceiro estado.

Também é importante notar que, no prognóstico acima, Joaquim não apenas identifica o Novo guia com o tipo cifrado na figura do anjo do sexto selo, mas também com a anterior vinda dos tipos João Batista e Elias. A associação com João Batista se deve a que ele está situado na quadragésima segunda geração do período de consumação do estado paterno. E Elias? Um dos motivos é bíblico: João Batista foi anunciado como o novo Elias. Assim, Elias e João Batista são tipos perfeitamente intercambiáveis. Outro motivo decorre da concórdia por número: o profeta Elias viveu por volta da vigésima primeira geração do estado paterno e João Batista viverá vinte e uma gerações depois (isto é: na quadragésima segunda). E isso é razão suficiente para que se espere, no lugar correspondente, a aparição de um personagem similar.

Por último, é preciso observar que, devido a abertura dos últimos selos ocorrer em um momento em que se entrelaçam os dois subconjuntos de vinte e uma gerações, um correspondente à consumação do estado filial, o outro ao início do espiritual, convivem em um mesmo momento histórico personagens de ambos os estados. Desse modo, surgem dois tipos de interrogações. Será o Novo guia um personagem do segundo estado, que está se consumando, ou um personagem do terceiro, que está no início? E ainda, será um personagem bom ou mau, pois se trata de um momento de forte conjunção de forças opostas, que se manifestam em personagens do segundo e terceiro estados? A nosso ver será um personagem bom do início do terceiro estado, tal como os que vieram no início dos outros dois estados (Jacó e Jesus). Não obstante, aparecerão tipos ligados ao mal no mesmo período.

Na sequência, investigaremos a recepção da profecia dos três grandes homens nos círculos franciscanos do século XIII. Não obstante, tomamos apenas a recepção desse tópico em Geraldo de Borgo San Donnino e Boaventura de Bagnoregio.

Os três grandes homens em Geraldo de Borgo

O estudante da Universidade de Paris, Geraldo de Borgo, publicou, em 1254, um polêmico texto intitulado *Liber introductorius in Evangelium eterno*, que logo será condenado, queimado e até hoje se encontra desaparecido. Foi ele o primeiro a revelar o nome das três figuras anunciadas pela profecia joaquimita. As atas de condenação, publicadas sob o título *Protocolo da Comissão de Anagni* de 1254-55, trazem algumas passagens do *Liber introductorius*, que documentam a retomada da profecia dos três grandes homens pelo franciscano. E mais, documenta que Geraldo é quem, pela primeira vez, associa a realização da profecia a três grandes homens de sua época: o homem vestido de linho é o próprio Joaquim de Fiore; o anjo com a foice afiada é Domingos de Gusmão, o fundador da Ordem Dominicana; e o anjo com o selo do Deus vivo é Francisco de Assis, o fundador de sua ordem.

Algumas passagens do *Liber introductorius*, citadas no *Protocolo de 1255* pelos membros da Comissão de Anagni, comprovam a associação da profecia joaquimita aos nomes citados. Em uma nota que comenta a profecia, Geraldo afirma que Joaquim é o homem vestido de linho, que revelou os mistérios do profeta Jeremias³.

Na verdade, se conferirmos o texto citado da *Concordia* de Joaquim, assim como outras passagens de sua obra, não encontraremos a indicação de algum nome em particular ou algo que insinue que Joaquim seja o homem vestido de linho da profecia, tal como assegura o jovem franciscano. O abade tampouco nomeia os outros dois personagens da profecia.

Mas, se podemos confiar no que relata o mesmo *Protocolo*, o frade Geraldo, no final do Capítulo XII do *Liber introductorius*, confessa que o anjo anunciado para receber o selo do Deus vivo, e que apareceria por volta do ano 1200, fora

³ Cf. Luigi Verardi, *Gioacchino da Fiore – Il Protocollo di Anagni*. Tradução e reedição do texto latino de H. Denifle, *Protocol der Commission zu Anagni*. Anno 1255, Cosenza, Orizzonti Meridionali, 1992, p. 94; Noeli Dutra Rossatto et al., “Evangelho eterno: a hermenêutica condenada”, com tradução portuguesa de “O Protocolo de 1255”, *Revista Filosofia Unisinos* n. 11(3), 2010: 320.

reconhecido em Francisco de Assis⁴. Outra passagem do *Protocolo*, que reproduz o Capítulo XIII do *Liber introductorius*, afirma que o Evangelho eterno, anunciado por Joaquim para se cumprir no terceiro estado, foi confiado a uma ordem especial; e essa ordem, mencionada ao final do Capítulo XXVI (do *Liber introductorius*), era a dos descalços (*nudipedum*), que é um termo designativo da ordem franciscana⁵.

Qual é o sinal do Deus vivo que permite identificar Francisco de Assis com o terceiro membro da profecia joaquimita?

A respeito disso não encontraremos uma resposta no *Protocolo de 1255*. Quem dará essa resposta, já no século XX, é Henri De Lubac⁶. Para ele, foi Geraldo de Borgo quem, pela primeira vez, associou os famosos estigmas do fundador da ordem franciscana ao anjo do sexto selo.

No fim das contas, para Geraldo, não só é evidente que Francisco é o terceiro homem da profecia joaquimita, pois, tal qual o anjo do sexto selo, traz a marca do Deus vivente na forma dos estigmas, como também é bastante claro que a ordem franciscana seria a encarregada de pregar o Evangelho eterno e instaurar o novo reino espiritual do terceiro estado do mundo.

Examinaremos, na sequência, a recepção desta profecia na obra de Boaventura.

O anjo do selo e as duas ordens em Boaventura

Pese a declarada diferença com relação aos franciscanos espirituais, na composição da imagem de Francisco, Boaventura parece seguir os mesmos passos de Geraldo. Em especial, ele manterá a ligação entre Francisco e o anjo do sexto selo na esteira da profecia joaquimita. Também situa Francisco em uma posição que corresponde, no passado, à vinda de Elias e João Batista e, no presente, à esperada aparição do anjo do sexto selo. Contudo, na *Legenda Maior*⁷, ele dá um passo mais

⁴ Luigi Verardi, Gioacchino da Fiore, p. 94; Noeli Dutra Rossatto et al., “*Evangelho Eterno...*” cit., p. 300.

⁵ Id., *Ibid.*

⁶ Henri De Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Tomo I – *De Joaquín a Schelling*, Madrid, Encuentro, 1989.

⁷ Buenaventura, *Leyenda mayor de San Francisco*, Madrid, BAC, 1988, Prologo 1,1 e 8.

em relação a Geraldo (se é que Geraldo já não havia dado), ao justificar a missão de Francisco com base na profecia de Ezequiel (Ez 9,4), que é a de marcar com a letra *tau* (τ) a fronte dos vivos em sinal de penitência.

Boaventura, assim, encontra a equivalência entre os três sinais proféticos realizados em Francisco de Assis, a saber: a letra *tau* (τ), a cruz e o signo atribuído ao anjo. Para ele, o mesmo signo indicado pela profecia do Antigo Testamento, reaparece, no Novo, com a cruz de Cristo; e ambos os signos voltam a aparecer em Francisco. Com base na concórdia entre os textos de Ezequiel (Ez 9,4), Daniel (Dn 12,7) e o *Apocalipse* (Ap 2,2), ele passa a entender que a letra *tau* é o próprio sinal com que o anjo marcará a fronte dos vivos. E assegura: "se puede creer con fundamento que Francisco fue prefigurado en aquel ángel que subía del oriente llevando impreso el sello de Dios vivo"⁸.

Não obstante, para Boaventura, Francisco não é só aquele que está prefigurado no anjo, mas é o próprio anjo que traz o selo do Deus vivo. A hermenêutica que justifica a identificação entre Francisco e o anjo toma por base a letra *tau*, pois é esta letra que possibilita unir os três símbolos dispersos ao longo da escritura e da história: a cruz de Cristo, o anjo e o santo de Assis. Além da realização dessa tríplice simbologia habilitar a leitura escatológica da vida do santo em chave joaquimita, o anúncio e a realização das profecias se estreitam ainda mais quando Boaventura lança mão de duas provas, para ele, incontestáveis, que mostram Francisco como o próprio anjo do selo. A primeira prova é que ele assinava e selava suas cartas com a letra *tau* (τ), símbolo até hoje ostentado no hábito franciscano; a segunda é que ele recebeu em sua própria carne os estigmas de Cristo, em forma de cruz (ou do signo *tau*), como um sinal do Deus vivo⁹.

Até aqui parece não haver dúvida a respeito da identificação de Francisco com o terceiro personagem da profecia joaquimita dos três grandes homens. Também, que essa identificação não decorre diretamente dos textos de Joaquim, mas se deve à leitura da profecia nos meios franciscanos, e talvez em especial aquela realizada por Geraldo de Borgo. A pergunta agora é a respeito dos outros dois membros da profecia.

Quanto a Joaquim, apesar de Boaventura se valer de seu esquema de leitura da história, seu nome não será mencionado, tampouco haverá algum comentário sobre

⁸ Buenaventura, *Leyenda mayor*, Prol. 1,7.

⁹ Buenaventura, *Leyenda mayor*, Prol. 1,2.

o cumprimento da profecia do homem vestido de linho. A omissão é compreensível se considerarmos que a doutrina joaquimita era um elemento de desavença entre os franciscanos espirituais e os conventuais, e ainda entre as ordens monásticas e os clérigos.

O segundo membro da profecia, identificado com os dominicanos, só aparecerá mais tarde nas *Collationes in Haexameron* de 1273. O foco já não é mais a consolidação da imagem de Francisco, mas a definição do papel da ordem recém fundada. Parece não restar dúvidas de que a missão da ordem franciscana será traçada por Boaventura com base na escatologia joaquimita, especialmente dentro da realização do prognóstico das duas novas ordens. No entanto, isso não autoriza, como querem alguns, a considerar que a interpretação de Boaventura está de acordo com o autêntico pensamento joaquimita, e a dos franciscanos espirituais o distorce.

Por um lado, os espirituais, tomando por base as profecias joaquimitas, consideram que as duas ordens anunciadas farão parte do terceiro estado espiritual, e não do segundo. Assim, tanto a ordem dominicana quanto a franciscana, seriam as duas novas ordens monásticas (*ordo monachorum*) anunciadas para o terceiro estado espiritual. A franciscana, por sua vez, estaria vinculada mais diretamente ao legado joaquimita, que consiste em anunciar o Evangelho eterno e levar adiante o reino espiritual em uma nova era terrena.

Outra é interpretação seguida por Boaventura, ainda que ele possa se apoiar nas mesmas fontes. Apesar de admitir que as duas ordens anunciadas surgem ao final do segundo estado, ele entende que elas seriam ordens deste mesmo estado. Portanto, a ordem franciscana não seguiria o programa previsto na escatologia joaquimita para o terceiro estado, na medida em que sua atuação fica restrita ao segundo. E mesmo que a ordem franciscana, junto com a dominicana, faça parte das ordens contemplativas, seu raio de atuação se confina ao que está previsto para o segundo estado, o que significa dizer que a ordem franciscana é uma ordem do segundo estado filial ao invés de espiritual, ao contrário do que propunham os franciscanos espirituais.

Os estudos de Etienne Gilson¹⁰ e de Joseph Ratzinger¹¹ estão de acordo a respeito desta interpretação do pensamento de Boaventura. O segundo estudo, mais decididamente, destaca algumas passagens da *Concordia* de Joaquim, que comprovariam a tese de que as duas novas ordens estão situadas no segundo estado. A maioria das passagens está inserida no contexto em que Joaquim relaciona os dois filhos de Jacó, um com Lia e outro Raquel (Gn 27), ao surgimento de duas novas ordens. Em uma delas podemos ler o prognóstico:

“Duo vero filii qui orti sunt ex eis, duos novissimos ordines designare puto, quorum unus erit laicorum, alius clericorum, qui et ambo regulariter vivent non quidem secundum formam monache perfectionis, sed secundum institutionem fidei christianae”¹².

Apesar de Boaventura não citar textualmente esta passagem, para Ratzinger¹³, este lugar comum reaparece em distintos momentos das *Collationes in Haexameron* (XXII, 21ss)¹⁴, e em especial na classificação dos três tipos de vida contemplativa em relação às ordens monásticas. Nesta classificação, o primeiro grupo, ligado nas hierarquias celestes ao trono, compreende as antigas ordens monásticas (cistercienses, cartuxos e canônicos); o segundo, ligado aos querubins (*ordo cherubicus*), que tem como tarefa a especulação e a unção, corresponde, respectivamente, aos dominicanos e aos franciscanos. Por fim, em um grau mais alto, destaca-se a ordem seráfica (*ordo seraphicus*), composta por homens contemplativos como Francisco.

Com base nesta classificação, a ordem franciscana histórica estaria situada numa posição anterior ao grau conferido ao seu fundador. Na terminologia joaquimita, apenas Francisco faria parte da ordem futura (*ordo futurus*), da ordem monástica (*ordo monachorum*) do terceiro estado. Este é um dos pontos em que Boaventura se separa dos espirituais, pois, ainda que ele considere as duas novas ordens como aquelas ordens da profecia joaquimita, elas permaneceriam vinculadas às práticas do

¹⁰ Etienne Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1924.

¹¹ Joseph Ratzinger, *A teologia da história de são Boaventura*, Porto, Editorial Franciscana, 2010.

¹² Joaquim de Fiore, *Concordia*, f. 80a.

¹³ Joseph Ratzinger, *A teologia da história*, p. 60-67.

¹⁴ Buenaventura, *Obras de San Buenaventura, Colaciones sobre el Hexaémeron*, 3ª ed., Madrid, BAC, 1972.

segundo estado. Ratzinger diz claramente: “... Boaventura equipara a Ordem dos Franciscanos e a dos Dominicanos às duas ordens de Joaquim que estão em vias de transitar do segundo ao terceiro estado, mas que, contudo, permanecem ainda no segundo...”¹⁵.

Se esta distinção for correta, introduz-se uma modificação fundamental na compreensão do papel das duas ordens monásticas profetizadas por Joaquim. Se elas são tomadas como ordens do segundo estado, ficam limitadas ao desempenho das funções que competem à ordem clerical (*ordo clericorum*) do segundo estado joaquimita, e não ao que é propriamente função das ordens monásticas do terceiro estado, como reivindicavam os espirituais. E enquanto a ordem franciscana (querubínica) permanece limitada ao segundo estado, apenas a *legenda* idealizada de Francisco, como representante da ordem seráfica, será erguida a um patamar inalcançável aos franciscanos, e não mais corresponde ao terceiro estado joaquimita.

A questão é por que Joaquim profetizaria duas novas ordens monásticas para atuar na fase final do segundo estado? E por que uma ordem de leigos e outra de clérigos, se no novo estado os monges substituiriam os clérigos?

A resposta nos parece simples: as passagens tomadas de Joaquim, e em especial podemos ver no exemplo citado da *Concordia*, não dizem respeito à transição do segundo para o terceiro estado, mas do primeiro para o segundo. Só assim, se entenderia que Joaquim anuncia uma ordem de leigos (*laicorum*) e outra de clérigos (*clericorum*), que não viveriam segundo a regra monástica, mas segundo fé cristã, ou seja, segundo os estados paterno e filial.

Os franciscanos espirituais certamente interpretavam de outro modo esta profecia (e sem dúvida não tomavam as mesmas passagens dos textos joaquimitas), quando concluíam que uma ordem seria clerical e a outra monástica, e as duas atuariam no terceiro estado. Basta tomarmos outras citações que concluiremos de modo diverso. Por exemplo, na *Expositio in Apocalypsis*, ao aplicar a hermenêutica tipológica aos *duo viri* Moisés e Elias, ele escreve: “unus designat ordinem clericorum: alius ordinem monachorum”¹⁶. Em outros casos, indica que as duas ordens seriam monásticas, como na mesma *Exposito* ao relacionar Enoc e Elias a duas ordens

¹⁵ Joseph Ratzinger, *A teologia da história*, p. 69.

¹⁶ Joaquim de Fiore, *Expositio in Apocalypsim* (com *Liber introductorius in Apocalypsis*), Venedig, 1527, reedição fac-símile, Frankfurt, Minerva, 1964, f. 146d.

espirituais que irão lutar com a Besta apocalíptica (*duo ordines spirituales intelligendi sunt: qui pugnari cum Bestia*). Para Joaquim, ordens espirituais são sinônimas de ordens monásticas do terceiro estado; e as figuras do *Apocalipse* de João, tal como a Besta, aparecem na transição do segundo para o terceiro estado¹⁷.

O problema da análise de Ratzinger –que provavelmente tem origem em Boaventura– consiste justamente numa leitura que distorce os textos do abade, na medida em que toma passagens afirmadas a respeito da transição do primeiro para o segundo estado e as interpreta como se fossem ditas para a transição do segundo para o terceiro; e além disso, trata indiscriminadamente os tipos sem considerar o estado aos quais eles estão associados. Prova disso é que, nas passagens em questão, estão envolvidos personagens do primeiro estado (Jacó e suas filhas), e não do segundo. Aliás, Jacó, em especial, é o terceiro membro da profecia dos três grandes homens, e seu aparecimento tem lugar no início do primeiro estado, junto de Abraão e Isaac.

Talvez possamos encontrar uma interpretação condizente com os textos joaquimitas na formulação da profecia dos dois homens (*duo viri*), que virá para a América com os franciscanos.

A profecia dos dois homens e a América

A fonte da profecia dos dois homens, que influenciou os franciscanos que vieram para a América, segundo apontam os estudiosos, é um texto anônimo publicado em Sevilha em 1492, com o título *Floreto de San Francisco*. Na primeira parte deste texto, Capítulo XIII, intitulado – *Que fabla de una profecía de Joachin Abad de la orden de los Predicadores et de los Menores...* –, encontramos a formulação da difundida profecia dos dois homens (do latim: “*Erunt duo viri...*”; em castelhano: “*Eron dos varones...*”. Assim lemos no *Floreto de San Francisco*:

“Eron dos varones, uno de aquí, otro de allí: los quales interpretados por dos ordenes: uno italiano, conviene saber de tuçia, otro español. El primero colombino, el segundo corvino”¹⁸.

¹⁷ Joaquim de Fiore, *Expositio*, f. 146b.

¹⁸ Anónimo, *Floreto de San Francisco*, Sevilla, Manardo Hungut (editor), 1492, f. 23.

A profecia, além de citar textualmente o nome do Abade Joaquim, transparece uma clara herança medieval no que diz respeito ao prognóstico de duas ordens monásticas para o terceiro estado. Transparece também o rescaldo das discussões do século XIII em torno da missão das ordens franciscana e dominicana. Aos franciscanos, caberia a tarefa do anjo que traz o selo do Deus vivo, reconhecida em Francisco de Assis, e expressa pelos termos “italiano” e “colombino”, que associa a ordem franciscana à pomba do Espírito Santo do terceiro estado espiritual. A alusão aos dominicanos é denotada pelos termos “español”, relativo à nacionalidade de Domingos de Gusmão, e “corvino”, que liga a ordem dominicana à missão do anjo que traz a foice afiada, o anjo da morte, simbolizado pelo corvo.

Não pretendemos discutir a autenticidade desta profecia em relação aos textos joaquimitas, pois, pelo que já dissemos até aqui, está claro que ela tem amparo na obra do abade de Fiore, mas a associação com os franciscanos e dominicanos é posterior. Tampouco vamos nos deter na investigação das possíveis fontes transmissoras da profecia para o autor anônimo de Sevilha, na qual certamente teríamos de incluir em primeira linha o *Liber de conformitatem*, do frei Bartolomeu de Pisa (1385-90)¹⁹. Também não vamos nos deter nas possíveis influências dessa profecia no próprio descobridor da América, Cristóvão Colombo²⁰, em que o designativo “Colombo” ou “*Columbus*” poderia ser tomado como um indício; ou ainda, nos dedicar ao estudo dos textos dos inúmeros franciscanos espanhóis que vieram para o Novo Mundo no calor das reformas joaquimitas na Espanha²¹. Apenas registramos que, dos frutos dessas reformas, temos as conhecidas missões dos doze franciscanos de Cumaná, na Venezuela (1516), e de outros doze do México (1524). É desta última, mais próspera, que participa frei Martin de Valencia, um convicto joaquimita, que havia encabeçado as reformas de Estremadura (Espanha). Ele influencia não só o seu biógrafo Francisco Jiménez, senão aos mais conhecidos Toríbio de Benavente (Motolinía) e Jerônimo Mendieta, ambos destacados pelo seu

¹⁹ Juana María Arceluz-Ulibarrena, “La esperanza milenaria de Joaquín de Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopía”, *Floresia*, n. 1, 1987: 47-75.

²⁰ Id., “La profecía de Joaquín de Fiore en el ‘Floreto de San Francisco’ y su presencia en el Nuevo Mundo”, *Archivum Franciscanum Historicum*, n. 85, 1992; Id., “La profecía del Abad Joaquín de Fiore en Cristóbal Colón y los primeros evangelizadores del Nuevo Mundo”, *El libro antiguo español: actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional*, Madrid, 1992: 49-60.

²¹ José-María Alonso del Val, *El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América*, Santander, Centro de Estudios Montañeses, 1999 (site: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/563039.pdf).

empenho na construção de uma nova igreja espiritual a partir dos índios puros e inocentes e longe da velha e perversa cristandade europeia.

Examinaremos, de forma sumária, apenas um tópico, recentemente levantado por alguns estudiosos do tema. Trata-se da hipótese de que o franciscanismo que veio para a América, influenciado pelo texto anônimo *Floreto de San Francisco* –e não pelo *Fioretti*, como muitos queriam–, não advoga um milenarismo messiânico ou uma escatologia decadentista, que contribuiu diretamente para a destruição das culturas autóctones, como entende a historiografia dominante no século XX. Tal equívoco, introduzido primeiramente pelo historiador Marcel Bataillon, deu origem a uma imagem distorcida do franciscanismo no Novo Mundo, que, aos poucos, será reforçada por muitos outros estudiosos, como é o caso de J. Phelon, A. Millou, G. Baudot e, mais recentemente, Henrique Dussel²².

Segundo a perspectiva derivada do *Floreto de San Francisco*, a ordem franciscana na América não levou a cabo o anúncio de um imediato fim dos tempos, de um apocalipse negativo, tal como decorria da visão agostiniana, mas uma renovada escatologia que bebe diretamente na vertente joaquimita, em particular na profecia dos dois homens, tendo como utopia a construção de uma nova era espiritual no Novo Mundo. São traços característicos deste franciscanismo: formar grupos de doze, preparar um novo estado do mundo (o do espírito), desempenhar uma missão profética, enfrentar o anticristo e decifrar os sinais indicadores de uma nova era²³.

A nosso ver, essa escatologia é coerente com aquela desenvolvida por Joaquim na medida em que entende que as duas ordens previstas são para atuar no interior do terceiro estado, e, por isso, não são ordens com missão limitada ao segundo estado, tal como se depreende da perspectiva de Boaventura. Se, de fato, for possível verificar tais características no empreendimento franciscano na América, teremos uma prova de que eles seguiram a autêntica escatologia joaquimita, transmitida pela corrente dos franciscanos espirituais, e não a vertente conventual representada pelo Geral da ordem franciscana do século XIII, Boaventura de Bagnoregio.

²² Id., *Ibid.*, p. 378ss.

²³ Id., *Ibid.*, p. 372.

Cuestiones acerca de la posibilidad, la hermenéutica sacra y la lengua árabe en la filosofía de Averroes

Amira del Valle Juri
Univ. Nac. de Tucumán

Primera Parte

Según René-Antoine Gauthier (1984) “todo invita, pues, a creer que el averroísmo latino es una invención de los teólogos. Hoy, en efecto, se admite cada vez más que Averroes no es averroísta”. La doctrina averroísta constituyó “una de las pesadillas más violentas que la historia de la filosofía haya registrado jamás; durante casi tres siglos (desde la segunda mitad del siglo XIII hasta el V Concilio de Letrán, que le renueva por enésima vez su condena) esta fue objeto de condenas explícitas de la autoridad eclesiástica y de violentos ataques por parte de la filosofía y la teología medievales y renacentistas. Y las antiguas condenas fueron sustituidas en la época moderna por la abjuración historiográfica”¹.

Según Averroes “la parte racional no existe en nosotros desde el principio en su perfección última y en acto” porque “nacemos insipientes e infantes. La vida en el hombre se relaciona con el conocimiento y el lenguaje, no como una parte propia, sino como una exterioridad, una forma exterior con la que puede unirse pero con la cual no podrá jamás llegar a coincidir perfectamente según el ser”². De esta manera, Coccia al mostrar, apoyándose en Averroes, cómo el vínculo entre vida y conocimiento es un misterio, recupera la distinción entre las mismas y la importancia de dicha distinción para las esferas de la educación y del estudio.

Como sostiene, Giorgio Agamben, “inteligencia (“*nous*”) y alma (“*psyché*”) no son la misma cosa para el pensamiento antiguo, y el intelecto no es, como estamos acostumbrados a pensar, una facultad del alma: este no le pertenece en modo alguno, sino que ‘separado, sin mezcla e impasible’, según la célebre fórmula aristotélica, se

¹ Emanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Bs. As., Adriana Hidalgo editora, 2008, p. 58.

² Coccia, Ob. cit., p. 91.

comunica con esta para actuar el conocimiento”³. Parece entonces que Averroes -al comentar a Aristóteles- concibe que la posibilidad de ser pensado no coincide con la facultad de pensar de un sujeto cognoscente ni con su voluntad de saber. Por ello, Coccia agrega “Si el pensamiento puede ser transmitido y enseñado —es decir, si puede ser aprendido- esto ocurre sobre todo porque él mismo puede existir como posibilidad (posibilidad de ser pensado) y no como pensamiento en acto. Por eso la experiencia del saber que todo sujeto cumple en la tradición es la experiencia de una posibilidad y de un poder, o sea, de algo que existe en el modo de la potencia”⁴. Vemos así como Coccia al recuperar en pensamiento de Averroes lejos de los prejuicios del averroísmo latino nos brinda un abordaje que privilegia la potencia en articulación con la enseñanza, el estudio y las transformaciones que acontecen en estos procesos donde si “pensamiento existe como posibilidad de ser pensado, su quien no es un “yo” sino cualquier hombre y toda la humanidad”.

Segunda Parte

Averroes en su análisis del discurso religioso parte de tres principios fundamentales:

1. El discurso del Corán es compatible con la razón, tanto en su aspecto literal como en su semblante interpretado. La verdad es una pero puede ser enunciada apelando a la razón o bien a los sentidos y a la imaginación. Por eso, según Mohamed Yabri, una consecuencia posible de estos presupuestos, consiste en presentar la hermenéutica sacra de Averroes como un intento de transformar los discursos dialéctico y retórico en un discurso demostrativo.

2. Cuando una sura del Corán ostente un sentido literal que se oponga a “una tesis apodícticamente demostrada” se vuelve necesario encontrar otra sura cuyo

³ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, Bs. As. Adriana Hidalgo, 2004, p. 12. Al respecto se interroga Coccia “si llamamos estudio y no conciencia a la relación de intimidad que estrecha la vida humana con el pensamiento ¿qué ocurre siempre que se estudia?”.

⁴ Coccia, ob. cit., p. 98. Agrega Coccia: “Fue San Alberto Magno quien captó en el averroísmo una reflexión sobre la naturaleza de la tradición del pensamiento. Concebir el pensamiento como resto de una existencia individual es la experiencia fundamental de toda la historiografía filosófica. Si los saberes son eternos y sobreviven a la muerte del sujeto ¿por qué no existen en la forma de un recuerdo? [...] el hecho mismo de que la historia del pensamiento sea posible demuestra que esta puede ser efectuada por una persona diferente y que no hay nada personal en lo que resta del pensamiento después de la muerte del sujeto”.

sentido muestre que la primera si concuerda con la razón; de esta manera, la unidad interna emerge al reconstruir el discurso religioso racionalmente.

3. Según Averroes hay tres pilares básicos de la religión que no pueden ser interpretados: a. La existencia de Dios; b. La profecía y c. El juicio final.

Por otra parte, Averroes considera que el discurso coránico puede analizarse desde tres perspectivas: la del significante, la del significado y la de la relaciones entre premisas y conclusiones. Aparece así, en esta tarea de hermenéutica sacra, la sujeción a las reglas de la lengua árabe, la lengua del Corán. Afirma Averroes “llevar las palabras de su sentido propio a su sentido figurado respetando las reglas ordinarias de la lengua árabe en el uso de los tropos, es decir, denominando una cosa con el nombre de otra semejante, de su causa o su consecuente, u otros procedimientos que en árabe se emplean para hablar de manera alegórica” (*Doctrina decisiva*)

Desde la perspectiva del significante (tenor literal de los términos) Averroes divide el discurso coránico en tres categorías:

a. aquel cuyo significado literal permanece inalterable, en esta categoría debe aceptarse el sentido literal, sin interpretarse. Por ejemplo, en el Corán, la Sura del Sol (91): “¡Por el sol y su claridad matinal! / ¡Por la luna cuando lo sigue! / ¡Por la noche cuando lo cubre! / ¡Por el cielo y cómo fue edificado! / ¡Por la tierra y cómo fue extendida!”⁵.

b. aquel cuyo sentido literal sirve para estimular los sentidos y la imaginación. En esta categoría solo los filósofos pueden ejercer la acción hermenéutica, la cual está prohibida al resto de la población. Por ejemplo, en el Corán, la Sura del Hombre (76): “¿Acaso no hubo un tiempo para el hombre en el que no fue nada, ni siquiera un recuerdo? / Es verdad que creamos al hombre a partir de una gota de esperma eyaculada, como una prueba para él, y lo hicimos con capacidad de ver y oír / Y lo guiamos al camino: agradecido o ingrato”⁶.

⁵ *El Noble Corán* y su traducción en lengua española por Abdel Melara Navio, Sura del Sol. Reino de Arabia Saudita, 1997, p. 1039.

⁶ *Ibíd.*, p. 995.

c. aquel cuyo sentido literal se encuentra a medio camino entre las dos categorías anteriores, y en el que, dada su ambigüedad, se producen dudas. En estos casos, el error es siempre excusable, según afirma Averroes en su obra “Doctrina Decisiva”. Por ejemplo, en el Corán, la Sura de la Conmoción (101): “La conmoción. ¿Y qué es la conmoción? / ¿Y cómo hacerte saber qué es la conmoción? / Es el día en que los hombres estarán como polillas dispersas/ Y las montañas como lana cardada/ Entonces, aquel cuyas acciones tengan peso en la Balanza, /estará en una vida satisfactoria./ Pero aquel cuyas acciones sean ligeras en la Balanza/ tendrá por madre a un abismo”⁷.

Desde la perspectiva del significado que se pretende en los términos en los que se expresa el discurso coránico, Averroes divide éste en cinco categorías:

a. un discurso de sentido metafórico cuya interpretación está limitada a los sabios y a la cual se arriba tras largo tiempo de aprendizaje. Por ejemplo, la Sura de Maryam (19): “Este es el recuerdo de la misericordia de tu Señor con su siervo Zakariyya/ Cuando llamó a su Señor en súplica escondida/ Dijo: Señor Mío. Mis huesos se han debilitado y mi cabello ha encanecido y nunca, Señor, en lo que Te he pedido, he sido un decepcionado/ Temo por mis parientes cuando yo no esté; y mi mujer es estéril, concédeme de Tu parte un hijo/ que sea mi heredero y herede de la familia de Yaqub y hazlo complaciente/ [...] Di: si el mar fuera la tinta para las palabras de mi Señor, se agotaría antes de que las palabras de mi Señor se acabaran, incluso si trajéramos otro tanto”⁸.

b. un discurso cuyo significado es fácilmente aprehensible, en esta categoría la interpretación está obligada a manifestarse. Por ejemplo, la Sura que Abre (1): “Las alabanzas a Allah (que de El vienen y El las merece), Señor de los mundos”.

c. un discurso cuyo significado está reservado a la tarea hermenéutica de los sabios. Por ejemplo, Sura de Yunus (10): “Alif, Lam, Ra. Estos son los signos del Libro Sabio”⁹.

d. un discurso “en el que el significado expreso coincide con el pretendido, es decir, aquel cuyo sentido se manifiesta explícitamente y sin mediación de

⁷ *Ibíd.*, p. 1054.

⁸ *Ibíd.*, p. 488.

⁹ *Ibíd.*, p. 327.

representación sensorial o imaginativa. En esta categoría la interpretación es completamente ilícita”¹⁰.

Ahora bien, a la luz de estas cuestiones, algunas de las preguntas que podemos formular son: ¿cuáles son los rasgos de la lengua árabe que resultan necesarios poner en evidencia? ¿Cómo son los modos de enunciación del Corán? ¿Cuáles son las diferencias cualitativas con las lenguas grecolatinas?

El Corán utiliza la conciencia lingüística árabe para instaurar una nueva conciencia religiosa. Según Benvéniste se entiende por discurso “todo enunciado que suponga uno que habla y otro que escucha, y la intención del primero de influir de alguna manera en el segundo”. En el discurso coránico podemos descubrir tres protagonistas: un locutor-autor (*qail*); un oyente enunciadore (el profeta Mahoma) y un destinatario colectivo (los hombres). La forzosa utilización del estilo directo –en lengua árabe- después del verbo decir (*qal*) permite al interpelado comportarse como interpelante (locutor) respecto:

a. del locutor-autor, por ejemplo, en la sura CXIV, 1 donde leemos: “Di: yo me refugio en el Señor de los hombres...”

b. o respecto a los destinatarios, por ejemplo, en la sura XVII, 107 donde leemos: “di, creed en él (este Corán) o no creáis en él”.

Por ello, Mohamed Arkoun sostiene: “el paso de la función de interpelado a la de locutor implica responsabilizarse del discurso, y por tanto una promoción en el orden del ser que se manifiesta en el discurso [...] damos así con un rasgo distintivo del lenguaje coránico, que es lo performativo”.

Por otro lado, debemos distinguir el hecho coránico del hecho islámico, así, el Corán brinda una nueva situación hermenéutica porque es una Predicación en lengua árabe que plantea un nuevo modo de ejercer el acto mismo de inteligibilidad. Así, “para deducir de la revelación coránica normas precisas para las acciones humanas había que constituir las disciplinas auxiliares de cualquier exégesis”; de esta manera, la actividad científica estará caracterizada por: una práctica del saber basada en relatos orales individuales y la búsqueda de que dicho saber consolide una nueva comunidad: la “umma” musulmana.

¹⁰ Mohamed Yabri, *El legado filosófico árabe*, Madrid, Trotta, 2001, p. 309.

Para Averroes, la tarea interpretativa no significa descubrir una verdad diferente de la que contiene el discurso religioso explícita o implícitamente, sino indagar en el vínculo entre premisas y conclusiones que el discurso religioso pone de manifiesto. Averroes considera que “la filosofía es compañera y hermana de leche de la ley divina”, sin embargo, la religión tiene una naturaleza y una estructura diferentes de la filosofía. Mientras los principios de la filosofía son establecidos por el intelecto y cambian según la capacidad intelectual, en los principios de la religión existen “asuntos de orden divino que superan la inteligencia de los hombres, y que debemos aceptar tal cual, aunque desconozcamos sus causas” (*Destrucción de la Destrucción*).

Tercera Parte

La lengua árabe, según el crítico Said Esber, preserva la presencia y la ausencia, así, nos dice al respecto: “Escribo en árabe. En esta lengua, la presencia se identifica con lo invisible. Ahí le mundo está ausente aunque visible. El hombre según esta visión, es continuo estado de ausencia. La verdad reside en el seno de la lengua en tanto que desvelamiento de la esencia del mundo a través de las palabras de que Dios se sirve.” La condición humana aparece en un marco geopolítico peculiar –el desierto y sus mitologías- donde la intemperie del ser y la acción primordial divina muerden en la estructura gramatical misma.

La lengua árabe es el soporte de la religión y la cultura islámicas; ahora bien, “una característica esencial de la lengua árabe es que no posee el verbo ser [...] el pensamiento occidental se centra en el Ser, mientras que el pensamiento musulmán no podría hacerlo”. Como afirma Moncef Chelli, “el Ser es un asidero de la conciencia, con él damos fijación a una palabra, a un concepto o a una idea; en las culturas como la árabe, la acción es el fundamento de la existencia, no el Ser”.

Así podemos deducir que, si las lenguas estructuran los modos de pensamiento, en el caso del pensamiento musulmán, las concepciones de la vida, el existente y el conocimiento no disponen del soporte ontológico que sí aportan las lenguas grecolatinas a sus respectivas culturas a través del “ser”. En la configuración de una frase en árabe, el sujeto se ubica después del verbo, la frase comienza con el verbo y el sujeto es apenas un complemento. Los conceptos no se fijan porque las palabras van asumiendo significados en función de contextos; la acción es autónoma con respecto al sujeto, hay una primacía de la latencia de la acción en sí.

Respecto de la estructura lingüística del árabe y la realidad de Dios diremos que en el Islam “Allah no es demostrable por el discurso, sino el discurso se demuestra por Allah (...) se trata de una forma de sentir y de percibir completamente distinta a la occidental grecolatina”¹¹. Allah es absolutamente anterior a lo que pudiéramos comprender como Ser, es anterior al hombre, es fundamento de todo, pero totalmente inasible. En el Islam los movimientos del lenguaje y del pensamiento configuran un continuo trabajo de desentrañamiento de signos, las frases son destellos de algo que siempre subyace como acción primaria de la cual se derivan las demás; por ello, lo fundamental “no es lo que digan las palabras ni aprender lo que significan, sino aprender a oír porque aprendiendo a oír se desentrañan sentidos y los mensajes se van revistiendo de muchos significados según hayamos desarrollado nuestra capacidad para profundizar en las cosas, se trata de un proceso infinito porque jamás se llega a ese fondo final (a ese “*wuyud*”, en árabe) ‘donde está Allah’”¹².

Una aproximación lingüístico-pragmática a la lengua árabe posibilita percibir cómo para la espiritualidad del Islam siempre “somos sujetos secundarios de una acción previa a nosotros mismos”, esto quiere decir, que la subjetividad no es autónoma y auto –engendradora, ni capaz de bastarse a sí misma, por ello el sujeto de la acción se desvanece. La identidad, en árabe, se dice incluida en una acción -sin jerarquías ontológicas que la predeterminen- porque se trata de una lengua que es “abismal” incapaz de conceder soportes que garanticen el ser. Las huellas de esta concepción afloran una y otra vez, así por ejemplo, en la estructura verbal de la lengua árabe contamos con tiempos presentes, pasados e imperativos pero el tiempo futuro no posee consistencia porque la condición humana no puede anticiparse a lo que acontecerá, solo la Providencia -para emplear una nominación cristiana- podría hacerlo. Por ejemplo, la palabra “Islam” se traduce por lo general de manera inadecuada como “sumisión a Dios”; cuando, en verdad, su significado procede de un verbo árabe compuesto: “*salama*” que quiere decir “dejarse rendir”; la raíz de la cual procede es SLM y el árbol de palabras origina: “muSLiM”, “SaLiM”, etc.

Vale decir, que una traducción adecuada de Islam, que hace justicia a la idiosincrasia del idioma árabe, es “dejarse rendir ante Dios”.

¹¹ Mohamed Manan, *“Conceptos fundamentales del pensamiento islámico. La conexión entre el Islam y la lengua árabe*, Universidad de Sevilla, 2009, p. 56.

¹² Manan, ob. cit., p. 59.

Conclusiones

San Buenaventura¹³ advierte que hay cuatro formas de hacer un libro generadoras a su vez, de cuatro oficios: escriba, compilador, comentador y autor. Quien escribe cosas de otros sin agregar nada es “escriba” (*scriptor*); quien escribe cosas de otros agregando cosas que no son propias es “compilador” (*compilator*); quien escribe cosas de otros como principales y agrega cosas propias con la intención de esclarecer puede considerarse un “comentador” (*commentator*) y quien escribe tanto cosas propias como de otros, pero las suyas como principales y las de otros para confirmarlas es un “autor” (*auctor*). Averroes fue un gran comentador, es decir, fue capaz de re escribir problemas planteados por filósofos griegos como Aristóteles, Platón y otros pero añadiendo –con el propósito de esclarecer– cuestiones procedentes de la religión y la filosofía islámicas.

Averroes nos muestra que “el intelecto como medio no es tanto el ente supremo sino la más sutil de las materias [...] ya Aristóteles en *De anima* había sugerido que el intelecto debía considerarse una especie de campo trascendental de las formas cognoscibles, su lugar específico”¹⁴. Observamos entonces cómo para Averroes el intelecto material no una facultad humana “sino el lugar de todo lo pensable”. La idiosincrasia árabe-islámica de Averroes le permite forjar una concepción donde –apoyándose en las modalidades de la lengua árabe– lo contingente vence sobre lo necesario y la potencia triunfa sobre el acto. Por ello, Coccia afirma, al interpretar la posición de Averroes: “el hombre no puede saberse “yo”, es decir, actual según una forma antes de la actualidad de las cosas conocidas, así como un espejo no puede reflejarse a sí mismo”. Pudimos analizar en la tercera parte de este trabajo cómo la lengua árabe imposibilita gramaticalmente erigir y fundar un sujeto auto cognoscente que se posiciona como autor primero de su acción. Es el campo de la posibilidad más que de la actualidad entonces el que emerge como mejor diseñado para ajustarse a las proporciones de la criatura humana. Y además ese sujeto de pensamiento, es sustituible porque “los pensamientos parecen resistir la muerte de los sujetos y existir como posibilidades no específicas de este o de aquel cuerpo,

¹³ Citado por Giorgio Agamben en “Estudio preliminar” de *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo* Bs.As., Adriana Hidalgo editora, 2008, p. 7.

¹⁴ Coccia. ob. cit., p. 225. “Un lugar es algo que posee una cierta potencia (*echei tina dunamin*) ‘una potencia maravillosa’ según los antiguos, explica Aristóteles”.

sino como posibilidad ante cualquier vida humana, ya sea presente, pasada o futura”¹⁵.

El pensamiento realista de Averroes -donde destellan resonancias aristotélicas- muestra, entre otros puntos, un marcado sentido de la especificidad de los discursos religioso y filosófico y una imposibilidad de poseer la verdad enteramente, que solo es poseída por Allah. La revelación coránica en lengua árabe -que instaura el Islam- evidencia rasgos específicos; por ejemplo, mientras en las lenguas grecolatinas la estructura gramatical reconoce una raíz fija en las palabras, en las lenguas semíticas -el árabe y el hebreo- la raíz de cada término es intra-flexionada, se genera así una indeterminación lingüística que repercute en las modalidades del discurso y del pensamiento.

La hermenéutica sacra en la filosofía de Averroes articula religión y filosofía desde un racionalismo que distingue -*avant la lettre*- entre significados y significantes, que además, concibe peculiaridades en el discurso religioso coránico: su carácter performativo y que muestra límites para la tarea interpretativa. Aparece impugnado, de alguna manera, el averroísmo que tantos siglos dificultó un abordaje riguroso y sin prejuicios de la obra de Averroes.

Este trabajo intenta tender puentes, hoy, en el siglo XXI, desde la filosofía medieval árabe de Averroes, entre cuestiones que todavía perviven, entre otras razones porque la revelación coránica fundó la tercera de las religiones Abrahámicas, el Islam, luego del judaísmo y del cristianismo. Nuestro Papa Francisco ha pedido “intensificar el diálogo con el Islam”. Así comprenderemos, en principio, que Islam no significa “sumisión a Dios” sino “dejarse rendir ante Dios”.

.

¹⁵ Coccia, ob. cit., p. 103.

Introducción al problema de la materia según el *Compendio de Metafísica* de Averroes

Jimena Paz Lima
UCA-CONICET, Bs. As.

El cordobés Ibn Rushd, más conocido como Averroes, plantea la cuestión de la materia en relación con el cambio, fundamentalmente, en sus tres *Comentarios a la Metafísica*, a saber, en el *Comentario largo* (1190), en el *Comentario medio* (1174) y en el *Compendio* (1159). En el presente trabajo, nos introduciremos en la cuestión mencionada a partir del análisis del *Compendio de Metafísica*, y lo haremos extensivo también al estudio del *Comentario largo*¹.

1. Materia como ente sustancial y eterno

En el libro primero del *Compendio de Metafísica*, Averroes sostiene lo siguiente:

“la palabra potencia se refiere al modo de ser de una cosa que está en disposición de existir después en acto. Ésta es precisamente la potencia de la que se predica la materia”². “La potencia es una disposición, una **posibilidad** que tiene el ser para poder existir en acto”³.

¹ Si bien cada uno de los tres *Comentarios* fue pensado para un público distinto y corresponde a diferentes etapas de la vida de Averroes, en líneas generales, se podría afirmar que la posición del árabe no varía a lo largo de los tres escritos (cfr. Rafael Ramón Guerrero, “Averroes: el <<Proemio>> de su Comentario al libro lambda de la <<Metafísica>>”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N. 1, 1996: 280-281).

Respecto al *Compendio*, la edición que utilizaremos es: Averroes, *Compendio de Metafísica*, texto árabe con traducción y notas de Carlos Quirós Rodríguez, Madrid, Imprenta de Estandislaio Maestre, 1919; y respecto al *Comentario largo*: *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII. Cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis, et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, Apud Iuntas, 1562.

² Averroes, *Comp. de Metaf.*, Libro Primero, n. 50 [p. 46 de la traducc.].

³ Averroes, *Comp. de Metaf.*, Libro Tercero, n. 11 [p. 137 de la traducc.]. También ver Libro Tercero, n. 9 [p. 134 de la traducc.].

Si la materia, entonces, es aquella potencia que posee un modo de ser que está en disposición de existir después en acto, de alguna manera, la materia **actualmente** se encuentra en **potencia** y **actualmente** posee la **posibilidad** de existir **luego** en *acto*. La potencia, es según Averroes, una posibilidad. Acto y potencia, si bien son opuestos, no pueden ser entendidos uno sin la otra⁴. La materia es potencia, pero **es**. En efecto, según el cordobés, “el ser se divide en potencia y acto”⁵. Un ente, pues, puede **ser**, **existir**, tanto en acto como en potencia, aunque el modo de ser potencial sea de un carácter más imperfecto que el modo de ser actual. Más aún, si como ya dijimos, “la potencia es una posibilidad que tiene el ser para poder existir en acto”, se entiende que el ser en potencia es la posibilidad que posee el ser (la materia) de ser actualizado. Y efectivamente el ser en potencia posee la posibilidad de ser actualizado puesto que ya es un cierto acto: para que la materia, pues, posea la posibilidad de actualizarse, primero debe ser. En este sentido, el español A. Pérez-Estevez⁶ señala el hecho de que, en la formulación averroísta, la materia prima sea informe e indeterminada, pero que **sea** todas esas cosas. En el mundo que vemos, las cosas existen ya determinadas, formadas, de modo que la materia existe únicamente mediante la forma⁷. Sin embargo, la materia primera, en sí misma informe e indeterminada, **es**; y es un ser que posee posibilidad de existir luego en acto. El modo de ser en potencia de la materia es un tipo de ser, tanto como lo es el modo de ser en acto de la forma, ambos **son** modos de ser en los que se divide un ente. La materia prima, pues, existe en sí misma: existe en potencia, pero es.

De esta misma manera, según Averroes,

“la potencia va adherida a la materia y es [como] la sombra de ésta... lo mismo que el acto... es algo que va inherente a la forma y a manera de sombra de ésta”⁸.

⁴ Cfr. Averroes, *Comp. de Metaf.*, Libro Tercero, n. 9 [p. 134 de la traducc]: “la potencia y el acto, a pesar de ser opuestos, son, con todo, relativos, y cada uno de los relativos sólo puede ser concebido mediante la relación que dice al otro”.

⁵ Averroes, *Comp. de Metaf.*, Libro Primero, n. 49 [p. 45 de la traducc].

⁶ Cfr. Antonio Pérez-Estevez, “La materia en Averroes”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N. 15, 1998: 199-218. También ver A. Pérez-Estevez, “Substantiality of prime matter in Averroes”, *The modern schoolman*, vol 78, 2000: 57.

⁷ Cfr. Averroes, *Comp. de Metaf.*, Libro Tercero, n. 19 [p. 144 de la traducc]: “la materia prima no puede existir sino mediante la forma (pues si existiera sin forma se daría el caso de existir lo que no existe)”.

⁸ Averroes, *Comp. de Metaf.*, Libro Tercero, n. 20 [p. 144 de la traducc].

Como vemos, el árabe considera que la potencia se encuentra adherida, unida, a la materia, casi como una sombra de ésta. Ahora bien, esto implica que la materia no es únicamente potencia, sino que más bien es algo, una cosa, que **posee** potencia adherida. La materia, pues, no se define o reduce a la potencia, sino que es un ente que **posee** potencia para actualizarse, un ente que **posee** una *qualitate activa*⁹.

Más aún, el cordobés señala

“otro tanto puede afirmarse de la materia, pues ésta tampoco puede ser engendrada por la causa eficiente”¹⁰.

“Respecto a la materia prima... no está dotada de forma, por lo cual no pueda tener una causa eficiente, ya que ésta da al paciente la forma precisamente”¹¹.

La materia prima es un ente, entonces, indeterminado, informe, carente de forma sustancial. Y si la materia primera carece de forma, sostiene Averroes, carece también de causalidad eficiente ya que éste es el encargado de formar a la materia. Y si la materia carece de causa eficiente, según el filósofo, existe desde siempre, es eterna y no hay momento alguno en el que no existiera¹². La materia primera, pues, es un ente existente en sí mismo, no requiere de la forma para ser y existe desde siempre siendo que no fue causada por ningún agente: la materia prima es eterna, no se genera ni corrompe.

Por esto, según la concepción averroísta, la materia sería considerada como una suerte de sustancia. En efecto:

⁹ Averroes, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII*, Libro VII, p. 181, H: “corpus habens qualitate activa aut potentia, q. agit corpus habens qualitate activam”. También cfr. Pérez-Estevez, “Substantiality of prime matter in Averroes”: 60-64.

¹⁰ Averroes, *Comp. de Metaf.*, Libro Segundo, n. 32 [p. 83 de la traducc].

¹¹ Averroes, *Comp. de Metaf.*, Libro Tercero, n. 73 [pp. 194 y 195 de la traducc].

¹² Cfr. Averroes, *Tahafut al-Tahafut [The incoherence of the incoherence]*, traducc. Simon van den Bergh, 2 vol, Oxford, Trustees of the Gibb Memorial Fund, 1954: 98-99 [citado en Pérez-Estevez, “La materia en Averroes”: 211-214] “the man who assumes that before the existence of the world there was a unique, neverending possibility must accept that the world is eternal”. Según Averroes, no puede darse el caso en el que una posibilidad no llegue a ser en ningún momento, de modo que si existe la posibilidad de que el mundo sea eterno, es porque de hecho lo es.

Ver, también, Pérez-Estevez, “Substantiality of prime matter in Averroes”: 58-59.

“la sustancia es más noble que el accidente... Aquellas cosas de las que se predica la sustancia son de tres modos distintos: uno de ellos es la materia prima, que por sí misma no está ni formada ni es algo en acto...; el segundo modo es la forma, por la cual el individuo se hace esto [específico], el tercero, lo que se hace desde ambos”¹³.

Según Averroes, pues, la materia es una sustancia, una sustancia informe que, si bien no se entiende como actualidad absoluta, se considera una sustancia, tanto como son sustancias los otros dos tipos de entidades. El compuesto de forma y materia es el modo de ser sustancial más perfecto, el segundo es la forma en tanto causa eficiente y formal, y el tercero es la materia prima. Esta última, por tanto, constituye una verdadera sustancia, la cual incluso es más noble que cualquier accidente.

La materia, pues, es entendida por el filósofo cordobés como una entidad existente por sí misma e independiente de la forma, como un ser que posee potencia adherida, aunque no se trate de una sustancia determinada o de un ente completamente actual, sino más bien de una sustancia en/con potencia, de un “ser-en-potencia”¹⁴, de un **ser** que **posee** potencia sin reducirse a ella.

¹³ *Averroes Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Librum Secundum*, Massachusetts, Cambridge, 1953: 130 [citado en Pérez-Estevez, “La materia en Averroes”: 201 y en Pérez-Estevez, “Substantiality of prime matter in Averroes”: 58]: “opinamur quod substantia est nobilior accidente... omnia de quibus dicitur substantia sunt tribus modis: quorum unus est ut sit materia prima, quae per se non est formata neque aliquid per se in actu...; secundus autem est forma per quam individuum fit hoc; tertius est illud quod fit ex istis ambobus”. También ver Averroes, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII*, Libro VII, p. 157, M; p. 158, B; y p. 157, H-I: “et oportet ante distinguere substantiam quoniam substantia dicitur multis modis... Et dicitur tale quoquo modo materia, alio modo forma, tertio modo illud quod est ex eis”. Asimismo, cfr. Averroes, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII*, Libro VII, p. 158, E: “et etiam materia est substantia quoniam si non fuerit substantia, substantia non erit aliud, et si no substantia erit ignorata a nobis”.

¹⁴ Cfr. Pérez-Estevez, “La materia en Averroes”: 200-209 y Gardet, L., *La pensée religieuse d’Avicenne (Ibn Sina)*, Paris, Vrin, 1960: 60.

2. Materia primera y dimensiones cuantitativas

Según el cordobés, la materialidad supone divisibilidad en cantidades¹⁵, siendo la divisibilidad condición para el cambio. Ahora bien, en la materia primera, sostiene Averroes, se encuentran presentes determinadas dimensiones cuantitativas sin las cuales no sería posible la generación y corrupción del compuesto pues la materia, sin tales dimensiones, no podría soportar la futura forma sustancial. Sin embargo, aquellas dimensiones de la materia primera son potenciales o de carácter indefinido:

“las dimensiones existentes en la materia prima... son dimensiones en potencia, porque no están definidas por límites, antes del advenimiento de las formas a los mismos; mas cuando aparecen en los cuerpos las formas, entonces se convierten en dimensiones delimitadas en acto, con arreglo a la cantidad que es propia de tales formas; pues, en efecto, las formas generables y corruptibles tienen una cantidad definida... Estas son las dimensiones de las cuales no puede estar desprovista la materia”¹⁶.

Como vemos, la indeterminación de la materia primera supone que sus dimensiones cuantitativas sean también indefinidas, indeterminadas o potenciales, aunque dimensiones reales. Sin estas dimensiones, la materia no soportaría la forma, no sería divisible y no podría ser sujeto de cambios: ni de generación del compuesto ni de su corrupción. Una vez que la forma sustancial informa a la materia, aquellas dimensiones indefinidas de la materia primera se convierten en dimensiones bien delimitadas, en pesos y tamaños específicos, es decir, en cantidades actuales. Y si bien estas dimensiones se encuentran potencial e indeterminadamente en la materia, gracias a la especificidad de la forma, estas dimensiones son actualizadas y determinadas. Pero las dimensiones potenciales, previamente al advenimiento de la

¹⁵ Cfr., por ejemplo: “el concepto de corporeidad implica la divisibilidad en dimensiones” (Averroes, *Comp. de Metaf.*, Libro Segundo, n. 16 [pp. 67 y 68 de la traducc]; “es de suyo evidente que el número existe en la materia, y que en él existen, la unidad, por razón de la forma, y la multiplicidad, por razón de la materia” (Libro Segundo, n. 63 [p. 110 de la traducc]; “la mutación... no puede existir sino en un ser capaz de división, pues la divisibilidad... se da en el ser, en cuanto está dotado de materia, no en cuanto está dotado de forma” (Libro Segundo, n. 65 [p. 111 de la traducc]).

¹⁶ Averroes, *Comp. de Metaf.*, Libro Segundo, n.º 76 [pp. 121 y 122 de la traducc]. También cfr. Averroes, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII*, Libro VII, p. 153, D-F.

forma sustancial, existen realmente en la materia en tanto constituyen dimensiones propias de la materia y no propias de la forma, pues de lo contrario la materia sería indivisible e invariable¹⁷.

La materia primera, entonces, como toda sustancia, no puede existir sin encontrarse modificada por ningún accidente. La materia en sí misma e independiente de la forma sustancial, posee el accidente de la **cantidad**. Es propio de la materia ser extensa y poseer cantidad, ésta constituye una nota propia de su esencia: jamás podrá existir una materia que no posea cantidad. La materia primera debe poseer ciertas dimensiones para poder recibir a la forma sustancial, de lo contrario no la podría soportar, *conditio* necesaria para el natural desarrollo del cambio sustancial.

Ahora bien, según Averroes,

“la forma de las tres dimensiones indeterminadas es la primera forma que existe en la materia prima”¹⁸.

La cantidad o las dimensiones potenciales que existen en la materia primera antes de la llegada de la forma sustancial, constituyen una *prima forma* presente en la materia. Esta primera formalidad es anterior a la forma sustancial del compuesto, gracias a la cual la materia no es definida como un mero principio o como no-ser, sino más bien como una sustancia con dimensiones y cantidades propia. Asimismo, según Averroes, la forma sustancial del compuesto resulta de una sucesión de formas, iniciada a partir de la forma de dimensiones cuantitativas. Es necesario que

¹⁷ Cfr. Averroes, *Comp. de Metaf.*, Libro Segundo, n. 77 [pp. 122 y 123 de la traducc].

¹⁸ Averroes, *De Substantia Orbis*, Massachusetts, Cambridge, Critical edition of the Hebrew text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman, 1986: 56-57: “inasmuch as the form of the indeterminate three dimensions is the first form residing in prime matter, (one substantial form) comes upon it in succession to another (only) as a result of change - seeing that it is not possible for this quantitatively indeterminate matter to receive two of the four substantial form (simultaneously) in one and the same mode of determinate quantity”. El texto latino se puede consultar en *De Substantia Orbis*, Venetiis, Apud Juntas, 1562-1574, cap. 1, 4 D: “et quia illa forma, scilicet dimensionis non terminatae, existit in prima materia primitus, et succedit sibi in ea, cum impossibile sit hoc subiectum recipere duas earum in eadem parte existens terminatae quantitatis”. Ambas ediciones están tomadas de Pérez-Estevéz, “Substantiality of prime matter in Averroes”: 64-65. También cfr. Averroes, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII*, Libro VII, p. 159, A y C.

se produzca una sucesión de formas dado que una misma materia no puede recibir simultáneamente varias formas. De aquí, entonces, que la forma accidental de la cantidad existente en la materia primera antes del cambio sustancial, se suceda en la forma sustancial del compuesto luego del cambio¹⁹.

3. Materia prima y posibilidades reales

Si existen virtualmente las dimensiones cuantitativas en la materia primera, de alguna manera, existe también virtualmente la forma sustancial que luego la informará actualmente²⁰. Esto implica que la forma sustancial ya existe en la materia primera, pero de manera virtual, lo cual se explica de la siguiente manera:

En la materia prima existe la potencialidad de recibir múltiples formas sustanciales, pero esa potencialidad se traduce en el pensamiento averroísta en términos de **posibilidades reales**. En efecto, “que sea sujeto (*subiectum*) de posibilidad, cosa que recibe posibilidad, esa es la materia”²¹. La materia posee múltiples posibilidades reales de convertirse en múltiples compuestos. Pero la materia no es entendida únicamente como potencia para la forma, sino más bien como ente que posee en sí mismo las reales posibilidades de convertirse, en un futuro, en distintos otros seres. Y esas reales posibilidades suponen la existencia en la materia de aquellas futuras formas, pero se trata de una existencia potencial, virtual. Las formas sustanciales se encuentran virtualmente en la materia primera, es decir, en las posibilidades reales de la materia prima. Pero dichas formas, aunque potenciales, existen realmente allí, y por esto la denominación: **posibilidades reales**.

Por otra parte, tal como se explicó anteriormente, si la materia no es entendida únicamente como potencia sino más bien como sustancia que posee potencia adherida, se podría decir que la materia tiene disposiciones, o más bien **relaciones** para con las futuras formas sustanciales: se podría decir, pues, que la materia posee ciertas **relaciones** con aquellas posibilidades reales adheridas. De modo que la

¹⁹ Cfr. Averroes, *De Substantia Orbis* (ed. Cambridge): 56-57. También ver Pérez-Estevez, “Substantiality of prime matter in Averroes”: 64- 65.

²⁰ Cf. Pérez-Estevez, “La materia en Averroes”: 202.

²¹ Averroes, *Desotruccio destructionum philosophiae Algazalis in the Latin version of Calo Calonymus*, Milwaukee, Edited by H. Zedler, 1961: 124-125 [citado en Pérez-Estevez, “La materia en Averroes”: 206]: “quod sit subiectum possibilitatis res recipiens possibilitatem; et est materia”.

materia, como sustancia, además del accidente de la **cantidad**, posee el accidente de la **relación**²².

Asimismo, esto demuestra que la materia no se reduce a su potencialidad ni se define únicamente por su **relación** con la forma sustancial, así como una sustancia no se reduce a ninguno de sus accidentes. La materia prima, pues, es una sustancia **con** potencia para la forma o **con** posibilidades reales de convertirse en éste o aquél compuesto, pero lejos está de reducirse a éstas. La potencialidad no forma parte de la esencia o definición de la materia, pues si lo hiciera, una vez que la materia fuera actualizada ésta se corrompería en la generación del compuesto. La materia primera se define como una sustancia que **posee** ciertas posibilidades reales, no reduciéndose, entonces, a su potencialidad ni a su privación²³.

De esta misma manera, Averroes sostiene que si algo es posible, es real en primer lugar, o al menos es sostenido en/por algo real²⁴. De modo que la materia es, de alguna manera, un ser actual, real, que posee diversas posibilidades (también reales) de convertirse en determinados compuestos. Más aún, el árabe sostiene que el acto, lo real, es anterior a la potencia o a la posibilidad:

“decimos, pues, que la posterioridad en tiempo de la potencia con respecto al acto se evidencia, además, por la razón de la imposibilidad de que la potencia esté desprovista de acto, según ha sido demostrado respecto a la materia prima. Además, muchas cosas tienen potencia para [convertirse en] otras, en cuanto que tienen algún acto de aquello para lo que están en potencia; así, por

²² Cfr. Pérez-Estevez, “La materia en Averroes”: 208 y Pérez-Estevez, “Substantiality of prime matter in Averroes”: 61.

²³ Cfr. *Averrois Commentarium in Aristotelem, in Librum primum Physicorum*, Venetiis, Editio Iuntina, 1550, t. 70, fol. 41r, E-F: “non quod potentia eius est in substantia, ita quod sit pars definitionis: quamvis si potentia esset in substantia eius tunc esse eius destrueretur ablatione potentiae... et universaliter, si potentia esset in substantia eius tunc substantia eius corrumpetur apud generationem et esset in praedicamento ad aliquid, non in praedicamento substantiae. Ex his igitur patet quod subjectum est substantia non potentia, neque privatio” (texto citado en Pérez-Estevez, “Substantiality of prime matter in Averroes”: 61-62). También ver: Pérez-Estevez, “Substantiality of prime matter in Averroes”: 60-62.

²⁴ Cfr. Averroes, *Comp. de Metaf.*, Libro Tercero, n. 9 [p. 134 de la traducc].

ejemplo, el discípulo, que es docto en potencia llega al último grado de ciencia, en cuanto que en él hay alguna ciencia”²⁵.

Como vemos, el acto es anterior a la potencia, tanto en el sentido temporal como causal, lo cual se demuestra fundamentalmente en la materia prima, que primero debe ser una realidad actualizada para luego poseer posibilidades o potencialidades. Además, aquellas posibilidades presentes en la materia de transformarse en tales o cuales compuestos, aquellas formas sustanciales existentes en la materia, no sólo deben existir en potencia -como dijimos anteriormente-, sino también en acto. En este sentido, Averroes utiliza el ejemplo del aprendiz y la ciencia: para que un discípulo llegue a ser docto en cierta ciencia, debe primero poseer algo de esa ciencia en él: el docto posee la potencialidad para la ciencia, porque primero él existe en acto, y porque primero existe actualmente en él algo de aquella ciencia. Y esto mismo ocurre con la materia prima, que posee potencia porque primero es un cierto acto, y posee posibilidades de convertirse en tal o cual compuesto porque primero, algo de aquellas futuras formas sustanciales existe en acto en la materia. De

²⁵ Averroes, *Comp. de Metaf.*, Libro Tercero, n. 26 [p. 150 de la traducc]. En efecto, Averroes sostiene la anterioridad del acto respecto a la potencia, no sólo en el caso de la materia, sino en la totalidad de los casos, y tanto en el sentido temporal como en el causal: “conviene ahora que estudiemos, con respecto a los dos, cuál es anterior a cuál; es decir, si la potencia es anterior al acto o el acto anterior a la potencia. Hemos dicho anteriormente que la palabra anterior tiene varias acepciones, entre otras, anterior por razón del tiempo y anterior por razón de causalidad... Decimos, pues, que los más eximios, por no decir todos los filósofos antiguos anteriores a Aristóteles, creían que la potencia es anterior al acto en tiempo y en causalidad; de aquí que algunos creyeran en la existencia del caos y en la de átomos infinitos, y otros afirmaran la existencia de un movimiento desordenado. La razón que les condujo a estas conclusiones, debe atribuirse a que no conocían más principio que el material; eso, además de que, al parecer, habiendo visto que las potencias de las cosas particulares eran anteriores a éstas, desde los dos puntos de vista, a saber, del tiempo y de la causalidad, sacaron una consecuencia universal aplicable a las demás partes del mundo” (Averroes, *Comp. de Metaf.*, Libro Tercero, n. 21 [p. 146 de la traducc]).

“Pero sometidos ambos a un verdadero examen y estudiados desde el punto de vista de sus naturalezas [respectivas], se ve que el acto es anterior a la potencia, bajo esos dos aspectos [de tiempo y causalidad]... El acto es anterior a la potencia, por razón de la causalidad y por razón del tiempo” (*Comp. de Metaf.*, Libro Tercero, n. 22 [pp. 146 y 147 de la traducc]). “De lo expuesto se deduce que el acto es anterior a la potencia, en cuanto que es causa eficiente y final [de la misma]” (Libro Tercero, n.º 23 [p. 148 de la traducc]). Y en este sentido, se comprende que, según Averroes, la forma sea anterior a la materia: “forma est prior materia” (*Aristotelis Metaphysicorum libri XIII*, Libro VII, p. 158, A).

modo que las formas sustanciales no sólo existen potencialmente en la materia primera, como explicamos antes, sino que además algo de aquellas formas existe actualmente en la misma.

No obstante, el hecho de que algo de las futuras formas sustanciales se encuentre en acto en la materia primera, no debe entenderse como si ésta fuera una suerte de depósito en el que yacen las posibles formas sustanciales. El pensamiento averroísta se centra en una materia dinámica, no en una materia estática. Si bien, según Averroes, la materia es eterna, esto no significa que ésta desde siempre guarde en sí la totalidad de las posibles formas en las que se irá convirtiendo a lo largo del tiempo. La materia prima no es un cementerio de formas, más bien se encuentra en continua evolución, en continua recepción de formas, que se originan en el entendimiento agente y que son impresas en la materia por las esferas celestes. En efecto,

“la evolución de la materia misma que cambia de acuerdo a la forma que vaya a recibir es el producto de las esferas celestes y del entendimiento agente”²⁶.

Ahora bien, de esto se deducen dos cuestiones: por un lado, las formas sustanciales o posibilidades reales no existen eternamente en la materia, más bien la materia se encuentra en continua recepción de formas distintas, en evolución permanente gracias al *dator formarum*. Por otro lado, las posibles formas no provienen desde dentro de la materia, sino desde fuera de ella; la materia no se determina a sí misma, sino que es determinada por otro.

4. Consideraciones finales

La materia primera, según el filósofo cordobés, constituye una auténtica sustancia, existe por sí misma y no requiere de la forma para ser; más aún, la materia es una sustancia eterna dado que carece de causalidad eficiente. Asimismo, según Averroes, la materia primera posee ciertas dimensiones cuantitativas indeterminadas sin las cuales no sería posible la generación y corrupción del compuesto. Las dimensiones indeterminadas constituyen la primera forma existente en la materia,

²⁶ Pérez-Estevez, “La materia en Averroes”: 214. También ver Averroes, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII*, Libro VII, p. 181, B.

dimensiones que serán determinadas con el advenimiento de la forma sustancial a la materia.

Además del accidente de la **cantidad**, existe en la sustancia de la materia prima el accidente de la **relación**. Esto implica que en la materia, antes de la llegada de la forma sustancial y además de la forma de la cantidad, existen ciertas relaciones, posibilidades reales o formas sustanciales virtuales. Estas formas indican las posibilidades que posee la materia de convertirse en éste o aquél compuesto, justificando, así, la regularidad de todo cambio sustancial. La potencia existe en la materia como sombra o adhesión, de modo que la materia no se define o reduce a su potencia. La potencialidad no entra en la definición o esencia de la materia, puesto que en ese caso la materia se corrompería cada vez que fuera actualizada por la forma sustancial.

Finalmente, la forma sustancial del compuesto resulta de una sucesión de formas iniciadas en la forma de la cantidad. Sería imposible, en efecto, que en una misma materia existieran simultáneamente múltiples formas sustanciales actuales. Materia y forma, sostiene el árabe, conforman una verdadera unidad sustancial: la materia, al encontrarse en el compuesto, no se comporta como sustancia, sino como mera potencia, y la actualidad del compuesto está dada por la forma sustancial.

A problemática da pobreza em São Boaventura de Bagnoregio (+ - 1217/1221- 1274): uma análise da *Apologia pauperum*

Armênia Maria de Souza
Universidade Federal De Goiás

Aspectos introdutórios

O período em que Boaventura de Bagnoregio viveu, foi sem dúvida um dos momentos mais emblemáticos da História do Ocidente, época de sensíveis mudanças em todos os aspectos, especialmente no religioso e intelectual. A cidade apresentou-se por excelência como o palco de diversos acontecimentos, mas não podemos nos esquecer de que ainda havia nas sociedades medievais uma relação íntima com o campo. A despeito deste vínculo, o espaço urbano consistia o *locus* onde veiculavam todos os tipos de ideias. Diferentemente da vida rural, lá se desenvolviam as atividades dos teólogos, dos juristas, dos médicos, dos banqueiros, dos comerciantes, dentre outros, o que possibilitou a criação de uma atmosfera rica e repleta de transformações. Para Jacques Rossiaud, o ambiente urbano tornou-se “[...] sede de uma humanidade muito especial, condenada por uns e elogiada por outros”¹.

O tempo das inovações aparece com muito mais força no meio urbano, todavia as novidades nem sempre eram aceitas de imediato, muitos viam a mudança ora como representação da desordem, ora como “progresso”, avanço entendido como algo negativo. Desta forma, a cidade, na realidade nem sempre correspondeu aos padrões idealizados por quem a projetou². Foi neste espaço de constante dinamização que a Ordem Franciscana gestou-se. O ambiente urbano apresentou-se um campo fértil à recepção de ideias dos mais diferenciados matizes, neste ambiente Francisco de Assis (1181/82 - 1226) iniciou o seu movimento de pregação entre 1208 ou 1209.

¹ Jacques Rossiaud, “O cidadão e a vida na cidade”, in Jacques Le Goff, *O homem medieval*. Lisboa, Presença, 1989, p. 99.

² Giulio Carlo Argan, *História da Arte como História da Cidade*, S. Paulo, Martins Fontes, 1995, p.75

Neste sentido não podemos entender Boaventura sem atentar-nos a figura de S. Francisco. Este nasceu em Assis e recebeu o nome de Francesco Giovanni Bernadone. O *poverello* – como será chamado posteriormente – e seus seguidores protagonizaram um contexto de grandes mutações na sociedade italiana e num plano maior, a europeia. Francisco foi uma personagem reveladora das grandes tensões de seu tempo.

O *Poverello* como sujeito histórico carregava consigo um imaginário místico e teleológico, todavia não deixou de se aproximar do homem e via nele a concretização da ação de Deus, princípio e fim de todas as coisas. Francisco – e depois Boaventura – concebia que o caminho para alcançar a graça divina começava primeiro pelo serviço ao próximo e pela prática da caridade, o que implicava na aceitação e acolhimento do sofrimento alheio como próprio, o que proporcionava ao cristão a prática da assistência e da humildade.

É justamente próximo à população urbana da qual faziam parte elementos marginais que viviam no limite entre a pobreza, a miséria e o crime que encontramos o *Poverello* de Assis e mais tarde Boaventura de Bagnoregio. Para Goitia, a cidade medieval estava próxima de um processo moral por causa de sua grande dependência das ações humanas.³ A cidade refletia a realidade imaginária vigente nos elementos que a habitavam, pois era a expressão da alma coletiva, o que pode explicar o apego ao conceito de *Jerusalém celeste* por parte dos homens e mulheres do medievo.

Neste ambiente, os ideais propagados pelos franciscanos se difundiram por vários lugares da Europa, por responderem aos anseios espirituais das pessoas, não importando sua categoria social. O *Poverello* soube compreender as necessidades humanas, e não deixou de viver os conflitos de seu tempo pondo em prática uma espiritualidade que atendia às aspirações daqueles que sofriam com a miséria, as fomes e as doenças⁴.

³ Fernando Chueca Goitia, *Breve história do urbanismo*, 4. ed. Lisboa, Editorial Presença, 1996, p.10.

⁴ João Bosco F. Brandão, *Os franciscanos e o poder régio em Portugal no século XV: a oficialização da assistência no reinado de D. João II (1438-1445)*, 2013. 160 f. Dissertação (de Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História - UFG, Universidade Federal de Goiás, 2013, p. 25.

Desta forma, abraçar os ideais de Francisco significava muito mais que viver em estado de privação, significava adequar-se ao *carisma franciscano*, que consistia no amor fraterno, e na obediência à Igreja. Frades como Boaventura procuraram viver conforme os valores contidos nos *Evangelhos*, seguindo os preceitos estipulados pelo *Poverello* de Assis, como a renúncia aos bens materiais, a prática cotidiana da penitência, a vida em comunhão com os irmãos, a assistência aos pobres e necessitados, e acima de tudo, o amor à “irmã pobreza”⁵.

Sendo assim, cabe-nos perguntar: Qual era a concepção de pobreza para Boaventura de Bagnoregio? Ao defender o ideal de uma vida pobre, estaria ele tentando proteger a pureza da regra franciscana? Se pensarmos do ponto de vista de uma identidade e de uma ética franciscanas, havemos de nos perguntar que tipo de memória identitária da Ordem Boaventura queria resguardar? Com que olhar viu os problemas surgidos no seio da Ordem? Tentaremos, neste trabalho responder a estas questões.

Como frade menor e depois Ministro Geral da Ordem, entendemos que Boaventura concebia os votos perpétuos, de pobreza, castidade e obediência, como elementos indissociáveis da vida franciscana. Estas virtudes foram muito apreciadas por Francisco e entre os franciscanos mais aguerridos à vivência na pobreza. Dessa forma, as reverberações do autor na *Apologia Pauperum* versavam de modo especial sobre a *pobreza de Cristo e dos Apóstolos* e traziam consigo vários aspectos concernentes ao modelo de vida religiosa almejado por ele – na condição de franciscano e no encargo de Ministro Geral – para os confrades da Ordem, a partir do exemplo do *Poverello*⁶.

Boaventura e a Universidade de Paris

Como professor universitário em Paris, Boaventura viveu num ambiente repleto de disputas em torno do conhecimento. De acordo com Terezinha Oliveira, o mestre franciscano foi partícipe de um dos debates mais acalorados a respeito do intelecto humano juntamente com Tomás de Aquino (1225-1274) e Siger de Brabante (1240-

⁵ Cf. Cibele Carvalho, *As hagiografias franciscanas (séc. XIII): uma reconstrução do conceito de pobreza*. 167 f. 2011. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, 2011.

⁶ Cf. Armênia Maria de Souza, “A concepção de pobreza franciscana segundo Álvaro Pais (1270-1349)” *OPISIS*, Catalão, v. 10, n. 2, jul-dez/ 2010: 120-140; p. 122.

1285)⁷. Desta forma é preciso situar o mundo universitário ao qual Bonaregio pertencia.

A primeira metade do século XIII mostrou-se um dos períodos mais ricos, não só em relação ao crescimento das cidades e aumento populacional e de atividades comerciais, mas, especialmente ao desenvolvimento das universidades, marcando, de acordo com Terezinha Oliveira e Solange Perin⁸, a proximidade entre os indivíduos e o conhecimento científico. Foi um momento profícuo dentre outros aspectos para a economia, a educação e a política. Houve uma ebulição de acontecimentos, pois a vida urbana foi ganhando cada vez mais destaque em relação ao campo.

De acordo com Jacques Verger⁹, a cidade tornou-se o lugar por excelência da divisão do trabalho, o surgimento dos ofícios, comerciais ou artesanais e a vinculação profissional trazia ao indivíduo certa consciência de si. A cidade representava igualmente a liberdade, daí ocorrer um inchaço populacional em muitas delas. Pois os sujeitos que ali se estabeleciam procuravam trazer às *urbes* uma liberdade cada vez maior dos laços senhoriais, criando estatutos próprios em busca de autonomia, afiançando a seus habitantes, garantias no campo jurídico, civil e militar. De acordo com Jacques Le Goff¹⁰, o intelectual da Idade Média nasceu juntamente com as cidades. Foi a partir do desenvolvimento, ligado aos diversos ofícios que ali se consolidaram (como o comércio e o artesanato), que os homens do saber apareceram, como corporação de ofício.

No caso de Paris, as fontes ensejam não só os conflitos entre o ensino tradicional da cidade italiana de Bolonha e o ensino de Teologia parisiense, mas também a incógnita que aquela cidade representava para os que para lá se dirigiam¹¹. Paris era

⁷ Terezinha Oliveira, *Ensino e debate na Universidade parisiense do séc. XIII: Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio*, Maringá-PR: EdUEM, 2012.

⁸ Conceição Solange Bution Perin; Terezinha Oliveira, “São Boaventura e o estudo da geometria na Universidade de Paris” *Roteiro*, Joaçaba, v. 33, n. 2, jul./dez. 2008: 181-200p.184.

⁹ Cf. Jacques Verger, *As universidades na Idade Média*, S. Paulo, UNESP, 1990, pp. 27-28.

¹⁰ Cf. Jacques Le Goff, *Os intelectuais da Idade Média*, 4. ed. São Paulo, Brasiliense, 1995, p. 61.

¹¹ Paris no século XIV era a maior cidade da Cristandade setentrional, e que esta deve ter atingido cerca de 80 mil habitantes, o que para a época representava um grande contingente populacional. Cf. Jacques Le Goff, Jacques. *Por amor às cidades...*, ob. cit., 1998.

identificada como *símbolo do extraordinário*. No entanto, há que considerar que as *urbes* foram um polo de atração e ao mesmo tempo de repulsa, notadamente aos olhos de religiosos como Boaventura, devido ao fato de que muitos eclesiásticos que para lá se encaminhavam com o fito de estudar, ao invés de fazê-lo, gastavam o tempo e o dinheiro das Ordens – incluindo os franciscanos – nos divertimentos que a cidade oferecia (prostíbulos, hospedarias). Paris representava a cidade do ócio e dos prazeres, concebida como a Babilônia, cidade símbolo do pecado.

Participe deste contexto, na condição de um dos mais eminentes docentes da Universidade de Paris, o franciscano de Bagnoregio não via com bons olhos as transformações de seu tempo, defendeu os ideais do que ele concebia ser a verdadeira Teologia, contradizendo aqueles que buscavam a divisão entre a Ciência Divina e a Filosofia. Suas discussões fundamentavam-se na indissociabilidade entre as duas ciências, pois concebia que os ensinamentos divinos estavam contidos nas *Sagradas Escrituras*, e desta forma a reflexão (Filosofia) acerca das coisas terrenas, se daria por meio da Teologia, assim, a Filosofia só teria validade caso fosse clarificada pela luz divina da *Palavra*¹².

Conforme o pensamento Boaventuriano, em Deus continha-se a explicação para todas as coisas, inclusive para os questionamentos mais introspectivos do ser humano. O mestre parisense defendia a tese da Criação humana, pela qual os homens retornavam, após a morte, ao Criador, ou seja, à sua origem espiritual. Todavia, para se chegar ao paraíso era primordial que homens e mulheres tivessem realizado uma caminhada terrena baseada nos valores morais e intelectuais.¹³

Boaventura e a controvérsia em torno à Pobreza de Cristo e dos Apóstolos

Os acontecimentos ocorridos no seio da *Ordem* na segunda metade do século XIII derivaram, conforme Ana Paula Magalhães, “[...] da dinâmica interna de desenvolvimento da própria Ordem”.¹⁴ A esta situação, Nachman Falbel ressalta

¹² Conceição Solange Bution Perin; Terezinha Oliveira, *São Boaventura...*, *ob. cit.*, 2008, p.184.

¹³ Perin; Oliveira. *São Boaventura...*, *ob. cit.*

¹⁴ Ana Paula Tavares Magalhães, “A Teologia de Boaventura e a construção da discussão sobre a pobreza na Universidade Medieval” VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais, ANAIS... Maringá-PR, 2009: 01-17. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/jeam/anaais/2009/pdf/42.pdf>. Acesso em: abr. 2012.

que no momento em que a comunidade franciscana restringia-se a um número menor de seguidores, ela ainda podia ser regida por “[...] uma disciplina natural emanada da personalidade extraordinária de seu fundador e inspirador”¹⁵.

Com um menor número de pessoas era possível dar continuidade aos princípios geradores do movimento. O que foi sendo cada vez difícil diante do crescimento da comunidade Franciscana, ocasionando o consequente enfraquecimento dos ideais primeiros que a moveram, a partir daquele momento, como adverte Falbel, houve a necessidade de se estabelecer um “[...] quadro orgânico, com um poder centralizador que acabou exigindo de si mesmo estabilidade e fixação. A supervisão, difícil na geografia medieval, passou a ser um instrumento de imposição do poder central”¹⁶.

Esta institucionalização causada pelo processo de crescimento desordenado da *Ordem* originou a problemática da riqueza em contraposição ao estilo de vida pobre almejado pelo *Poverello* e por frades como Boaventura. Visto que, a riqueza provinda das doações e das esmolas –concebidas pelos homens e mulheres do medievo como uma forma de se alcançar a salvação eterna–, acabaram, a partir daquele momento por trazer dificuldades em restringir aos frades o recebimento de doações de bens móveis e imóveis, infligindo-lhes não muitas vezes, um espírito de total desprendimento dos bens materiais, prática cada vez mais rara entre os membros da Ordem¹⁷.

Desta forma, homens como Boaventura exigiam que os frades se desfizessem das riquezas mundanas em prol da pobreza absoluta. Este estado de exigência gerou uma série de problemáticas no interior da Ordem, conflitos intestinos que mudaram o rumo do movimento iniciado por Francisco. Um aspecto deste processo deu-se pela interpretação da *Regra* entre os frades, muitos deles viam como exagero as exigências do fundador no que se referia ao viver pobre, não possuir bens móveis e imóveis, ou as restrições a adentrarem nas universidades. A par dos problemas vividos pelos membros da Ordem, a qual se ramificava e atraía cada vez mais adeptos, ocorreu algum tempo após da morte de Francisco, a irreversível cisão da

¹⁵ Nachman Fabel, *Os Espirituais Franciscanos*, São Paulo, Perspectiva, FAPESP, Editora da Universidade de São Paulo, 1995, p. 195.

¹⁶ Nachman Fabel, *Os Espirituais...*, ob.cit., 1995, p. 195.

¹⁷ Cf. Ana Paula Tavares Magalhães, *A Teologia de Boaventura...*, ob. cit.

Ordem, de um lado aqueles que defendiam o estilo de vida pobre, os *espirituais*¹⁸ e de outro os que possuíam uma postura menos austera referente à *pobreza*, os de *comunidade*.

A esse respeito, no capítulo sétimo de *Apologia pauperum*, Boaventura refletiu sobre avareza, um pecado que além de ser mortal, era intrínseco à soberba, raiz de muitos males, inclusive entre os frades franciscanos que se deixavam possuir pelo “[...] afecto de la avaricia y la seductora posesión de los bienes terrenos [...]”¹⁹. Neste pequeno excerto podemos compreender a crítica do franciscano de Bagnoregio a seus confrades de *Ordem*, que a seu ver estavam vivendo em contraposição ao desprendimento dos bens materiais.

O conceito de Pobreza franciscana exposto na Primeira Regra de 1221, caracterizava-se pela recusa de toda forma de apropriação, já que esta implicava uma negação em compartilhar e expunha o homem aos pecados da avareza e da ira. Do conjunto de proibições o *Poverello* de Assis execrou especialmente o dinheiro, concebido por ele como raiz de discordias, promotor da inveja e do ódio. Após sua conversão Francisco procurou viver irrestritamente dentro do que propõe a passagem do Evangelho de São Mateus “[...] As raposas têm suas tocas e as aves do céu têm seus ninhos, mas o Filho do homem não tem onde repousar a cabeça”²⁰.

Boaventura, a exemplo de Francisco, defendia o *usus pauper* dos bens materiais. A esse respeito, ao comentar o diálogo de São Jerônimo (347-420) com Demetriades²¹ acerca do apego à matéria, defendeu a tese de que as coisas em geral possuíam duas instâncias, uma, o domínio e a outra, o uso. Para ele o uso estava

¹⁸ “Ao contrário, não se pode esperar encontrar ali detalhes que poderiam apoiar as pretensões dos adversários de Elias, daqueles zelantes indóceis que já ostentavam com orgulho o título de Companheiros do Santo e procuravam constituir, na Ordem, uma espécie de aristocracia espiritual”. Cf. Jean Paul Sabatier, *Vida de São Francisco de Assis*, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2006, p. 57.

¹⁹ Boaventura, S. *Apologia de los pobres...*, ob. cit., cap. 7, par. 3, p. 491.

²⁰ Cf. Mt 8, 20 In: *Bíblia de Jerysakém*. 4. ed. S. Paulo: Paulus, 2002.

²¹ São Jerônimo propôs a Demetriades uma série de ensinamentos para bem viver na virgindade e contemplação ao Senhor, propondo-lhe uma jornada cotidiana baseada na oração e no trabalho. Para maiores informações cf. Paola Moschetti, *El Ordo Virginum: germen de vida cristiana*, Salamanca, Editorial Trinitario, 2007.

necessariamente ligado à vida, “[...] es propio de la pobreza evangélica dejar las posesiones terrenas en cuanto al domínio y propiedad [...]”.²²

Para Boaventura a *pobreza evangélica* consistia a essência da *Ordem*. E para defendê-la, ao que nos parece, este austero franciscano lançou mão de atitudes extremas em defesa da Regra e da coesão interna da Comunidade franciscana em torno do objetivo de seu fundador. Como exemplo, não nos esqueçamos de no Capítulo Geral de 1266 –já na condição de Ministro Geral–, ordenou que todas as hagiografias anteriores a sua fossem destruídas. Os objetivos para esta medida, ele os registrou na *Legenda Maior*²³:

“Desejando ter plena certeza da verdade de sua vida e uma visão bem clara a respeito dela, antes de deixá-la por escrito à posteridade, dirigi-me à terra natal e aos lugares em que ele viveu e morreu. Pude aí encontrar-me com alguns de seus amigos mais achegados que ainda viviam e entrevistá-los demoradamente, sobretudo aqueles que tiveram experiência de primeira mão de sua santidade e que procuraram imita-lo. Na descrição, porém, daquilo que Deus se dignou realizar por meio de seu servo, resolvi evitar o estilo literário afetado, pois ao leitor devoto aproveita mais a palavra simples do que a eloquência rebuscada. A história nem sempre segue a ordem cronológica dos fatos. A fim de evitar confusão, preferi ser mais sistemático. Por isso, ora agrupei acontecimentos que se deram em tempos diferentes, mas se referiam a assuntos semelhantes, ora separei outros que ocorreram ao mesmo tempo, mas se referiam a assuntos diferentes”²⁴.

Diante das palavras do mestre franciscano, nos perguntamos que razões o levaram a condenar as hagiografias anteriores e eleger a sua narrativa como a memória oficial de Francisco? Um primeiro aspecto em seu texto, nos leva a pensar que ele realmente cria que podia realizar uma hagiografia por meio dos testemunhos

²² S. Boaventura, *Apología de los pobres*, in Biblioteca de autores cristianos. *Obras de San Buenaventura*, Madrid, La Editorial Catolica, 1949, p. 493.

²³ A *Legenda Maior* é um texto hagiográfico anterior ao *Apologia pauperum* que foi escrito em 1266.

²⁴ S. Boaventura, *Legenda Maior*, in Ildefonso Silveira, Orlando dos Reis (Org.), *São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis; crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscanos*, 6. ed. Petrópolis, Vozes, 1991, Prólogo, par. 4, p. 463.

recolhidos dos conhecidos de Francisco nos lugares onde esteve. Não podemos dizer com clareza se Boaventura realmente percorreu o mesmo trajeto que Francisco ou se colheu *in loco* as informações para a composição de sua obra, mas segundo a narrativa do autor: “Pude aí encontrar-me con alguns amigos mais achegados que ainda viviam [...]”²⁵.

Na *Apologia Pauperum*, a intenção preclara de Boaventura, como ele mesmo ressaltou na conclusão de sua obra consistia em:

“Hemos dicho estas cosas no porque recomendemos la desenfrenada multitud de mendigos o porque queiramos aprobar como perfecta toda forma de mendicación, seno para recomendar solo aquella que lleva anejo el estudio de la sabiduría septiforme o el trabajo manual con la profesión y observancia de la pobreza evangélica y exercicio de la perfecta virtud”²⁶.

No referido excerto podemos depreender a concepção de pobreza para franciscano de Bagnoregio e o intuito em escrever essa obra sete anos antes de sua morte. Entendemos que o tipo de pobreza almejado pelo autor não consistia somente em fazer com que os fieis vivessem em privação. Ele não era um homem estulto, ao contrário, sabia das necessidades materiais do ser humano, como veremos mais adiante. Logo, acreditamos que sua proposta de observância da *pobreza evangélica* e do exercício da perfeição destinava-se aos *menores*. Pois estes haviam sido chamados a viver neste estado de perfeição. Defendemos diante do que nos mostram as fontes que Boaventura atribuía aos *menoritas* uma missão divina, colocando-os num patamar mais elevado do que os de outras ordens religiosas. Além do mais, parte de sua missão consistia em cuidar e guiar os fieis à beatitude eterna. Desta forma a *pobreza* em sua essência não podia ser praticada por todos. Posto que nem todos se encontrassem espiritualmente preparados para viver a pobreza voluntária.

Para Boaventura a pobreza voluntária, era o resultado da adesão do religioso a um estilo de vida pobre e austero. Acreditava que a pobreza era “[...] *origen de todo los bienes espirituales y consiste en despreciar la abundancia ya amar la penúria*”.

²⁷ Para Nachman Falbel, o franciscano de Bagnoregio aconselhava aos frades

²⁵ S. Boaventura, *Legenda Maior*. ob. cit..., Prólogo, par. 4, p. 463.

²⁶ S. Boaventura, *Apologia de los pobres*. ob. cit., cap. 12, par. 41, p. 707.

²⁷ S. Boaventura, *Apologia de los pobres*. ob. cit., cap. 12, par. 40, p. 707.

menores atuarem nas cidades e não no campo. Atitude que se justificava por três razões:

“a) pelos edifícios que, estando próximos, facilitam o acesso dos frades a quem os queira procurar, seja para penitência, conselho ou outra razão qualquer; b) pela facilidade de viver, bem maior do que em lugares ermos; c) pela segurança dos objetos, livros, cálices, vestes e os demais, que ficam ameaçados em lugares mais afastados”²⁸.

Acerca da pobreza voluntária, a tese do Ministro Geral da Ordem era a de que este modo de vida partia da prática de uma virtude capaz de abster-se dos domínios temporais e ao mesmo tempo “[...] *sin poseer nada próprio, se sustenta de lo que nos es suyo*.”²⁹ Esta capacidade de mendicância espontânea – cerne da espiritualidade franciscana –, como afirmamos, aos olhos de Boaventura implicava um grande esforço, pois exigia do exercitante o ato de humilhar-se cotidianamente e de bom grado diante da maioria pobre das cidades. Aliás, um aspecto que Francisco levou ao extremo e para o qual nem todos estavam preparados ou dispostos a praticar. Pois este modo de vida consistia em sustentar-se “[...] *de lo no suyo*, es decir, *de lo non próprio*, sino ajeno, ofrecido, sin embargo, piadosa e justamente por otros para su sustento”³⁰.

A esse repeito, podemos refletir sobre outra face da mendicância, que era a de fazer com que o outro tivesse a oportunidade de realizar atos de caridade, pois fazia parte do dever do cristão praticá-la de boa vontade. Os *menores* viam na caridade uma forma de alcançar a salvação. Desta forma, o humilhar-se pela mendicância e o repartir aquilo que se recebia em doação podia ser considerado uma forma de mediação destes religiosos entre o sagrado e o profano.

Ressaltamos que a prática da caridade era algo necessário aos cristãos, embora a pobreza fosse uma constante nas sociedades humanas, acabou por tornar-se mais um elemento para o aprendizado da filantropia cristã, pois tanto os mais abastados quanto os membros de outros extratos sociais viam-na como forma de alcançarem a recompensa eterna. Desta forma, a indigência ganhou um caráter de funcionalidade

²⁸ Nachman Fabel, *Os Espirituais Franciscanos*, São Paulo, Perspectiva, FAPESP, Editora da Universidade de São Paulo, 1995, p. 100.

²⁹ S. Boaventura, *Apologia de los pobres*. ob. cit., cap. 17, par. 4, p. 493.

³⁰ S. Boaventura, *Apologia de los pobres*. ob. cit., cap. 17, par. 4, p. 493.

social, uma vez que possibilitava o exercício de outras duas virtudes teológicas: a fé e a esperança³¹.

Grande parte dos *menores* apresentou desde a fundação da *Ordem*, uma predisposição de se aproximar do *homem* concebendo-o como a concretização de seu núcleo de ação terrena. Deus consistia o início e o fim de todas as coisas, e o caminho para ele se achava na entrega ao próximo, na caridade externada na radical aceitação do sofrimento físico causado pelo frio, pela fome e demais intempéries a que humanidade era suscetível, processo que visava ao amadurecimento espiritual do indivíduo proporcionado pela prática da assistência, da humildade e do amor aos pobres e necessitados de todo a ordem.

Todavia, não podemos ser ingênuos a ponto de não enxergarmos que este estilo de vida desagradava a muitos, não só dentro da Ordem como fora dela. Cremos que para compreender o pensamento de Boaventura acerca da pobreza faz-se necessário nos reportarmos ao significado da verdadeira alegria para Francisco. Um dos fragmentos da obra franciscana que mais expressam o valor dado à pobreza pelo *Poverello*, o *De vera letitiae*³². Neste documento, Francisco solicitou a frei Leão que escrevesse o que ele lhe ditasse acerca de suas reflexões sobre a verdadeira alegria. A citação a seguir por si só explica o contexto conturbado em que o movimento se encontrava ainda em vida de Francisco, por causa da acumulação de bens e do aumento de seus seguidores e do que queremos trazer à lume a respeito de S. Boaventura e sua concepção de pobreza:

“Vem um mensageiro e diz que todos os Mestres de Paris entraram na Ordem; escreve: não está aí a verdadeira alegria. E igualmente que entraram na Ordem todos os prelados de Além-Alpes, arcebispos e bispos, o próprio rei da França e o da Inglaterra; escreve: não está aí a verdadeira alegria [...] Mas, o que é a verdadeira alegria? Eis que volto de Perusa no meio da noite, chego aqui num inverno de muita lama e tão frio que na extremidade da túnica se formaram caramelos de gelo que me batem continuamente nas pernas fazendo sangrar as feridas. [...] chego à porta, e depois de bater e chamar por muito tempo, vem um irmão e pergunta: “Quem é? E eu

³¹ João Bosco F. Brandão, *Os franciscanos e o poder régio em Portugal no século XV: a oficialização da assistência no reinado de D. João II (1438-1445)*. cit, p. 12.

³² Este documento encontra-se traduzido nas Fontes Franciscanas, como “Da verdadeira e perfeita alegria”.

respondo: Frei Francisco. E ele diz: ‘Vai-te embora, não é hora própria para chegar, não entrarás. E ao insistir, ele responde: Vai-te daqui, é um ignorante e idiota [...] somos tantos e tais que não precisamos de ti [...]. E fico sempre diante da porta e digo: ‘por amor de Deus, acolhei-me por esta noite’. E ele responde: ‘Não o farei. Vai aos cricíferos e pede lá’. Pois bem, se eu tiver tido paciência e permanecer imperturbável, digo-te que aí está a verdadeira alegria, a verdadeira virtude e salvação da alma”³³.

Esta passagem ilustra perfeitamente o estado em que se encontrava a Ordem ao tempo de Francisco. E de como os seus ideais e depois os de Boaventura, destoavam dos demais membros da *Ordem*. A verdadeira alegria para Francisco consistia não só na vivência e no amor à “senhora pobreza”, mas também no ato de humilhar-se e de manter a imperturbabilidade da alma diante daqueles que o execravam. Como dissemos, esse estilo de vida já não agradava mais a muitos *menores*. Se ao tempo de Francisco isto já era latente, à época de Boaventura a situação se agravou ainda mais.

De acordo com André Vauchez³⁴, Francisco de Assis era seguidor de uma tradição cristã e, ao mesmo tempo propunha uma síntese dos movimentos religiosos anteriores ao seu, mantendo-se obediente à Igreja. Entretanto, o estilo de vida escolhido por ele marcou lugar na História da Pobreza, como adverte Verônica Aguiar³⁵, o poverello não era somente movido pela experiência que a vivência lhe deu, mas também pela idealização de um modelo de conduta pautado na *Regra*. Tornando-se conforme Michel Mollat³⁶ um símbolo a representar os excluídos da sociedade.

Acerca da conceituação do termo *pobre*, Michel Mollat teoriza que este estado é resultante duma abstração, evocando num único termo a imagem do aflito e seu estado de mortificação, o qual “[...] traz uma carga afetiva de compaixão ou de

³³ *Opúsculos Ditados. Da verdadeira e perfeita alegría*, in Ildefonso Silveira; Orlando dos Reis (Org.). *São Francisco de Assis...* cit., p. 174.

³⁴ André Vauchez, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.

³⁵ Verônica A. Silveira Aguiar, “Boaventura de Bagnoregio e a Regra de 1223: alguns apontamentos sobre a disciplina da pobreza” *Acta Scientiarum, Education*. Maringá, v. 34, n. 1, Jan.-Jun, 2012:39-49.

³⁶ M. Mollat, *Os pobres na Idade Média*, Rio de Janeiro, Campus, 1989.

horror e todo um potencial de revolta e temor sociais. Essa progressão, de acompanhamento bastante complexo, prosseguiu e acelerou-se até o século XVI, no ritmo do desenvolvimento do pauperismo”³⁷.

Dentro do contexto em estudo, o auxílio se consolidou durante a Baixa Idade Média, e nesta perspectiva dois grupos devem ser tratados: os pobres que eram o alvo da caridade e os mendicantes, especificamente, parcela dos *menores* que seguiu os ditamos do fundador, buscando estar fisicamente próximos daqueles que devido a uma variável de motivos encontravam-se num estado de privação. Neste caso, Boaventura ressalta dois tipos de pobres, os voluntários e os involuntários.

Os voluntários, aqueles que abdicaram das comodidades para aproximarem-se de Deus e das riquezas espirituais. A pobreza voluntária³⁸ era uma forma virtuosa de se dedicar aos preceitos cristãos. Fundamentava-se na entrega ao próximo, na austeridade e na humilhação. Já os pobres involuntários eram aqueles que não possuíam meios para o sustento próprio³⁹.

A *pobreza evangélica*, para Boaventura, consistia naquela que além de voluntária, alçava o espírito às coisas eternas. Neste sentido, e utilizando-se dos *Evangelhos* e de farta produção, ressaltava que este tipo de pobreza incidia na acumulação de tesouros no céu e não na terra, “[...] persuade al que la profesa de um modo perfecto a despojarse, en cuanto al afecto y dominio, de todo lo temporal, y a contentarse, en cuanto al uso, con estrecho sustento de la necesidad”⁴⁰

³⁷ Mollat, M. *Os pobres...*, op. cit., 1989, p. 2.

³⁸ Sobre este aspecto Lester Litte informa que esta facção dos franciscanos: [...] completó la búsqueda de una espiritualidad basada en la pobreza voluntaria. [...] Los frailes em cierto sentido combinaron las eficaces formas de sus predecesores en um programa espiritual coherente y practicable. En el siglo XIII aparecieron otras órdenes mendicantes, pero los franciscanos [...] las superaron com mucho en volumen e influencia. Cf. Lester K. Little *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid, Taurus Ediciones, 1980, p. 186.

³⁹ Juridicamente Michel Mollat conceitua-os como, “[...] aquele que de uma maneira permanente ou temporária, se encontra numa situação de fraqueza, de dependência, de humilhação, caracterizada pela privação dos meios variáveis segundo as épocas e as sociedades de poder e de consideração social. Para a sua sobrevivência eles necessitam do auxílio de outros. Vivendo no dia-a-dia, não tem qualquer possibilidade de revelar-se sem a ajuda de outrem”. Cf. M. Mollat, *Os pobres...*, op. cit., 1989, p. 5.

⁴⁰ S. Boaventura, *Apologia de los pobres*. op. cit., cap. 12, par. 20, p. 681.

Em defesa dos que adotavam a pobreza e a pureza da regra o franciscano de Bagnoregio reverberava:

“Y, por último, si es verdad que la Iglesia no tiene con sus ministros el dominio de las cosas, sino solo el uso? por qué calumnia, consiguientemente, a los pobres que confiesan no tener el dominio de cosa alguna, aunque tengan el uso, diciendo que esto parece ser ridículo a todos, puesto que el dominio de aquellas cosas que se consumen del todo por el mismo uso no se distingue en modo alguno del uso entre los hombres? [...] pues, para que sea imposto silencios a estas y semejantes cavilaciones malignas e dolosas [...]”⁴¹.

O ato de advogar em prol deste grupo de *menores* nos leva a presumir que havia da parte do Ministro Geral da Ordem uma idealização do estilo de vida pobre, que muitas vezes não coincidia com a realidade em que os franciscanos se encontravam. Além disto, a *Apologia pauperum* representava um alerta àqueles que pregavam um estilo de vida e viviam de outra forma, causando censura por parte de outras ordens religiosas e da própria sociedade. Desta forma ele propunha que acerca das coisas temporais se considerasse,

“[...] la propiedad, la posesión, el usufructo y el simple uso; que de las tres primeras puede carecer la vida de los mortales, y que, necesitando da última como de algo indispensable, en modo alguno puede existir profesión que abduque totalmente el uso de las cosas temporales”⁴².

Ao pregar o simples uso de fato dos bens materiais, Boaventura não deixou, como afirmamos de reconhecer as necessidades primeiras do ser humano. De certa forma, seu manifesto também era uma crítica aos excessos daqueles que viviam a extrema pobreza, pois viver a pobreza voluntária não implicava em proporem-se sacrifícios que não se podia cumprir. Apesar disto, era mais apropriado aos Frades franciscanos seguir Cristo nu, ou seja, abandonar as riquezas deste mundo e o domínio das coisas, contentando-se com uso comedido das coisas alheias e daquelas que lhes eram dadas por meio de esmolas ou doações perpétuas em prol do próximo.

As imprecações do franciscano de Bagnoregio nos leva ponderar que ele tinha ciência dos rumos que a *Ordem* tomaria a partir da aquiescência em receber bens e riquezas. Seu período antecedeu a querela dos *Espirituais* com o papado nos

⁴¹ S. Boaventura, S. *Apologia de los pobres*. ob. cit., cap. 11, par. 4-5, p. 641.

⁴² S. Boaventura, S. *Apologia de los pobres*. ob. cit., cap. 11, par. 5, p. 641.

primeiros decênios do século XIV, mas com certeza suas ideias influenciaram muitos franciscanos adeptos da **pobreza** de Cristo e dos Apóstolos⁴³.

De acordo com Le Goff⁴⁴, o grande problema apresentado desde a visita de Francisco ao papa Inocêncio III residiu na aceitação e na vivência pelos frades de uma regra tão simples e rígida que colocava em questão o padrão de vida luxuoso da cúria romana. A exacerbação do ideal de vida pobre levou muitos teólogos sob o regime de João XXII (1316-1334) à defesa de teses com o fito de justificar o patrimônio eclesiástico e as ações intransigentes do papado contra os menores defensores da *pobreza evangélica*. A referida assertiva contida nos *Evangelhos* de que Cristo teve *bolsa*, mesmo que para o provimento dos pobres, deixou brechas para a criação de argumentos jurídicos convincentes por parte da cúria romana em detrimento daqueles que reivindicavam o direito de viver em pobreza⁴⁵.

⁴³ S. Boaventura, *Apologia de los pobres*. ob. cit., cap. 11, par. 5, p. 641-643.

⁴⁴ Jacques Le Goff, *S. Francisco de Assis*. S. Paulo/Rio de Janeiro: Record, 2001.

⁴⁵ Cf. Armênia Maria de Souza, *A concepção de pobreza...*, ob. cit., p. 134.

Especificidad de la belleza en el pensamiento de San Buenaventura

Gerald Cresta

CONICET, UCA, CEF-ANCBA, Bs.As.

La consideración de la belleza ha ido tomando relieve en la historia del pensamiento medieval a través de tres líneas principales de pensamiento: la que rescata una última raíz platónica y neoplatónica, la que encuadra el análisis en el marco del propio pensamiento agustiniano, y la que se aventura a una posición del término en el ámbito de los conceptos trascendentales del ser. Sobre esta última perspectiva varios autores de la escolástica latina hicieron hincapié en el valor de interioridad de la belleza, en relación directa con el trascendental bien, sumando así sus aportes personales a la tradición estoica y agustiniana. En esa lista encontramos a Guillermo de Auvergne, Juan de la Rochelle, Alejandro de Hales, Santo Tomás y San Buenaventura, entre otros. En el caso particular de Buenaventura, todas sus definiciones de belleza (*pulcritudo*) recuperan de Agustín la caracterización de la misma como unidad en la multiplicidad. La belleza, de allí en adelante, no solamente es entendida en relación a una cualidad ética, sino que es pensada en sus modos relacionales con la unidad y la verdad, en temáticas que van desde la belleza del mundo a la belleza trinitaria.

Este es un paso significativo en la historia de los conceptos trascendentales, porque la belleza cobra relevancia en su estrecha relación con la causa formal y posibilita un acceso a la comprensión del mundo a partir de sus imágenes como reflejos contingentes de una condición de posibilidad trascendental. Es sobre esta reflexión que Jan Aertsen ha trabajado intensamente el tema de los trascendentales hasta llegar a proponer, a raíz de su importancia, una comprensión del pensamiento medieval como pensamiento trascendental. Una referencia a Juan de la Rochelle corrobora esta perspectiva, al plantear la pregunta: ¿Son lo bueno y lo bello idénticos según la intención? La respuesta que ofrece es que “lo bello [...] es el bien en tanto que complace al conocimiento, aquello en lo que la percepción se complace, mientras que el bien alegra nuestras facultades volitivas”.¹ En este contexto, la belleza extiende su alcance más allá de la cualidad accidental hacia la esencia misma

¹ Cf. H Pouillon, “La beauté, propriété transcendante chez les scholastiques (1220-1279)”, en: *Arch. hist. doctr. litt. moyen-âge* 2, 1946: 263-329, 275.

del ente. Y allí convergen la intención de las potencias cognitivas, de la sensibilidad y del intelecto. La especificidad de la belleza puede por tanto comenzar a manifestarse en esta primera distinción de la bondad, ya que esta última se encuentra en el horizonte de la voluntad. Asimismo, la distinción reconoce que el bien tiene por objeto la causa final, mientras que la belleza se relaciona con la causa formal ejemplar.

Desde esta reflexión, la belleza es una forma activa que es buscada por la función contemplativa del intelecto, y es buscada porque se trata de una idea-forma, una *species* que se admira y contempla precisamente por su esplendor. Este movimiento del intelecto en dirección a la belleza encuentra a la vez su contraparte en la actividad de la belleza como forma y como verdad, que en el marco de la teoría o doctrina ejemplarista, cara a los pensadores franciscanos, es reconocida como razón causal y fundamento ontológico –onto-teológico, podríamos decir- de la realidad del mundo. En la medida en que la forma caracteriza a la verdad, la belleza está también vinculada a la verdad. Una, la verdad, es interior al ente; la otra, la belleza, irradia exteriormente. De esta manera podemos especificar el lugar propio de la belleza, que integra los entes del mundo no sólo en la armonía interior que corresponde a cada uno individualmente, sino en la manifestación exterior que resplandece porque evidencia la armonía y el equilibrio del universo. La belleza como ejemplar, por tanto, comporta en su especificidad, una modalidad de la unidad, del bien y de la verdad del mundo contingente.

A esta última realidad que se ofrece a la reflexión de conjunto sobre los entes, pertenece como elemento insustituible la presencia de la luz (*lux-lumen*). La dialéctica de la luz permite pensar la unidad en la multiplicidad, porque une en su potencia todos los entes iluminados por ella y en los que ella resplandece, multiplicándose. Es por eso causa del acceso a la belleza presente en la multiplicidad óntica.

En una amalgama que remite constantemente a los fundamentos, todos estos aspectos componen una estructura conceptual que en Buenaventura destaca con vivacidad y fuerza no sólo por tratarse de uno de los temas más agustinianos presentes en el pensamiento escolástico, sino principalmente debido a la congruencia filosófico-teológica que adquiere en los diversos momentos argumentativos que facilitan aproximarse a su comprensión.

1. Especificidad de la belleza en sus orígenes platónicos

En primer lugar, las referencias al platonismo sitúan al concepto en los orígenes mismos de su devenir y de su problematicidad en el ámbito de las reflexiones filosóficas. La importancia de estas referencias no obedece solamente a cuestiones historiográficas, sino que se sitúa en su profunda significación para la orientación del pensamiento filosófico en Occidente. Porque las tres corrientes que fueron mencionadas al comienzo –la platónica, la agustiniana y la perspectiva de los trascendentales– son en realidad una y la misma posición del pensador que busca acercarse a la comprensión del Ser que intuye detrás de la multiplicidad de los fenómenos: en efecto, la belleza es una de las manifestaciones del Ser, como la unidad, la verdad y el bien. Sin embargo, ya desde los planteos complejos que presenta Platón en el *Hippias Mayor* surgen dificultades para apresar el término en su sentido más esencial. ¿Cuál es la naturaleza de lo bello? No puede reconocerse simplemente, al menos no para Platón, en la apariencia de belleza, porque un ente puede aparentar ser bello, pero no serlo en realidad, como por ejemplo en las instituciones. Tampoco puede identificarse sin más con la percepción, porque hay entes no sensibles de los que también predicamos la belleza. Pero sobre todo, y esto es clave, no puede ser considerado en última instancia como un predicado más, es decir, no alcanza con darse cuenta que la belleza no puede ser una de todas las sustancias que se han mencionado, sino que hay que dar un paso más allá del empirismo y precisar qué cosas son *completamente* bellas, de modo que en todo análisis de la naturaleza de la belleza sea posible referirse exclusivamente a ellas.

Como la sola apariencia de belleza no es lo buscado cuando se pregunta por la naturaleza de la belleza misma, ésta no es en rigor sino una realidad inteligible, condición de posibilidad de toda predicación. Se trata, por tanto, de un concepto trascendental precisamente porque aquello que representa no se encuentra en el ámbito de lo sensible contingente, sino que es independiente de cualquier género o especie. Con todo, hay una seña específica de la belleza que la distingue de los otros trascendentales, ya que la belleza se encuentra accesible a los sentidos en la percepción de las cosas bellas, esto es: mientras la verdad no es manifiesta a simple vista en los entes del mundo, la belleza brilla en ellos. En el *Fedro* está plasmado de manera muy elocuente cuando Platón afirma que mientras no hay en la tierra imágenes visibles de la Sabiduría, hay, en cambio, imágenes visibles de la Belleza.

2. Las definiciones de Belleza en Buenaventura

La enorme voz de Agustín que es retomada por Buenaventura se percibe también y especialmente en las caracterizaciones bonaventurianas de la belleza. Hay cuatro definiciones que colocan el centro de la noción en la presencia de la unidad en la multiplicidad.

La primera definición: “*Pulcritudo est aequalitas numerosa*”, hace referencia a los elementos que entran en juego en la percepción y delectación a través de las cuales llegan los objetos exteriores del mundo sensible al conocimiento interior del alma. La percepción implica un primer movimiento de las potencias del alma que llevan a una aprehensión de su objeto sensible; si esta aprehensión -dice Buenaventura- es de alguna cosa conveniente, en el sentido de un objeto congruente en su propia forma y figura, le sigue entonces una delectación. La causa de esta delectación no es sino la hermosura que es percibida claramente en la semejanza abstracta del objeto. Y lo percibido allí es, en otros términos, la razón de forma que posee la especie y que hace de ella una igualdad armoniosa, es decir, la belleza misma:

“A esta aprehensión, si lo es de alguna cosa conveniente, sigue la delectación. En efecto, el sentido se deleita en el objeto, percibido mediante su semejanza abstracta, o por razón de hermosura, como en la vista, o por razón de suavidad, como en el olfato y oído, o por razón de salubridad, como en el gusto y en el tacto. Toda delectación existe a causa de la proporción. Pero porque la especie tiene razón de forma [...] según haga referencia al principio de que emana, [...] de aquí es que la proporción se considera en la semejanza, en cuanto tiene razón de especie o forma, y así se dice hermosa, no siendo la hermosura otra cosa que una igualdad armoniosa, o también no siendo otra cosa que cierta disposición de partes con suavidad de color”².

² *Itin.*, II, 5 (V, 300b-301a): “Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in objecto per similitudinem abstractam percepto vel rationis speciositatis, sicut in visu, vel rationis suavitatis, sicut in odoratu et auditu, vel rationis salubritatis, sicut in gustu et tactu. Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis. Sed quoniam species tenet rationem formae [...] secundum quod habet respectum ad principium, a quo manat [...] ideo proportionalitas aut attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem speciei seu formae, et sic sicut speciositas, quia ‘pulcritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa’, seu ‘quidam partium situs cum

La segunda definición: “*Pulcritudo est pluralitas et aequalitas*”, hace referencia específicamente a la variedad de los entes contingentes que se encuentran en un ordenamiento mutuo y presentan así un panorama del mundo creado en el que puede contemplarse la belleza propia de esa diversidad proveniente de un primer Principio ordenador. Buenaventura habla aquí de la creación en su conjunto como de la belleza de un poema, que no es accesible a nuestra comprensión sino observando detenidamente cada uno de sus versos. Y del mismo modo “ninguno percibe la belleza del orden y del gobierno del universo si no especula sobre toda esa belleza”³. En esta segunda caracterización de la belleza puede observarse, como sostiene De Bruyne, la absoluta unificación de la estética bonaventuriana, que afirma la *aequalitas numerosa* tanto en el objeto cuanto en el sujeto, a la vez que también en la armonía que une a estos dos polos que mutuamente se iluminan en el placer de la contemplación. Esta *aequalitas numerosa* es el resultado de la belleza de la imagen expresiva que tiende a igualar al modelo (ejemplar) y de la belleza formal del modelo que debe ser realizada por la armonía⁴.

La tercera definición de belleza: “*Pulcritudo est convenientia disparium, est proportionalitas*”, nos remite a un pasaje del *Comentario a las Sentencias* en el que Buenaventura trata la cuestión de la unidad divina y la multiplicidad en las

coloribus suavitate”. Estas dos definiciones provienen de Agustín, en *De Musica*, VI, 13, 38 y en *Civ. Dei*, XXII, 19, 2, respectivamente. Cf asimismo el texto bonaventuriano de *I Sent.*, d. 31, p. 2, a 1, q. 3, ad. 5 (I, 544), en donde aparece la misma definición agustiniana y es utilizada para caracterizar a la especie como portadora de similitud, de razón de conocimiento y de hermosura.

³ *Brevil.*, prol. §2 (V, 204b): “Unde sicut nullus potest videre pulchritudinem carminis, nisi aspectus eius feratur super totum versum; sic nullus videt pulchritudinem ordinis et regiminis universo, nisi eam totam speculetur”. La misma referencia a la fuente directa en Agustín se encuentra en los praenotata a la distinción 9 del II Comentario a las Sentencias (II, 238a), para dar cuenta de la belleza que aparece en la unión de la pluralidad de Personas en la Trinidad: “Pulcritudo enim consistit in pluralitate et aequalitate, sicut dicit Augustinus in libro de Vera Religione. Ut autem ostendat, quod pluralitas non praeiudicat unitati, dicit ut simpla, quia sic est ibi pluralitas, ut tamen non tollatur unitatis simplicitas. Ut etiam ostendat, quod unitas non praeiudicat pluralitati subiungit ut optima, quia sic est in Deo unitas, ut tamen sit summa bonitas, per quam est perfecta communicatio, et sic personarum pluralitas. Postremo, ut ostendat, quod unitas spectat ad perfectionem pluralitatis, et e converso, subdit ut consummata, in quo significatur, quod in trinitate et unitate consistit omnimoda et summa perfectio”. La referencia a *De ver. Relig.* es cap. 30, 56.

⁴ Cf. E. De Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale*, Albin Michel, Paris, 1998, T. III, p. 199.

jerarquías angélicas. En la distinción entre Dios Principio o Padre y el Logos de Dios o Hijo puede apreciarse una suma perfección en la que la belleza proviene de una igualdad y semejanza entre ambos (*perfectissima aequalitate et similitudine parium*); del mismo modo, en la jerarquía angélica se manifiesta una perfecta hermosura pero según el género creatural y por tanto de acuerdo a una gradación no ya en la semejanza sino en la diferencia (*pulcritudo perfecta in genere creaturae ex quadam gradatione disparium*)⁵. La proporción presente en ambos modos de belleza consiste en que en la primera el Logos es semejanza expresa y le corresponde por tanto una belleza según *similitudine parium*, mientras que los ángeles son también expresión del Creador pero en la forma de una multiplicidad cuya semejanza y belleza es por tanto *quadam gradatione disparium*.

Finalmente, la cuarta definición de belleza: “*Pulcritudo est partium congruentia*”, también tomada del *Civitate Dei*, es utilizada en el *Itinerarium* junto con la primera definición de belleza como *aequalitas numerosa*, haciendo referencia a una cierta *convenientia* entre las partes de un ente y en relación a la “suavidad de los colores” que resultan por tanto un deleite para la visión, sentido propio para la belleza sensible. Aquí la especie no es considerada bajo la razón de similitud formal, sino bajo la razón de potencia o virtud, y se denomina entonces suavidad a esa conveniencia o congruencia entre emisor y receptor (objeto-sujeto) cuando el primero que es potencia activa no excede de manera desproporcionada a la potencia receptiva. Por eso sufre el sentido en lo extremo y se deleita en lo moderado: esa moderación es considerada por Buenaventura también una suerte de belleza cuando dice: “...no siendo la hermosura otra cosa que una igualdad armoniosa [la primera definición], o también no siendo otra cosa que cierta disposición de partes con suavidad de color”⁶. Esta última definición, aunque hace referencia exclusivamente

⁵ *In Sent.*, II, d. IX, a. unic., q. VIII, concl. ad 2 et 4 (II, 255b-6a-b): “...sicut in suprema hierarchia propter summam perfectionem reperitur pulcritudo ex perfectissima aequalitate et similitudine parium, sic in angelica hierarchia reperitur pulcritudo perfecta in genere creaturae ex quadam gradatione disparium [...] sicut ibidem dicit Augustinus, convenientia non tantum surgit ex aequalitate, sed etiam ex disparium congruenti gradatione [...] ideo es tibi ponere ordinem et pulchritudinem cum diversitate et quadam disparilitate”.

⁶ *Itin.*, II, 5 (V, 300): “...ideo proportionalitas aut attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem speciei seu formae, et sicut dicitur speciositas, quia “pulcritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa”, seu “quidam partium situs cum coloris suavitate”. Aut attenditur proportionalitas, in quantum tenet rationem potentia seu virtutis, et sic dicitur suavitas, cum virtus agens non impropotionaliter excedit recipientem; quia sensus tristatur in extremis et in mendiis delectatur”. Obsérvese que el término *congruentia* usado por Agustín en *Civ. Dei*,

a los entes corpóreos y no puede ser aplicada, por ejemplo, a las Personas divinas, es igualmente recibida y empleada por Buenaventura precisamente por la orientación de su estética a una realidad trascendente cuyo centro es la unidad originaria, luego presente en la multiplicidad contingente.

Todas estas definiciones, como puede observarse, se sostienen conceptualmente sobre una base ontológica que descansa en la unidad como principio generador y organizador de la realidad del mundo. Esta multiplicidad que comportan los entes creados impide a Buenaventura trazar una noción de belleza como la que pudiera describir en términos teológico al tratar de la belleza divina. Sin embargo, precisamente porque esa belleza perfecta que consiste en la unidad y la semejanza perfectas no puede existir en las creaturas a causa de sus límites, el conjunto del mundo ofrece una belleza en relación al ordenamiento proporcionado, esto es, un orden y una belleza no consistentes específicamente en la unidad, sino a partir de la diversidad presente en la multiplicidad de los entes.

3. La belleza de la imagen: de la similitud intratrinitaria a la semejanza en el mundo

En consonancia con la apropiación que hace San Hilario del término *species* a la segunda Persona trinitaria, Buenaventura desarrolla el concepto en referencia a tres temáticas: la similitud, el principio de conocimiento y el ser bello.⁷ Cada una de estas realidades supone a las otras porque todas se encuentran presentes en el Logos, que emana por vía de naturaleza como similitud perfecta y expresa del Padre. Al ser similitud expresa, es también razón de conocimiento y, tanto se lo compare con el Padre o con las creaturas, posee por tanto la belleza suprema, por ser suprema imagen en ambos polos expresivos. Como similitud perfecta y expresa, es belleza en relación a aquello que expresa justamente por ser expresión de sí mismo, así como una imagen bella expresa a la perfección su modelo.⁸ Como razón de conocimiento

XXII, 9, es reemplazado por el de *convenientia* en la exposición que Buenaventura realiza a partir de la cita del hiponicense. Cf. asimismo *In Sent.*, IV, d. 49, p. 2, s. 1, a. 2, q. 1 (IV, 1015a); *ibid.*, d. 49, p. 2, s. 2, a. 2, q. 1 (IV, 1025a).

⁷ *In Sent.*, d. 31, p. 2, a. 1, q. 3, concl. (I, 544 b): “Quoniam igitur nomen speciei importat similitudinem et importat cognoscendi rationem, importat etiam pulcritudinem [...]”. Cf. J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1929, 129-130.

⁸ *Ibid.*, q. 2, concl. (I, 544a-b): “Filius vero emanat per modum naturae; et quia emanat per modum naturae, ideo emanat per modum perfectae et expressae similitudinis. Nam natura

de todo el universo, el Logos divino es belleza ejemplar de toda belleza creada, porque posee en Él las razones ejemplares de todos los entes contingentes. Y posee asimismo la razón de toda belleza, lo que ha llevado a Boecio a decir que “Él, más bello que cualquier otra cosa, porta en sí mismo la belleza del mundo”.⁹

Un ejemplo propuesto por el mismo Buenaventura presenta una comparación de la belleza de una estatua en la cual se venera a un santo -por caso, San Nicolás. Dice Buenaventura que la admiración o el honor manifestados en la veneración no están dirigidos a la estatua en sí, sino a lo que ella representa, pero que en el caso de la belleza, si la estatua está conformada de una manera perfecta, esto es, con expresión de suma similitud con su modelo, la admiración puede también justamente ser dirigida a la obra de arte en sí misma debido a la belleza de su perfecta expresión del prototipo. Esto es lo que ocurre con el Logos, en quien se admira y se honra la suprema y bella perfección del Padre, y a la vez la belleza propia en cuanto representación acabada de lo absoluto.¹⁰ La *species* en los entes nos dice acerca de lo que ellos son como entes creados, por lo que verdad y belleza se reúnen en los objetos creados y en la Persona ejemplar del Logos.

producit sibi simile et aequale. Et quia habet in se rationem expresase similitudinis, ideo et cognitionis, quia expressa similitudo est ratio cognoscendi. Et quia per modum perfectae similitudinis et rationis habet in se rationem et exemplar omnium, inde est, quod habet rationem perfectae pulcritudinis. Quia enim est perfecta et expressa similitudo, ideo pulcher est in comparatione ad eum quem exprimit [...] Quia perfecte exprimit, sicut pulchra imago [...]”.

⁹ Ibid.: “Quia vero rationem cognoscendi habet, et non unius tantum, sed totius universitatis; ideo “pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens”, pulcritudinem habet in comparatione ad omnem pulcritudinem exemplatam [...] in comparatione vero ad res habet omnes rationes [...] ideo patet, quod in Filio recte reperitur ratio omnis pulcritudinis”. La referencia a Boecio pertenece a *De Consolatione*, III, 9 (PL, LXIII, 758).

¹⁰ Ibid., ad. 2, 4 (I, 544b): “Aliter refertur honor (ad prototypum), aliter pulcritudo: quia honor imaginis sive picturae ita refertur ad prototypum, quod in ipsa non est secundum se honor, sicut patet, si honoretur iconia beati Nicolai; sed pulcritudo ita refertur ad prototypum, quod nihilominus est in imagine pulcritudo, non solum in in eo cuius est imago. Et potes tibi reperiri dúplex ratio pulcritudinis, quanvis in eo cuius est, non nisi una inveniatur. Quod patet, quia imago dicitur pulchra, quando bene protracta est, dicitur etiam pulchra quando bene repraesentat illum, ad quem est”.

4. La luz como medio idóneo para la manifestación de la belleza

Ahora bien, ¿cómo se realiza en el alma la delectación en la concreta percepción sensible e inteligible? El mundo como macrocosmos externo al hombre ingresa en el alma o microcosmos a través de las potencias del conocimiento que hemos mencionado: aprehensión y delectación, a las que le sigue el juicio correspondiente. Esto significa que la delectación producida por el objeto bello acontece una vez que el objeto es aprehendido por la potencia aprehensiva. La aprehensión es por tanto una condición previa pero no aquello que causa la percepción de la belleza. Se ha señalado también que la consideración de la especie entendida como forma o semejanza del objeto es la que ofrece la posibilidad de percibir en esa semejanza una proporción (*aequalitas numerosa*), y en ese hallazgo acceder al deleite que sigue a la percepción de la belleza. Aquí es donde entra en juego, junto con el ejemplarismo bonaventuriano y su teoría de las Ideas en Dios o doctrina del *ars aeternae*, su doctrina de la luz entendida como medio idóneo para la manifestación de la belleza. El ejemplarismo, porque la definición de belleza como *aequalitas numerosa* presupone una ontología a partir de la cual tomar la medida de referencia para dicha definición; y la doctrina de la luz, porque en esa referencia ontológica aparece un elemento, la luz, sin la cual es imposible comprender las relaciones que se establecen entre el Principio creador, el Logos portador de las Ideas ejemplares, y la totalidad del mundo contingente.

El razonamiento de Buenaventura sigue el siguiente camino: si la proporción que se observa en los entes contingentes proviene de la especie o forma que es abstraída de ellos por la potencia aprehensiva luego de ser percibida por los sentidos, la causa de dicha proporción debe ser buscada por medio del juicio que abstrae todo lo contingente y reduce la pluralidad de las cualidades a la unidad de la forma. Esa forma en los entes del mundo es un reflejo múltiple de las formas o razones eternas en el Logos divino, que resulta regla y medida para los juicios del intelecto sobre los fundamentos de la realidad del mundo sensible, esto es: sobre los fundamentos trascendentes de su verdad, de su bondad y de su belleza.¹¹

¹¹ *Itin.*, II, 9 (V, 302b): “Et ideo leges illae, per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus, in nostram considerationem venientibus; cum sint infallibilis et indubitables intellectui apprehendentis, sint indelebiles a memoria recoletis tanquam semper praesentes, sint irrefragabiles et indiudicabiles intellectui iudicantis, quia, ut dicit Augustinus, “nullus de eis iudicat, sed per illas”: necesse est, eas esse incommutabiles et incorruptibiles tanquam necesarias, incoarctabiles tanquam incircumsriptas, interminabiles tanquam aeternas, ac per

La doctrina de la luz, a su vez, tiene en Buenaventura un alcance ontológico que puede servir de hilo conductor para interpretar estos conceptos trascendentales, porque se da en ella misma la posibilidad de ser comprendida como fuente, medio y efecto al mismo tiempo. Esto es: la luz es a la vez su iluminación y su irradiación, con lo cual todas las irradiaciones que provienen de los diversos entes iluminados, procederían de una sola y misma fuente común (*in una tamen luce et in uno lumine*). Aquí la luz es entendida como principio fontal a partir del Logos divino porque es medio de conocimiento, y por tanto modalidad en la que el intelecto encuentra la medida metafísica para juzgar acerca de la verdad y la belleza del mundo fenoménico, que es expresión de las razones eternas en Dios.¹² En esa conjunción de fenómenos que es el mundo sensible material, la luz posee la *pulcritudo unificans* en la medida en que todos sus rayos se dispersan sobre la totalidad del mundo y lo hacen de una manera homogénea. La luz, en este sentido, comporta una posible clave hermenéutica para una lectura y una comprensión consistentes de los fundamentos metafísicos del mundo creado.

Los fundamentos se muestran por tanto en una especificidad propia de los conceptos trascendentales, porque si la unidad consiste en la coincidencia entre materia y forma; la verdad en el encuentro entre lo concreto existente y su razón ideal; y la bondad en el acuerdo entre la potencia y la realización, en todos ellos se manifiesta una relación de proporcionalidad entre dos realidades. Pero tales acuerdos y coincidencias, tales adecuaciones y semejanzas, son las que hemos visto que definen a su vez a la belleza. Por lo tanto la belleza es, de los trascendentales, el que supone y hasta podríamos decir completa ontológicamente a todos los demás.

hoc in indivisibiles tanquam intellectuales et incorpóreas, non factas, sed increatas, aeternaliter existentes in arte eterna, a qua, per quam et secundum quam formantum formosa omnia”.

¹² *De scient. Christi*, q. 3, concl. (V, 14a): “Huius autem simile non perfecte reperitur in creatura; sed si intelligeretur per impossibile, quod lux esset sua illuminatio et irradiatio; dicere possumus, quod eiusdem lucis et luminis essent plures irradiationes, propter hoc quod irradiatio dicit diametralem sive orthogonalem ipsius luminis directionem; propter quod diversorum illuminatorum plures dicerentur irradiationes, in una tamen luce et in uno lumine. Sic et in propósito intelligendum est, quia ipsa divina veritas est lux, et ipsius expresiones respectu rerum sunt quasi luminosae irradiationes, licet intrinsecae, quae determinate ducunt et dirigunt in id quod exprimitur”.

Conclusión

La mirada de Buenaventura sobre el mundo es una mirada que, como se desprende de sus reflexiones, resalta la presencia indiscutible de la belleza en todas las realidades creadas. Todo es bello porque todo responde en su naturaleza más íntima a una estructura de afinidades, semejanzas, adecuaciones, siempre en relación a una unidad de sentido que es a su vez la medida de dichas relaciones. En la forma (*species*) esa estructura resplandece y ese resplandor no es otra cosa que la luz originaria (*lux*) reflejada en la semejanza de la forma propia de cada ente sensible y de cada ente inteligible (*lumen*). Ambas, forma y luz, permiten el acceso del alma al mundo y su conocimiento del mismo; y un rasgo de ese conocimiento es la delectación que a través del mismo llega al alma con el nombre de belleza. Se trata de una doble estética: de la proporción y de la luz. La primera, que conviene mejor al orden divino intratrinitario y de la cual sólo percibimos una imagen en el mundo creado, es completada por la segunda, que conviene a ambos órdenes, sensible e inteligible, corporal y espiritual, por lo que en todo ámbito de la realidad la luz es origen de belleza.

Buenaventura ahonda en el concepto recibido de Agustín y lo extiende a la totalidad de lo real a partir de un desarrollo sistemático que ubica al trascendental en un horizonte de fundamento metafísico y a la vez como luminoso resplandor cósmico, que hace que toda belleza particular no sea finalmente otra cosa que una imagen de la belleza de Dios.

La voluntas naturalis en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de San Buenaventura

Beatriz Reyes Oribe
UFASTA/CECYM

El estudio de la *voluntasnaturalis*, al igual que el de la *deliberativa*, aparece en los autores que leen y comentan las Sentencias de Pedro Lombardo y también en los que se ocupan del *De fide orthodoxa* del Damasceno, como por ejemplo Juan de La Rochelle, quienes se hacían cargo de interpretar las nociones de *thélesis* y *búlesis* y compaginarlas con las primeras. Estos estudiosos disponían de dos tradiciones, la de Agustín y Pedro Lombardo¹, y la del Damasceno y otros aristotélicos². La temática que motivaba los comentarios era determinar, por un lado, el número de voluntades de Cristo, y por otro, explicitar las potencias del alma humana, especialmente el libre albedrío, para comprender al hombre antes y después de la caída original. Los mismos elementos servían para explicar el estado de los ángeles caídos y el del libre albedrío confirmado en gracia. En estos temas se constata también una significativa presencia de San Anselmo.

Entre los comentadores se cuenta San Buenaventura. El Seráfico trata específicamente el tema en los comentarios al segundo y al tercer libro de las Sentencias³. Además, veremos que existen otros pasos en la misma obra que aportan al asunto tratado. Buenaventura toma en cuenta también el opúsculo de Hugo de San Víctor sobre las voluntades de Cristo⁴. Debemos notar que se ha señalado el gusto de

¹ J. G. Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1988, p. 56 y ss.

² B. Reyes Oribe, “La voluntas ut natura en Juan de La Rochelle”, *Revista de Filosofía*, U. Católica de Concepción (Chile), vol. 7, n. 2, 2008: 59-68. O. Lottin, “La psychologie de l’acte humain chez S. Jean Damascène et les théologiens du XIII^e siècle occidental”, *Problèmes de psychologie I*, Gembloux, 1957, pp. 395-396.

³ *In II Sententiarum* d 24, p 1, a 2, q 3, *Opera omnia S. Bonaventurae*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1885, Vol. II, (565-567) y *In III Sent* d 17, a 1, q 2, 1887, vol. III, (365-367).

⁴ Hugo de S. Victore, *De quatuor voluntatibus in Christo libellus*, PL vol. 176, T. III, col 841-846 C. Cfr. J. G. Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure*, pp. 102-103.

nuestro autor por el Victorino⁵, aunque ya el maestro Alejandro de Hales lo tenía como fuente⁶.

Algunas de las preguntas que nos parece necesario hacer para tratar de comprender la concepción bonaventuriana sobre la *voluntas naturalis*, son las siguientes: si la *voluntas naturalis* constituye una potencia distinta de la *deliberativa*; en qué se distinguen; si la natural está determinada y si hay en ella alguna necesidad; cuál es su relación con un contenido cognoscitivo; cómo se conjuga con el libre albedrío; qué papel juega en el obrar, y cuál, en la contemplación; si se identifica toda ella con la *synderesis*. Estas tres últimas cuestiones exceden los límites del presente trabajo, de manera que las reservamos para un estudio posterior.

Es importante agregar unas breves aclaraciones sobre los posibles caminos que un estudioso de la noción medieval de *voluntas naturalis* puede emprender. En primer lugar, se trata de precisar el significado que el autor da a la locución. En segundo lugar, es conveniente concentrarse en las funciones mentadas y buscar nuevamente por si la misma realidad es presentada con otro nombre. Este es el proceso que hemos seguido con provecho al estudiar el tema en Tomás de Aquino y en Juan de La Rochelle. Funda este método, el hecho de que todos estos autores procuran incorporar y explicar nociones de las varias tradiciones ya mencionadas. Asimismo, nos parece importante para nuestro propósito, descartar toda comparación entre autores que suponga tomar como término comparativo la locución o el nombre. Por el contrario, nos parece más útil retener la función y rastrear entonces cómo es presentada por cada uno. En esta ponencia, seguiremos el procedimiento mencionado, pero acotando el estudio al Comentario de las Sentencias.

División de las voluntades

Tal como nos hemos propuesto, comenzamos por preguntarnos con el Seráfico Doctor si se trata aquí de una distinción de potencias. El santo resume las posibles

⁵ S. Piron, "Franciscains et victorins. Tableau d'une réception", in Dominique Poirel (éd.), *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et le rayonnement du Moyen Age à l'époque moderne*, Brepols (Bibliotheca Victorina), 2010: 521-545.

⁶ J. G. Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure*, p. 94.

maneras de dividir las potencias según otros filósofos⁷. En primer lugar, según sus naturalezas las potencias se dividen en vegetales, sensibles y racionales; y estas últimas, en intelectiva y afectiva. Dice Buenaventura que ésta es la única división de potencias que cuenta. En segundo lugar, hay otros modos de clasificarlas. Según las funciones, por ejemplo, la *ratio* se divide en superior e inferior. Según el estado, como es el caso del intelecto especulativo que se hace práctico al unirse a la voluntad y a la obra, dictando y rigiendo. Según el grado –*aspectus*–, como cuando se divide la potencia cognitiva en *ratio*, *intellectus* e *intelligentia*. Otra posibilidad es hacerlo según los actos, por ejemplo, la potencia cognitiva se divide en *inventiva* y *iudicativa*. Finalmente, es posible dividir las potencias según el modo de mover; y así llegamos a la división que nos interesa: en natural y deliberativa. Observamos que nuestro autor no se adentra en estas distintas posibilidades ni desarrolla los aspectos antropológicos del asunto, sino que se limita a enunciarlas para mostrar que existen varios modos de clasificar las potencias, pero solamente uno las divide esencialmente.

Ahora bien, dice Buenaventura que existen dos maneras posibles de entender la distinción propuesta en el paso comentado⁸: considerar el objeto o el modo de operar. Desde el punto de vista del objeto, existe un apetito que se dirige a un único tipo de bien apetecible, propio de las sustancias racionales, y existe también otro apetito –natural en cuanto que excluye lo racional–, que tiene por objeto un bien propio de otras sustancias, como por ejemplo, los animales. Desde esta perspectiva, uno encuentra potencias distintas; apetito racional y apetito animal, por ejemplo. Si, por el contrario, miramos el modo de apetecer, hallamos que un mismo apetito puede apetecer y mover de modos diferentes, uno natural y otro deliberativo. Así encontramos que la *voluntas naturalis* y la *deliberativa* nombran modos de una misma potencia. El ejemplo de *voluntas naturalis* que puede ofrecerse es la *synderesis*. Debemos señalar que en este paso el Seráfico evita identificar completamente ambas realidades, permaneciendo la *synderesis* como un modelo.

También en el comentario al tercer libro y a propósito de Cristo, Buenaventura se ocupa del número de voluntades y del criterio a partir del cual distinguirlas⁹. Haciéndose cargo de varias autoridades¹⁰, el Seráfico propone tres criterios: según la

⁷ *In II Sent* d 24, p 1, a 2, q 3, concl. (Quaracchi II, 566).

⁸ *In II Sent* d 24, p 1, a 2, q 3, concl. (Quaracchi II, 566).

⁹ *In III Sent* d 17, a 1, q 2 (Quaracchi III, 366-367).

¹⁰ El mismo Pedro Lombardo, Juan Damasceno y Hugo de San Víctor.

naturaleza, según las potencias y según los actos o modos de querer. Tomando en cuenta el primer criterio, puede distinguirse la voluntad que sigue a la naturaleza Divina de la que sigue a la naturaleza humana. Luego, según las potencias, se presentan tres: la voluntad-potencia Divina, la racional creada y la sensitiva. Finalmente, es posible considerar cuatro voluntades según el modo de querer: *voluntas Divinitatis*, *voluntas rationis*, *voluntas pietatis* y *voluntas carnis*. La *voluntas rationalis* y la *pietatis* son, en realidad, parte de la voluntad-potencia racional, según sea condicional o absoluta, natural o deliberada. Sobre todas ellas volveremos. También admite una división en *synderesis*, *thelesis* y *bulesis*. De esta última división, nuestro autor no se ocupa propiamente –salvo de la *synderesis*– ni establece en su *determinatio* una comparación expresa con las anteriores¹¹. En cualquier caso, Buenaventura no acepta ningún otro criterio que pueda multiplicar las voluntades¹². En el caso del afecto sensible, dice que, aun partiendo de la multiplicidad de los sentidos, se reduce a la *sensualitas*, cuyo correlato cognoscitivo está en el conocimiento sensible interior al cual tienden los sentidos externos¹³.

Por otra parte, Buenaventura distingue la voluntad-potencia racional, de la potencia sensitiva, en tanto la primera sigue al conocimiento intelectual, mientras que la segunda, al sensitivo¹⁴. Asimismo, nuestro autor avisa que toma *voluntad* en sentido amplio como un afecto humano que procede a partir de la razón o el sentido¹⁵.

Los modos de apetecer

En cuanto al modo de mover y apetecer, que distingue la *voluntas naturalis* de la *deliberativa*, Buenaventura explica que se dice natural porque inclina de manera inmutable a algo, mientras que es deliberativa cuando inclina según el juicio de la razón sobre bienes concretos y que, por tanto, es mutable, o sea que puede variar¹⁶. La primera inclina a la beatitud, que es el fin, y la segunda a la virtud, es decir, a hacer tal o cual bien ordenado a la beatitud. Sin embargo, esta última puede

¹¹ *In III Sent* d 17, a 1, q 2, a. 2 y 3, ad a. 1, 2 y 3.

¹² *In III Sent* d 17, a 1, q 2, ad a. 1, 2, 3. (Quaracchi III, 367).

¹³ *In III Sent* d 17, a 1, q 2, ad a. 4. (Quaracchi III, 367).

¹⁴ *In III Sent* d 17, a 1, q 2, concl. (Quaracchi III, 366-367).

¹⁵ *In III Sent* d 17, a 1, q 2, ad 2. (Quaracchi III, 367).

¹⁶ *In II Sent* d 24, p 1, a 2, q 3, ad 3. (Quaracchi II, 567).

inclinarse a lo contrario según el juicio de la razón¹⁷. El Seráfico recoge aquí lo que había recordado en el segundo *sed contra*¹⁸: es una misma potencia la que ordena al fin y a aquello que es para el fin. Además, siendo el fin natural, también debe serlo la voluntad que se dirige a él. Por otra parte, la voluntad es deliberativa porque versa sobre una diversidad de bienes ordenados al fin.

Asimismo, Buenaventura deja en claro que natural, dicho de la voluntad, no alude a una tendencia irracional, sino a ese estar determinada e inclinada a la beatitud y la felicidad. Hay que señalar que, en el tercer *sed contra*, traía a cuento que la potencia cognitiva también conoce algo naturalmente¹⁹. En cuanto a la voluntad, ella es racional por su naturaleza, pero esto no le impide estar ordenada a algo determinado. Asimismo, el doctor Seráfico tampoco acepta que pueda decirse sin más que las potencias racionales están abiertas a los opuestos, como si todo aquello a lo que se dirigen tuviese tal característica, o como si se tratase de todo tipo de opuestos. En realidad, debe entenderse que están abiertas a algunos de ellos. La voluntad, está indeterminada respecto de muchos géneros de bienes apetecibles, al punto que puede también decirse que naturalmente se mueve a los opuestos. De ahí que la voluntad es natural sin dejar de ser deliberativa, o sea, no es meramente natural. Se ha dicho bien, que este remitir a los opuestos o contrarios indica contingencia, es decir, lo que puede ser de otro modo y que, por eso mismo, es susceptible de elección. En cambio, el deseo de beatitud, en tanto deseo del bien, no tiene contrario ya que, si lo hubiese, sería la mera privación del bien, pero “[...] El bien no es uno entre muchos objetos deseables, sino la fuente y fin de todo deseo. [...]”²⁰. De este modo, vemos que la *voluntas naturalis* está determinada, pero no al modo del apetito natural de los no racionales. Por otra parte, la necesidad y determinación de la *voluntas naturalis* le viene de su inmutabilidad, lo cual es propio e interior a ella. La voluntad, entonces, solamente excluye la necesidad de

¹⁷ *In II Sent* d 24, p 1, a 2, q 3, concl.; (Quaracchi II, 566): “[...] Eadem enim est potentia, qua appetit beatitudinem, et qua appetit virtutem, sive facere hoc bonum vel illud ad beatitudinem ordinatum; quae, ut appetit beatitudinem, dicitur naturalis, quia immutabiliter appetitus eius ad beatitudinem inclinatur; ut vero appetit hoc vel illud bonum facere, deliberativa dicitur, et secundum iudicium rationis potest ad contrarium inclinari.[...]”.

¹⁸ *In II Sent* d 24, p 1, a 2, q 3, f 2 (Quaracchi II, 565-566).

¹⁹ *In II Sent* d 24, p 1, a 2, q 3, f 3 (Quaracchi II, 566).

²⁰ R. G. Davis, *The Force of Union: Affect and Ascent in the Theology of Bonaventure*, en <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:9385627>, Harvard University, May 2012, p. 153.

coacción²¹. Esto se da al punto de admitir alabanza para los actos de la voluntad que permanece inmóvil en el bien.

La *voluntas naturalis* es inmutable y necesaria, necesidad que no impide el libre albedrío²². Al contrario, el doctor Seráfico mantiene con San Anselmo²³, que el libre albedrío está enmarcado por su fin de guardar la rectitud, y que está determinado en cuanto a esto, que es su fin. Es más, incluso los demonios están determinados al bien en cuanto al fin esencial del libre albedrío, y determinados, a su vez, en tanto obstinados, al mal que libremente quisieron –y continúan queriendo–. Pero estas determinaciones no excluyen la libertad, porque están al mismo tiempo –*simul*–, obstinados y libres. Además, la voluntad, perteneciendo a la parte racional del alma, está abierta a los opuestos, pero no a todos, sino solamente a aquellos que constituyen posibles caminos para el fin. Por el contrario, para la felicidad se encuentra determinada. En la misma línea anselmiana, el Seráfico sostiene que el mal no es objeto *per se* del libre albedrío, sino solamente en cuanto es *deficiens*²⁴.

Otro modo en que puede decirse natural la voluntad, aparece a propósito de las voluntades de Cristo en el comentario al tercer libro de las Sentencias. Aquí se dice que el número de voluntades sigue al de naturalezas y que “[...] habiendo en Cristo más de una naturaleza intelectual, a saber, la divina y la humana, es necesario que haya en Él más de una voluntad [...]”²⁵. Más adelante sostiene con el Damasceno que la voluntad no sigue a la persona, sino a la naturaleza. En este caso, la voluntad humana está tomada como una potencia, en el sentido que vimos anteriormente, sin distinguir modos.

²¹*In III Sent*, d 12, a 2, q 1, ad 5; (Quaracchi III, 267).

²²*In II Sent*, d 7, p 1, a 2, q 2, ad 3; (Quaracchi II, 186).

²³B. Reyes Oribe, “La *rectitudovoluntatis* en Anselmo de Canterbury y en Tomás de Aquino”, en J.J. Herrera (ed.), *Fuentes del Pensamiento Medieval: Continuidad y Divergencias*, Tucumán, UNSTA, 2012; “Notas para una hermenéutica anselmiana del libre albedrío en Tomás de Aquino”, en *Contemplataaliistradere*, Buenos Aires, Dunken, 2007; “La separación de la *affectiovolendicommodum* de la *affectiovolendijustitiam* como negación de la finalidad natural en San Anselmo”, en J. Cruz Cruz y M.J. Soto-Bruna (ed.), *Metafísica y dialéctica en los períodos carolingio y franco* (s. IX-XI), Pamplona, EUNSA, 2006.

²⁴*In II Sent* d 24, p 1, a 2, q 1, ad 4; (Quaracchi III, 185).

²⁵*In III Sent* d 17, a 1, q 1, concl.; (Quaracchi III, 364): “[...] cumin Christo sint plures naturae intellectuales, videlicet divina et humana, necesse est, in Christo plures esse voluntates. [...]”.

Señalamos *supra* que, al distinguir modos de querer, el Seráfico llegaba a distinguir, por un lado, tres voluntades humanas: *voluntas rationis*, *voluntas pietatis*, y *voluntascarnis*; y que por otro, también según el modo, se puede hablar de una división de la *voluntasrationalis* en *rationis et pietatis*, condicional y absoluta, natural y deliberativa²⁶. Debemos estudiar ahora cada una de ellas.

La *voluntas carnis* de Hugo es la que sigue a la naturaleza corporal del hombre²⁷. Parece poder distinguirse sutilmente de la *sensualitas* de Pedro Lombardo o, al menos, no plegarse a una total identificación²⁸. Sin embargo, Buenaventura no hace más que tratarlas paralelamente sin manifestar su total identidad, como si prefiriese dejar abierto el asunto, salvo en lo que concierne al número de voluntades y a su criterio de distinción. La *sensualitas* es el afecto que sigue al conocimiento sensible. Pero también la *voluntas carnis* lo sigue, aunque toca directamente a aquellos bienes que son naturales para el cuerpo; por ejemplo, la integridad o la vida, puestas en peligro por una pena futura.

La *voluntas pietatis* es la que se compadece del prójimo o de la patria²⁹. Buenaventura pone el mismo ejemplo de Hugo: el llanto de Cristo por Jerusalén, donde se sintetiza la pena por los prójimos concretos y por la ciudad. Ya vimos que la ubica como parte de la racional, de manera que es un afecto propiamente humano, y como tal nombrado, *voluntas humanitatis*³⁰. Buenaventura sigue estrechamente el texto de Hugo, el cual resulta interesante porque atribuye al hombre, como propio de la naturaleza humana, esta voluntad de compasión y misericordia con el prójimo³¹: “[...] Pues es propio de lo humano compadecerse y moverse a piedad por la miseria ajena [...]”³². Si bien Hugo conecta solamente la *voluntas carnis* con la naturaleza, en tanto deseo de no sufrir, establece ambas voluntades como humanas y, en ese sentido, naturales, siendo la *voluntas pietatis* la que distingue al hombre del animal. Asimismo, Hugo considera que no hay compasión donde no hay pasión. De todos modos, se aclara más en qué sentido es humana la compasión, cuando el Victorino la

²⁶ *In III Sent* d 17, a 1, q 2, concl.; ad a. 1, 2, 3. (Quaracchi III, 366-367).

²⁷ *In III Sent* d 17, a 1, q 3, concl. y ad 1. (Quaracchi III, 368-369).

²⁸ *In III Sent* d 17, a 1, q 2, concl. y ad a. 4. (Quaracchi III, 367).

²⁹ *In III Sent* d 17, a 1, q 3, ad a. 3; (Quaracchi III, 369).

³⁰ *In III Sent* d 17, a 1, q 3 (Quaracchi III, 368).

³¹ Hugo de S. Victore, *De quatuor voluntatibus in Christo libellus*, PL vol. 176, T. III, col 841 - 846 C.

³² Hugo de S. Victore, *De quatuor voluntatibus*, 842 B.

divide en viciosa, virtuosa y natural³³. La primera supone un amor ilícito, la segunda comporta el amor al prójimo por Dios, y la tercera es la que surge naturalmente en la mente humana frente al dolor de otro, del que sabemos puede sufrir al igual que nosotros. Los tres modos de compadecerse son humanos, pero del hombre caído. Por eso en Cristo no encontraremos compasión viciosa. Sin embargo, los otros modos suponen el pecado original sin el cual no habría sufrimiento ni dolor. De ahí también que haya una conexión entre la *voluntas carnis* y la *voluntas pietatis*, entre el rechazar el dolor propio y el compadecerse del ajeno.

Muy claro resulta el que la *voluntas carnis* –al igual que la *voluntas pietatis*–, supone conocimiento, al menos en su ejercicio, si tomamos en cuenta que la misma en Cristo se conforma por sujeción a la voluntad racional, y ésta, a su vez, a la Divina. Además, se trata de movimientos afectivos que suponen el conocimiento de un mal futuro: el dolor de la Pasión o la destrucción de la patria y la miseria del prójimo.

Tanto Hugo como Buenaventura, señalan que no hay nada torcido ni pecaminoso en la *voluntas carnis*. Dado que esta voluntad es conforme a la naturaleza y que ésta refleja la Sabiduría divina e, inclusive, al mismo Verbo encarnado, no podría más que reflejar también su Bondad³⁴. Si bien es cierto que no existiría dolor ni la necesidad de la Pasión y la pena sin pecado original, la *voluntas carnis* refleja el amor natural del hombre por una parte de sí mismo, por una parte de su naturaleza que es corporal. De ahí que el Seráfico se ocupe de mostrar cómo las diversas voluntades humanas de Cristo estaban conformes con la voluntad Divina³⁵. Dicha conformidad se encuentra en que cada una opera como la misma voluntad Divina quiere, o sea, según lo que le es propio: la *voluntas rationis* consentía y aprobaba la justicia, obedeciendo deliberadamente a la divina y la *voluntas pietatis* y la *voluntas carnis* se sujetaban a la divina a través de la racional. Buenaventura distingue tres posibles situaciones de conformidad de las voluntades no deliberativas: la no conformidad o disenso de la naturaleza caída en la que permanece el pecado –pena y culpa–, la conformidad por asimilación de la naturaleza antes de la caída original –

³³ Hugo de S. Victore, *De quatuor voluntatibus*, 844 A y B.

³⁴ T. Ables, “*Natura* and the Christological problem of the exemplars in Hugh of St. Victor and Bonaventure”, Patristic, Medieval and Renaissance Conference, Villanova, PA Oct. 22, 2011. Vid. también E. Falque, “La conversión de la carne (Buenaventura)”, *Sapientia* Vol. 65, Fasc. 227-228, 2010: 111-152.

³⁵ *In III Sent* d 17, a 1, q 3 (Quaracchi III, 367- 370).

sin pena ni culpa–, y finalmente, la conformidad por sujeción de la naturaleza asumida –con pena, pero sin culpa–. En definitiva, no se trata de que haya conformidad en lo querido –*in voluto*–, sino en el estar sujeto u obedecer a la razón. La asimilación consiste en querer lo mismo por las mismas razones; la sujeción, solamente en querer por las mismas razones. Podemos decir que esta situación es propia del sacrificio, ya que se conserva el amor natural tal cual es mientras que se lo sujeta a la razón para obedecer la justicia divina. Se pueden señalar, entonces, tres movimientos voluntarios: la voluntad divina quiere la justicia, la voluntad racional obedece a la divina y las otras naturales y no deliberativas se sujetan a la racional³⁶. Decir que se sujetan no es del todo correcto ya que es la voluntad deliberativa la que las sujeta, si bien no hay en ellas rechazo a la razón o a la voluntad divina, sino solamente amor natural a lo propio. El Seráfico resalta que este amor natural es lícito en tanto querido por la misma voluntad divina.

Por otra parte, Buenaventura dice que los modos de querer también pueden distinguirse en tanto condicionales o absolutos. La *voluntas naturalis*, la *voluntas pietatis*, la *sensualitas* y la *voluntas carnis* son condicionales, ya que quieren algo en tanto no se contradiga con la voluntad divina o con la racional³⁷. Por el contrario, la *voluntas rationis* puede ser absoluta. Esto se aclara en el comentario al primer libro de las Sentencias, donde el Seráfico estudia precisamente el tema de la conformidad de la voluntad humana a la Divina³⁸. La *voluntas rationis* puede querer absolutamente, que en este contexto significa que consiente sin condiciones a la voluntad divina. Ahora bien, es interesante señalar que la *voluntas pietatis* es condicional, ya que es humana y también supone la razón, pero puede merecer en la medida en que dicha condición está dada por la voluntad Divina³⁹. Esta compasión meritoria es también la de la Virgen María y la de los Santos.

³⁶ Santo Tomás hace otras consideraciones que separan el caso de Cristo del de los demás hombres. En el hombre virtuoso se reproduce hasta cierto punto la asimilación original de la que habla Buenaventura, porque el gran amor de la voluntad arrastra a las otras potencias hacia ella. Y esto es natural, o sea, lo que la perfección de la virtud produce de por sí. Por el contrario, Cristo preserva a cada potencia y a cada voluntad en lo propio para manifestar su completa humanidad y lo puede hacer porque es Dios. Además, este mantener a la sensualidad en lo suyo no disminuye el dolor y hace total el sacrificio. Tomás de Aquino, *In III Sent* d 15, q 2, a 3 C, co.Cfr., *Summa Theologiae* III, q 15, a 9, ra 3.

³⁷ *In III Sent* d 17, a 1, q 2, ad a. 1, 2, 3 (Quaracchi III, 367). *In I Sent* d 48, a 2, q 2, concl.(Quaracchi 858).

³⁸ *In I Sent* d 48, *passim*(Quaracchi I, 850- 861).

³⁹ *In I Sent* d 48, a 2, q 2, ad 4(Quaracchi I, 859).

Además, Buenaventura distingue dos tipos de conformidad: *per similitudinem* y *per habitudinem*. Dentro del primer caso ubica la *deiformitas* o glorificación y la conformidad del alma a la gracia. Esta conformidad se da a nivel de la naturaleza. Dentro del segundo pone la que implica una proporcionalidad o comparación entre la voluntad humana respecto de la voluntad Divina, en sus respectivos actos, objetos y orden al fin⁴⁰. Esta conformidad se da a nivel de la potencia. La conformidad exigida a la *voluntas rationis* abarca estos tres puntos mencionados. Por el contrario, en el caso de la *voluntas pietatis* y la *voluntas carnis*, no es necesario que haya conformidad en lo querido o sea en el objeto, como ya explicamos. Es suficiente que haya conformidad en el acto y en el orden al fin.

Ligado a este tema de la conformidad, se presenta el de la injusticia y su relación con la voluntad. Dice el Seráfico que la malicia corresponde a la *voluntas deliberativa* en tanto es *defectiva* y no propiamente en tanto *deliberativa*, ya que tanto ésta como la *voluntas naturales* provienen de Dios⁴¹. Además, para la rectitud de la voluntad –tema que no podemos desarrollar aquí–, se requiere la rectitud de ambas voluntades: *deliberativa* y *naturalis*⁴².

Un tema importante al que Buenaventura presta atención en su primer trabajo sobre las Sentencias⁴³, es si el movimiento de la *voluntas naturalis* es actual o habitual. Respecto de lo segundo, se inclina por afirmar que la dirección al bien es habitual, aunque suponga que, dada la consideración del bien, la voluntad lo quiera. De manera que habría un querer habitual del bien y un querer actual, posterior a la consideración del mismo, por parte de la *voluntas naturalis*⁴⁴. De manera que, nuevamente nos encontramos con la necesidad de un acto cognoscitivo previo a los actos de la voluntad; no solamente en el caso de la deliberativa, sino también en el de la natural.

En cuanto a su aceptación de una división en *synderesis*, *thelesis* y *boulesis*, debemos decir que, al igual que en los casos anteriores, estos nombres surgen de las

⁴⁰ *In I Sent* d 48, a 1, q 1, concl. (Quaracchi I, 852).

⁴¹ *In II Sent* d 37, a 2, q 1, ad 6 (Quaracchi II, 870).

⁴² *In II Sent* d 39, dub. 3 concl. (Quaracchi II, 917).

⁴³ J. G. Bougerol, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, Tournai, Desclée, 1961, pp. 102-104.

⁴⁴ *In II Sent* d 39, dub. 2, concl. (Quaracchi II, 916-917): “[...] *voluntas naturalis, quae bonum appetit, non semper est in suo actu, quia non semper cogitat de bono, [...] semper dicat continuitatem quantum ad habitum volendi, non quantum ad actum. [...]*”.

autoridades comentadas. La *synderesis* es *voluntas naturalis*, pero dada la importancia que tiene en Buenaventura reservamos su tratamiento para otro trabajo. *Thelesis* y *boulesis* vienen propuestas por el Damasceno, pero el Seráfico se limita a mencionarlas.

Conclusiones

En otro trabajo hemos analizado lo que propone Juan de la Rochelle, y cómo, a pesar de la enjundia de su proyecto, termina abandonando la posibilidad de conectar expresamente la *voluntas naturalis* con un conocimiento natural. Por otra parte, frente al profuso desarrollo de Juan en torno a las potencias del alma, de gran interés psicológico, o el de Alejandro de Hales, la sobriedad del Doctor Seráfico puede impresionar negativamente. Sin embargo, la clave de su economía está en su dejar de lado todo aquello que incentive la *curiositas*, ya que el estudio teológico debe favorecer la contemplación⁴⁵.

Hemos visto que Buenaventura considera la *voluntas naturalis* y la *deliberativa* una sola potencia racional afectiva, cuya distinción sólo se funda en el modo de apetecer y de mover. También su contemporáneo Tomás de Aquino sostiene algo semejante: que la distinción está en los tipos de actos que elícita la voluntad⁴⁶. Esto es interesante porque Bougerol sostiene que el Aquinate debía tener la lectura del Maestro Menor cuando redactaba su comentario⁴⁷. En Buenaventura, se trata de la voluntad que es afectiva y motiva de dos modos: uno, naturalmente, o sea, sin previa deliberación, y el otro, supuesto el juicio de la razón. El Seráfico pone como ejemplo de voluntad natural a la *synderesis* que inclina e instiga naturalmente al bien honesto. Sospechamos, pero no podemos probarlo aquí, que no hay una identificación completa entre ambas.

⁴⁵ *In II Sent* d 24, p 1, a 2, q 1, concl. (Quaracchi II, 559-560); cfr. Ch. Carpenter, *La teología como camino de santidad*, trad. I. Ramírez Acevedo, Barcelona, Herder, 2002; p. 220 y ss. Sobre la contemplación vid. G. Cresta, “La *vera sapientia* contemplación mística en el *De triplicitate* de San Buenaventura”, *Revista Internacional d’Humanitats* 22, jul-set 2011.

⁴⁶ Nos hemos ocupado en varios trabajos. Cfr. por todos: *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*; Buenos Aires, Vórtice, 2004, y “Persona, naturaleza y voluntad en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* de Tomás de Aquino”, *Scripta Mediaevalia*, vol 2, n.1, 2009: 165-185.

⁴⁷ J. G. Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure*, p. 46.

La *voluntas naturalis* apetece la bienaventuranza, mientras que la *deliberativa*, la virtud, es decir, el hacer tal o cual bien concreto ordenado a aquella. La primera es inmutable y necesaria –necesidad que no impide el libre albedrío–, en tanto la segunda es mudable en función de la variedad de bienes ordenados.

También se comportan de modo semejante la *voluntas pietatis* y la *voluntas carnis*. Aunque Buenaventura, por seguir a Hugo de San Víctor, reserva el atributo de natural para la segunda, en su explicación muestra que ellas comparten el seguir algo propio del hombre, sea como racional, sea como animal. En este punto se echa de ver cierta falta de unidad en la concepción antropológica que no podemos tratar aquí.

Por otra parte, constatamos que hay una reafirmación del valor de lo natural en tanto bueno, creado y querido por Dios, ya que es la misma voluntad Divina la que quiere que cada voluntad apetezca lo suyo. Y a tal punto es querido por Dios que hay mérito en ello. También vemos que se manifiesta un orden según el cual la *voluntas deliberativa* se volverá conforme a la Divina: primero la satisfacción de la justicia Divina, segundo, la misericordia y finalmente, el sacrificio o la pena de la carne.

Finalmente, podemos decir que en estos pasos del Doctor Seráfico no está del todo desarrollado el tema de la relación de la *voluntas naturalis* con el conocimiento. Se da por supuesto, tanto en los *dubia* como en las *determinationes*, que no hay un ejercicio de este modo de la voluntad sin algún conocimiento y que este ejercicio no es el de la *voluntas deliberativa*. Buenaventura se inclina por abrir la *voluntas naturalis* en habitual y actual, aunque es un tema que solamente encontramos esbozado.

**Comentarios del Doctor Angélico al libro de las *Sentencias*
de Pedro Lombardo sobre la contemplación virtuosa de los reflejos
de la Belleza divina en el orden del Universo**

Carlos Alberto Insaurrealde
Instituto Filosófico Aristotélico Tomista
de los Heraldos del Evangelio, SP

1. Orden jerárquico y participación como imagen o vestigio en la Belleza divina según la nobleza y perfección del ser.

1.1. Orden jerárquico y participación

Dios, en su infinita sabiduría, quiso crear un Universo ordenado y con ornato¹. Ese ornato proviene de la recta disposición de las cosas, según un determinado fin².

La bondad divina se derrama a todos los seres creados³, respetando un orden jerárquico que está en relación a los grados del ser, es decir, al grado de participación de la creatura respecto a Dios⁴. Es similar al Sol que ilumina los

¹ Tommaso D'Aquino, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, Bologna, Ed. Studio Domenicano (ESD), 2001; [será citado como: T. D'Aquino, *Comm.*], vol. III, L. 2, pr., p.10: "[...] Gen. 1, 1: in principio creavit Deus caelum et terram. Sed ex parte actus tangit etiam duo; scilicet ornatum, et obstetricationis officium. Ornatus pertinet ad dispositionem rerum, quia eas varia pulchritudine decoravit, ut dicitur Eccli. 42, 21: magnalia sapientiae suae decoravit. De hac etiam pulchritudine Boetius dicit: mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse".

² Thomae Aquinatis, *Opera Omnia: Commentum in Libros IV Sententiarum*, Paris, Ed. Ludovicum Vivès Bibliopolam, 1878, vol. 30 [será citado como: Th. Aq., *Opera Omnia*], L. 2, d. 1, q. 2, a. 2, Resp., p. 258: "[...] Uno modo principaliter, ad quem res principaliter ordinatur; et talis rerum finis est divina bonitas. Alio modo secundarius, per quem res principalem finem consequitur: et hoc modo finis omnium creaturarum est homo".

³ Th. Aq., *Opera Omnia*, L. 2, d. 1, q. 2, a. 1, Resp., p. 257: "[...] Ideo ad hoc unaquaeque creatura facta est, sicut propter ultimum finem, ut divinum bonitatem suo modo participet".

⁴ Graziano Perillo, *Teologia del Verbum: La Lectura super Ioannis Evangelium di Tommaso d'Aquino*, Napoli, Ed. Luciano, 2003, p.178 [será citado como: Graziano Perillo, *Teol. Verbum*]: "L'ordo pensato dall'evangelista per trasmettere la rivelazione del Verbo è compiuta a livello della luce, metafora che indica il grado d'essere e di vita più profonda,

cuerpos con distintas intensidades⁵. El brillo es intenso en las grandes luminarias (como el sol, la luna, o las estrellas), por ser recipientes aptos para recibir la luz, pero en los abismos, o en las superficies y cuerpos opacos, ese brillo es casi inexistente por carecer de esa aptitud⁶.

La participación en la bondad divina depende también de la nobleza del cuerpo, pues, a mayor nobleza, mayor capacidad de participación en las propiedades de la quinta esencia, obteniendo así mayor luminosidad y belleza. Esto no significa que las cosas luminosas necesiten obligatoriamente pertenecer a la quinta esencia a no ser apenas por razones de conveniencia o de semejanza⁷.

Por otro lado, dentro de la variedad de criaturas creadas, al no existir dos exactamente iguales, una deberá ser siempre superior a otra, originándose así una relación de proporción entre los seres creados, lo que origina un orden jerárquico. Pero para que pueda darse una relación de proporción, los seres a relacionarse deberán ser finitos y de noblezas diferentes, para que sea posible compararlos y ordenarlos. Aquí surge un problema: ¿cómo comparar y relacionar las criaturas finitas con un Dios infinito? El Aquinate resuelve este *impasse* afirmando que existe otro tipo de proporción, basada en la relación de las potencias activas y las pasivas,

quello intellettuale. Colegata al grande tema agostiniano dell'illuminazione, la luce per Tommaso è intesa sia in senso spirituale, sia in senso sensibile”.

⁵ T. D'Aquino, *Comm.*, vol III., L. 2, pr., p.10: “[...] theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est; unde recte divina sapientia nominatur: quia altissimam causam considerat, quae Deus est. [...] Quia secundum Dionysium, sicut sol radios suos emittit ad corporum illuminationem, ita divina bonitas radios suos, idest participationes sui, diffundit ad rerum creationem”.

⁶ Ibid., vol. III, L. 2, d. 15, q. 1, a. 1, ad 4, p. 708: “[...] sicut philosophi probant, et etiam Dionysius asserit, a sole illuminantur omnia corpora, et superiora et inferiora, et non tantum luna. Nec tamen hoc impedit quin alia corpora luminaria dicantur: quia cum lumen solis, ut Dionysius dicit, recipiatur diversimode in diversis corporibus secundum eorum proportionem, quaedam corpora recipiunt lumen praedictum ut lucentia et radios emittentia, sicut luna et stellae; et talia possunt luminaria et vasa luminis dici: quaedam autem recipiunt non ut radios ex se emittentia; et hoc dupliciter; vel in profundo, ut aer, vel in superficie, ut corpora opaca; quorum neutrum luminare dici potest”.

⁷ Ibid., vol. III, L. 2, d. 17, q. 3, a. 1, ad 3, p. 836: “[...] non oportet omne quod est lucidum, pertinere ad naturam quintae essentiae, nisi per similitudinem et convenientiam quamdam. Unde quanto corpus fuerit nobilius, tanto magis participat proprietates ejus; unde in igne est plus de luce quam in aere, et sic deinceps”.

pues las potencias activas movilizan a las pasivas impulsando a la criatura hacia la perfección, que en su esencia es Dios, causa final de todas las cosas.

Entre las criaturas existen diferentes grados de nobleza y perfección, así, algunas serán más nobles y perfectas asemejándose más a Dios, participando más de su belleza y bondad y ocupando lugares más destacados dentro de ese orden universal⁸. Evidentemente, en el ápice de ese orden se encuentra el Verbo, que es el modelo ejemplar de todas las criaturas y al cual todo ser inteligente debe asemejarse, aunque nunca consiga igualarlo, pues todo en Cristo es superior, sea en la claridad, en el conocimiento o en cualquier cosa, entretanto, es posible alcanzar una cierta relación de semejanza con Él⁹.

Dentro de ese camino de perfección, Dios quiso en su divina sabiduría, establecer una ley, es que las criaturas superiores sirvan como medio para perfeccionar a las inferiores y así poder conocerlo mejor. La belleza de este orden está en que las criaturas vayan progresivamente asemejándose al Divino Modelo.

Santo Tomás aplica este mismo principio al orden espiritual, y dice que Dios quiso que esta belleza también resplandeciese en su Iglesia, por eso estableció que

⁸ Ibid., vol. V, L. 3, d. 1, q. 1, a. 1, ad 3, p. 26: “[...] proportio dicitur dupliciter. Uno modo idem est proportio quod certitudo mensurationis duarum quantitatum: et talis proportio non potest esse nisi duorum finitorum, quorum unum excedit secundum aliquid certum et determinatum. Alio modo dicitur proportio habitudinis ordinis, sicut dicimus esse proportionem inter materiam et formam, quia se habet in ordine, ut perficiatur materia per formam, et hoc secundum proportionabilitatem quamdam: quia sicut forma potest dare esse, ita et materia potest recipere idem esse: et hoc modo etiam movens et motum debent esse proportionabilia, et agens et patiens, ut scilicet sicut agens potest imprimere aliquem effectum, ita patiens possit recipere eundem. Nec oportet ut commensuretur potentia passiva recipientis ad potentiam activam agentis nec secundum numerum (sicut unus artifex per artem suam potest in ligno inducere plures formas, ut formam arcae, et formam serrae; sed lignum non potest recipere nisi unam illarum) nec etiam secundum intentionem: quia artifex per suam artem potest producere pulchram sculpturam, quam tamen lignum nodosum non potest recipere. Et ideo non est inconveniens ut hic modus proportionis inter Deum et creaturam salvetur, quamvis in infinitum distent: et ideo possibilis est unio utriusque”.

⁹ Ibid., vol. X, L. 4, d. 49, q. 2, a. 5, ad 9, p. 714: “[...] corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloria secundum similitudinem, non secundum aequalitatem; erit enim clarum sicut et corpus Christi, sed non aequaliter. Et similiter anima nostra habebit gloriam ad similitudinem animae Christi, sed non ad aequalitatem; et ita habebit scientiam sicut anima Christi, sed non tantam, scilicet ut sciat omnia, sicut anima Christi”.

fuese el superior quien condujese al inferior rumbo a la perfección, y para eso estableció una jerarquía, de manera tal que algunos sirviesen de intermediarios para administrar los Sacramentos y así ayudasen a la perfección de los demás¹⁰. Sin embargo, para que el superior pueda llevar esa luz al inferior, antes debe llenarse de ella, pues sólo llevará hacia Dios aquél que se haga semejante a Él¹¹.

Esta belleza jerárquica, resultante de los grados de perfección, continuará después de la resurrección, debido a que los cuerpos gloriosos resucitarán con claridades diversas, así como ocurre con las estrellas, que se diferencian en su brillo y claridad¹².

1.2. Participación como imagen

Dice Santo Tomás, que una de las condiciones para que algo sea bello, es que exista en él armonía y claridad. Siendo Dios la causa de toda belleza, lo será también de toda armonía y claridad. Así, las criaturas tendrán más orden, armonía y belleza mientras más se asemejen a su Creador. Al hablar de claridad, es necesario considerar también al color, pues ambos están estrechamente vinculados, es por eso que el color hace parte también de la belleza¹³.

¹⁰ Ibid., vol. IX, L. 4, d. 24, q. 1, a. 1, qc. 1, co, p. 34: “[...] Deus sua opera in sui similitudinem perducere voluit, quantum possibile fuit, ut perfecta essent, et per ea cognosci posset; et ideo ut in suis operibus repraesentaretur non solum quod in se est, sed etiam secundum quod aliis influit, hanc legem naturalem posuit omnibus, ut ultima per media perficerentur, et media per prima, ut Dionysius dicit. Et ideo, ut ista pulchritudo Ecclesiae non deesset, posuit ordinem in ea, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes, sicut etiam in corpore naturali quaedam membra aliis influunt”.

¹¹ Ibid., vol. IX, L. 4, d. 24, q. 1, a. 3, qc. 1, co, p. 56: “[...] sicut Dionysius dicit, ut subtiliores et clariores essentiae repletae influxu solarium splendorum lumen in eis supereminens ad similitudinem solis in alia corpora invehunt; sic in omni divino non est audendum aliis dux esse, nisi secundum omnem habitum suum factus Dei firmissimus, et Deo simillimus. [...]”.

¹² Ibid., vol. X, L. 4, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 2, s.c. 1, p. 656: “Sed contra, 1 Corinth. 15, 41-42: stella differt a stella in claritate; sic erit et resurrectio mortuorum. Ergo unus resurgentium majorem gloriam habebit quam alius”.

¹³ Ibid., vol. II, L.1, d. 31, q. 2, a. 1, co., p. 368: “[...] Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium, scilicet consonantia et claritas. Dicit enim, quod Deus est causa omnis pulchritudinis in quantum est causa consonantiae et claritatis, sicut dicimus homines pulchros qui habent membra proportionata et splendorem colorem. His duobus addit tertium philosophus ubi dicit, quod pulchritudo non est nisi in magno corpore; unde parvi

La fuente de toda belleza es el Verbo, y es de Él que emana, por participación, a todas las criaturas. Apenas el Verbo es la imagen perfecta del Padre, poseyendo en sí la belleza en su esencia. Las criaturas son apenas imágenes, más o menos perfectas, de Cristo, y su perfección está en dependencia a la mayor o menor semejanza respecto al modelo divino¹⁴.

Dice el Aquinate que sólo las criaturas inteligentes (ángeles y hombres) pueden reflejar a Dios como imagen. Por eso se dice del hombre que fue hecho a imagen y

homines possunt dici commensurati et formosi, sed non pulchri. Et secundum haec tria, pulchritudo convenit cum propriis filii: inquantum enim filius est imago perfecta patris, sic est ibi consonantia perfecta; est enim aequalis et similis sine inaequalitate et dissimilitudine; et hoc tangit Augustinus, ubi dicit: ubi est tanta convenientia, id est maxima et prima aequalitas, et prima similitudo. Inquantum vero est filius verus, habet perfectam naturam patris: et ita etiam habet magnitudinem quae consistit in perfectione divinae naturae, ut supra dictum est, dist. 19, quaest. 1 art. 2: unde dicit Augustinus quod ibi est perfecta et summa vita. Sed inquantum est verbum perfectum patris, habet claritatem quae irradiat super omnia et in quo omnia resplendent. Unde dicit Augustinus, quod est tamquam verbum perfectum. Potest etiam totum accipi ex verbis Augustini secundum rationem consonantiae, quae triplex in eo considerari potest: id est consonantia ipsius ad patrem cui potentia est aequalis et similis, et hoc tangit Augustinus ubi dicit: prima aequalitas. Item consonantia sui ad seipsum, inquantum omnia attributa in eo non differunt, sed unum sunt; et hoc tangit ubi dicit: cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere. Item consonantia ad res creatas, quarum rationes in eo sunt, et unum sunt in eo sicut ipse est unum cum patre: et hoc tangit ibi: et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno cum quo unum. Usus etiam de ratione sua duo habet. Primo quod est assumptum in facultatem voluntatis; et sic convenit spiritui sancto inquantum est amor: et hoc tangit Augustinus cum dicit: illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo... est in Trinitate spiritus sanctus. Habet etiam aliud quod est ordinatum ad alterum: et iste etiam ordo competit spiritui sancto, inquantum ipse amor, qui est spiritus sanctus, non tantum est in filio, sed redundat in omnes creaturas, secundum quod competit sibi nomen doni: et hoc tangit Augustinus cum dicit: ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum”.

¹⁴ Th. Aq., *Opera Omnia*, L. 1, d. 31, q. Unica, a. 2, Resp., p.172: “[...] appropriatio Hilarii accipitur, secundum convenientiam essentialium attributorum ad propria personarum: et ideo aeternitatem appropriavit Patri; speciem, id est pulchritudinem imagini, id est Filio [...]. Similiter et pulchritudo, ratione magnitudinis, quam importat, convenit cum Filio, inquantum est Filius; qua ex hoc Filius dicitur, quod perfecte habet naturam Patris, quod ad spiritualem magnitudinem pertinent. Ratione vero consonantiae convenit cum Filio, inquantum est imago perfecte repraesentans Patre. Ratione claritatis convenit cum Filio, inquantum est verbum, in quo omnium rationes resplendent”.

semejanza de Dios¹⁵. Esta semejanza le viene del alma, por ser ella espiritual e intelectual, pero en ella no se excluye también la razón de vestigio, por ser también el alma una cierta naturaleza creada¹⁶. Por otro lado, semejanza no es sinónimo de igualdad. La diferencia que va entre el Verbo (en cuanto la Imagen perfecta del Padre) y las criaturas intelectuales (en cuanto imágenes imperfectas), es infinita. El Verbo es la imagen perfecta del Padre porque en Dios, dentro de la pluralidad de Personas, existe unidad de esencia y de naturaleza, siendo el Hijo igual al Padre. Pero en las criaturas, por ser imágenes incompletas, es imposible que una única criatura reúna las condiciones necesarias para ser una imagen perfecta del Padre, así, se necesitará una pluralidad de seres que guarden, respecto del Verbo, al menos una relación de semejanza. Éste es el motivo por el que se identifica a la igualdad con la unidad y la semejanza con la pluralidad¹⁷.

1.3. Participación como vestigio o huella

La semejanza del vestigio es una cierta impresión que conduce confusamente al conocimiento de algo, a la cual ese vestigio representa en forma parcial. Es algo semejante a la huella, que representa al pie que la hizo y apenas en su parte inferior.

En el vestigio son consideradas tres cosas: la semejanza, la imperfección de la semejanza y el hecho de provenir de una realidad de la cual algo deja entrever

¹⁵ Graziano Perillo, Teol. Verbum, p. 188: “La partecipazione a ciò che è per essenza nell'uomo, oltre ad essere partecipazione all'essere, è partecipazione alla luce del Verbo divino. In questo modo la realtà creata si caratterizza per una gerarchia tra gli essenti al cui vertice è l'ente che possiede la luce intellettuale”.

¹⁶ T. D'Aquino, *Comm.*, vol. I, L. 1, d. 3, q. 2, a. 3, ad 1, p. 298: “[...] in superiori semper includitur virtus inferioris, sicut in anima etiam est virtus naturae. Anima enim est natura ipsius corporis, quod per ipsam movetur, et dat sibi esse naturale, et super hoc habet proprias operationes suas: et ideo cum similitudo imaginis sequatur animam secundum id quod intellectualis est, non excluditur ab ea ratio vestigii, quae consequitur ipsam secundum quod natura quaedam est creata”.

¹⁷ Ibid., vol. I, L. 1, d. 2, q. 1, a. 5, expos., pp. 248 y 250: “[...] Personarum quoque pluralitatem et naturae unitatem simul ostendit dominus in Genesi. Sciendum, quod Augustinus et Hilarius ex hac auctoritate: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, nituntur ostendere unitatem essentiae et personarum pluralitatem ex verbis ibi positis [...]. Hilarius quoque [...] dicit, his verbis significari, quod in Trinitate nec diversitas est nec singularitas, vel solitudo; sed similitudo et pluralitas. Similiter etiam ex parte harum duarum dictionum, faciamus et nostram, accipit utrumque: pluralitatem quidem personarum ratione pluralis numeri, sed unitatem essentiae ratione consortii, quod designatur in utroque”.

aunque imperfectamente. Dios quiso ser conocido mediante la semejanza de las criaturas con Él, pero cuanto la semejanza es más imperfecta que en la imagen, se dirá que se trata apenas un vestigio del Creador¹⁸. Si bien todos los vestigios representan a Dios, lo hacen en diversos grados; mientras más imiten la perfección divina, mejor será esa representación¹⁹. Observa Santo Tomás, que los vestigios se encuentran en las substancias, y no en los accidentes, (a no ser en dependencia a la substancia), porque ellos de sí no tienen un ser propio²⁰.

1.4. La participación en cuanto espejo que refleja al creador

Las criaturas reflejan al Creador como en un espejo material, que, por su propia naturaleza, necesita representar todas las formas que en él relucen. El reflejo de la

¹⁸ Ibid., vol. I, L. 1, d. 3, q. 2, a. 1, co., pp. 290 y 292: “[...] vestigium, secundum quod hic sumitur, metaphorice accipitur, et sumitur ad similitudinem vestigii proprie dicti, quod est impressio quaedam, confuse ducens in cognitionem alicujus, cum non repraesentet ipsum nisi secundum partem, scilicet pedem, et secundum inferiorem superficiem tantum. Tria ergo considerantur in ratione vestigii: scilicet similitudo, imperfectio similitudinis, et quod per vestigium in rem cuius est vestigium devenitur. Secundum hoc ergo, quia in creaturis invenitur similitudo creatoris, per quam in ipsius cognitionem devenire possumus, et est imperfecta similitudo; ideo in creaturis dicitur vestigium creatoris. Et quia magis deficiunt a repraesentatione distinctionis personarum, quam essentialium attributorum; ideo magis proprie dicitur creatura vestigium, secundum quod ducit in personas, quam secundum quod ducit in divinam essentiam”.

¹⁹ Ibid., vol. I, L. 1, d. 3, q. 2, a. 2, co., p. 294: “[...] vestigium invenitur in creatura, inquantum imitatur divinam perfectionem. Perfectio autem creaturae non statim habetur in suis principiis, quae imperfecta sunt, ut patet in materia et forma, quorum neutrum habet per se esse perfectum; sed in conjunctione ipsius creaturae ad suum finem. Distantia autem natura non conjungit sine medio: et ideo in creaturis invenitur principium, medium et finis [...]”.

²⁰ Ibid., vol. I, L. 1, d. 3, q. 2, a. 3, co., p. 298: “[...] vestigium invenitur in creatura, secundum quod consequitur esse perfectum a Deo [...]. Unde in his tantum simpliciter est invenire vestigium quae perfecta sunt in se; et hujusmodi sunt tantum individua in genere substantiae. Accidentia autem non habent esse, nisi dependens a substantia; unde etiam in accidentibus non est vestigium, nisi secundum ordinem ad substantiam; ita quod accidentia magis sint modi, species et ordines substantiarum, quam ipsa habeant speciem, modum et ordinem: nisi effective Deus dicatur species, modus et ordo accidentium. Tamen, cum secundum quodlibet accidens addatur aliquod esse ipsi substantiae, erit secundum illud esse aliquo modo considerare vestigium. Unde quod privat illud accidens, privat partes vestigii, scilicet modum, speciem et ordinem, quantum ad illud esse; sicut peccatum, quod privat gratiam, dicitur privatio modi, speciei et ordinis, secundum esse gratuitum; nihilominus tamen manent haec tria secundum esse naturae”.

Belleza del Creador se da en distintos grados. Dionisio, en *De Div. Nom.*, muestra como Dios, en cuanto espejo eterno, puede o no dejar contemplar en Él a las criaturas, porque por ser Causa de todos los efectos, depende de su divina voluntad, el dejar o no verlas reflejadas en Él²¹.

2. La relación de la belleza con respecto a aquél que la contempla

2.1. El problema de no trascender de la belleza de la criatura al Creador y la fealdad que provoca el pecado al transgredir el orden del Universo

El demonio era, dentro de los seres creados, el más bello. Sin embargo, prefirió auto-contemplarse sin querer remontarse hacia Dios que, siendo la Belleza en esencia, era también la fuente de su belleza²². La auto-contemplación lo llevó a la soberbia y ésta produjo un desorden dentro del orden del Universo, que trajo como consecuencia la fealdad y el desorden²³. Para restituir la belleza de ese orden transgredido, es necesaria una reparación proporcional a la falta cometida. Por tanto, la Providencia no pune por el puro placer de castigar, sino que lo hace como un medio de reparar el desorden provocado por el pecado, restableciendo así la belleza del orden perdido. Cuando el desorden es perpetuo, el castigo debe también serlo, para así reparar perpetuamente el desorden causado, restituyendo perpetuamente la belleza perdida²⁴. Dios aplica el castigo como un médico, adaptando el remedio a la

²¹ Ibid., vol. III, L. 2, d. 11, q. 2, a. 2, ad 4, pp. 548 y 550: “[...] Unde non est imaginandum rationes rerum resplendere in speculo aeterno sicut formae visibiles in speculo materiali; sed magis sicut causatorum rationes praeexistunt in sua causa, ut Dionysius dicit in Lib. de divinis Nom. Non est autem necessarium ut qui causam videt, hoc ipso omnes rationes effectuum in ea cognoscat, ut dictum est; et ideo ratio non procedit. Vel dicendum, ut communiter dicitur, quod speculum aeternum voluntarium est: quia in eo non videtur nisi quod ipse vult ostendere. Secus est autem de speculo materiali, quod ex necessitate naturae repraesentat formas in eo relucens”.

²² Ibid., vol. III, L. 2, d. 6, q. 1, a. 1, s.c. 2, p. 304: “Praeterea, Gregorius dicit in littera, quod in aliorum comparatione ceteris clarior fuit. Sed ordo claritatis est secundum gradum naturae. Ergo peccans Angelus ceteris altior fuit”.

²³ Ibid., vol. III, L. 2, d. 5, q. 1, a. 3, co., p. 282: “[...] primum peccatum Angeli superbia fuit: quod patet tum ex desiderato, quia eminentiam dignitatis appetiit: tum etiam ex motivo, quia ex consideratione propriae pulchritudinis in peccatum ruit”.

²⁴ Ibid., vol. IV, L. 2, d. 42, q. 1, a. 5, ad 4, p. 980: “[...] Deus non infligit poenam aeternam quasi in poena propter poenam delectatus, sed quia delectatur in ordine iustitiae suae, cuius pulchritudo apparet in perpetua poena perpetuae culpa”.

enfermedad, así tanto los hombres como los demonios pecaron queriendo ser iguales a Dios, pero uno en cuanto a la sabiduría y el otro en cuanto al poder, así el castigo será adecuado para cada caso, restaurando la imagen divina, que el pecado afeó transgrediendo el orden del universo²⁵.

2.2. El deleite, fruto de la contemplación virtuosa de la belleza

Si bien la contemplación virtuosa de la belleza, no cause sufrimiento, y sea premiada por medio del deleite o placer, su contemplación pecaminosa sólo puede acarrear males y sufrimientos, como aconteció con el demonio que, por una visión pecaminosa de su propia belleza, atrajo sobre sí todo tipo de males y sufrimientos²⁶.

El premio de la contemplación virtuosa de la belleza consiste en la delectación y ésta comporta grados, es dada a cada uno según sus méritos. Dice Santo Tomás que para que un deleite sea máximo, debe considerarse tanto la cosa bella que se observa, como el propio acto de contemplar. Evidentemente, estas condiciones se cumplen, en su máximo grado, en la visión de Dios, pues, Él es el Ser más bello a ser contemplado y, siendo nuestro último fin, es también el acto más perfecto a ser realizado, consecuentemente, es el que proporciona el mayor deleite. Este deleite depende del grado de claridad en la visión de Dios y está en relación directa con la perfección alcanzada por el bienaventurado²⁷. Es por eso que aunque todos los

²⁵ Ibid., vol. V, L. 3, d. 1, q. 2, a. 2, co., p. 62: “[...] Inquantum vero est aequalitas, congruit etiam morbo qui sanandus erat: uterque enim, scilicet homo et Diabolus, peccaverat, appetendo aequalitatem; ille potentiae, iste scientiae. Inquantum vero species et pulchritudo est, congruit reparationi, ut per ipsum deturpatio imaginis per peccatum inducta amoveatur”.

²⁶ Ibid., vol. X, L. 4, d. 49, q. 3, a. 3, qc. 2, co., p. 766 y 768: “[...] apprehensio potest dici delectationis causa dupliciter. Uno modo ex parte ipsius apprehensi; sicut cum apprehendimus aliquod bonum nobis conveniens, et inde delectamur; et per hunc modum apprehensio est omnis delectationis causa; unde nihil prohibet delectationi quae sic ex apprehensione causatur sive sensibilis sive intelligibili, aliquid contrarium esse; alias nulli delectationi esset tristitia contraria. [...] unde nulla apprehensio, nec sensibilis nec intelligibilis, per se loquendo, tristitiam causat, sed delectationem tantum; quandoque plus, quandoque minus, secundum quod apprehensio est perfectior, et delectanti convenientior [...]”.

²⁷ Ibid., vol. X, L. 4, d. 49, q. 3, a. 5, qc. 4, co., p. 796: “[...] intensio delectationis potest provenire ex duobus; scilicet ex causa delectationis quae est fortior, et ex dispositione delectati quae est delectationis capacior. Causa autem delectationis proxima est operatio; sed remota, operationis objectum; sicut in delectatione beatorum, de qua nunc agitur, causa proxima est Dei visio, sed prima causa est Deus. Haec igitur causa prima una est, et communis omnibus beatis: unde quantum ad hoc eorum delectatio est aequalis: visio autem et

bienaventurados se deleiten viendo a Dios, la diferencia radica en que algunos ven desde la misma claridad de Dios y otros no²⁸.

3. ¿Será válida esta visión del Aquinate aún en nuestros días?

El Doctor Angélico, nos enseña cuán importancia es para la vida humana respetar el orden establecido por Dios. Dice un adagio latino: “*Serva ordinem et ordo servabit te*”. Una sociedad en la que se respete ese orden será ciertamente una sociedad próspera, como lo sustenta San Agustín en la Ciudad de Dios. Pero, si este orden es normalmente quebrantado, difícilmente no lloverán males sobre la sociedad. Apenas a modo de ejemplo, hagamos algunas reflexiones: ¿Qué consecuencias puede traer al mundo las manipulaciones en el campo de la genética, en manos de ciertos científicos cuyos límites éticos no existen? ¿Cuál es la consecuencia de aquellos que juegan a ser dioses, pretendiendo crear un mundo, no a imagen y semejanza de Dios, sino a su propia imagen y semejanza? ¿Sería posible respetar la vida humana, desde su concepción hasta su fin natural sin respetar ese orden? ¿Cómo se alcanzará la verdadera paz, siendo que ella es la tranquilidad del orden?, etc.

Viendo este y otros muchos problemas, podemos preguntarnos: ¿Existirá una solución? Creemos sinceramente que sí, pues para Dios nada es imposible, y cuando el hombre decide colaborar con la gracia, es cuando se operan las grandes maravillas de la Historia.

dispositio ad delectationem non est aequalis, quia unus alio clarius videt, ut ex supradictis patet: unus etiam alio est delectationis capacior propter perfectiorem habitum, qui est lumen gloriae: et ideo quidam magis delectantur aliis, quamvis secundum quid omnes aequaliter delectentur, materialiter loquendo, inquantum scilicet gaudent de aequali re, scilicet de Deo; et sic intelligitur Glossa inducta, quod in dispari claritate erit par gaudium”.

²⁸ Ibid., vol. X, L. 4, d. 49, q. 3, a. 5, qc. 4, s.c. 2, p. 786: “Praeterea, visio Dei in beatis erit causa delectationis. Sed quidam sancti clarius Deum videbunt, ut supra dictum est. Ergo non omnes aequaliter delectabuntur”.

La tesis de la convertibilidad entre ‘ente’ y ‘verdadero’ en Tomás de Aquino

Darío José Limardo
UBA, Buenos Aires

Introducción

La doctrina de los trascendentales [DT] en Tomás de Aquino plantea que hay ciertas nociones como “ente” [*ens*], “uno” [*unum*], “verdadero” [*verum*] y “bueno” [*bonum*] que son prioritarias, más comunes e inteligibles que las demás. Comúnmente se afirma que entre ellos se da una relación especial que está dada por el hecho de que, aunque no refieren a cosas distintas, el concepto que significa cada uno de ellos es diferente. El nombre usual para expresar esta relación es el de “convertibilidad”. Dicha palabra es un término técnico y significa que los nombres o propiedades trascendentales tienen la misma extensión entre sí, son lo mismo respecto de la referencia en la realidad en cada caso pero expresan distintos conceptos. Pero este concepto implica algunas dificultades. En primer lugar, se puede pensar que dicho concepto sólo se refiere al ámbito de la realidad y, así, los conceptos primeros son “convertibles” en la realidad pero no convertibles desde el punto de vista de sus conceptos. Desde este punto de vista “convertible” sería una palabra muy próxima a “idéntico” siempre y cuando sea utilizada sólo teniendo en cuenta el ámbito de la referencia. Conceptualmente estos términos expresan distintas intenciones, y por ello es que no son sinónimos puesto que no expresan el mismo enunciado. Si fuesen sinónimos, sería fútil utilizar dos nombres para significar lo mismo, ya que no habría más diferencia que la de un nombre. Que sean “convertibles” significa, entonces, que su ámbito de extensión es el mismo y que a pesar de cambiar el concepto mediante el cual nos referimos a cierto sujeto estaríamos siempre refiriéndonos a la misma cosa. Así un ente, por el hecho de ser tal es, además, “uno”, “bueno” y “verdadero”. Ahora bien, si tomamos a éste último concepto nos encontramos algunas inquietudes porque si bien de cada “ente” se dice que es “verdadero” por esta convertibilidad, sin embargo, la definición prioritaria de “verdad” para Tomás es la de una “adecuación del intelecto y la cosa” [*adaequatio intellectus et rei*]. Incluso más allá de este problema más bien general, la “convertibilidad” entre “ente” y “verdadero” es pensada por Tomás de distintas maneras según la obra que se tome.

Así, tenemos en distintos momentos de la obra de Tomás variantes para pensar esta relación. En este caso, el problema principal bajo el cual se encuadra la situación es que los términos trascendentales [TT] pueden ser tomados como determinaciones inherentes de cada ente por el hecho de ser tal, pero “verdadero” no, puesto que, al explicarse por la adecuación a un intelecto es más bien, una determinación externa por el hecho de estar basado en una “relación”¹. Una vez establecido dicho interrogante básico hay que decir que podemos agrupar en tres grupos los problemas que acarrea la tesis de “*ens et verum convertuntur*”: en primer lugar, aquellos derivados de la negación y el estatus de “verdadero” ya que parecería extenderse tanto al ámbito del “ente” como al del “no ente” también². En segundo lugar, la distinción de “ámbitos” por el hecho de que mientras que “ente” se dice prioritariamente de las cosas que se encuentran fuera del alma, “verdadero” tiene su sentido más propio en el intelecto y, por ende, en un tipo de ser en el alma³. Finalmente, la pregunta por cuál es la intención o concepto que agrega “verdadero” a “ente” y si hay cambios en Tomás entre sus obras respecto de esta definición. En el siguiente trabajo, nos dedicaremos a éste último problema señalando que desde un primer momento los elementos que intervienen en su exposición son los mismos pero que sin embargo el peso argumentativo adjudicado a cada uno de ellos es distinto. Y si bien el autor no tiene dudas acerca de que “verdadero” implica una “relación a un intelecto” no obstante no está claro a cuál de ellos se está relacionado de manera definitiva.

¹ En rigor esta situación también sucede con “bueno” pero en ese caso, Tomás suele adjudicar a la cosas la propiedad de ser “buenas” mientras que no es tan definitivo con la cuestión al respecto de llamarlas “verdaderas”. Incluso esto no podría hacer pensar que a pesar de explicarse por una “relación” un TT puede ser una denominación intrínseca. Al respecto, el aquinate suele parafrasear *Metafísica* 1027b 25 en donde Aristóteles aparentemente señalaría que mientras que la bondad y la maldad está en las cosas, la verdad y la falsedad no.

² Los textos básicos para este problema serían: *In I Sent.*, d. 19, q. 5, art. 1, arg. sc 5.8 y ad. sc. 5.8.; *DV* q. 1, arg. 1, arg. 7 y ad. 7.; *ST I*, q. 16, art. 3, arg. 2 y ad. 2.

³ Los textos básicos para esta cuestión serían: *DV* q. 1, art. 2, arg. 1 y ad. 1 y *ST I*, q. 16, art. 3, arg. 1 y ad. 1. Cabe aclarar que en la respuesta de esta dificultad Tomás elabora una distinción sobre los modos en los que se puede hablar de “convertibilidad” de “verdadero” tanto desde el punto de vista de la “cosa” como con el “intelecto”. Adentrarnos en dicha problemática (paralela a la que estamos tratando pero no por eso desconectada) nos llevaría una exposición más detallada que no podemos realizar en este trabajo. Por eso, para una exposición aunque breve de dichos modos remitimos a J. F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. Washington, Catholic University of America Press, 2007, pp. 65-102.

El *In Sent.* y la “imitación”

Comenzamos nuestro análisis por el texto del *In I Sent.*, d. 8, q. 1, art. 3 en el que Tomás expone por primera vez de manera sistemática los TT y sus vinculaciones. Allí se establece que “ente”, “uno”, “verdadero” y “bueno” son los nombres primeros en el conocimiento debido a su comunidad. Pero a su vez “ente” parece ser el nombre primero y concepto más simple de todos, con lo cual los demás deben vincularse de alguna manera especial con él. Así se puede establecer dos modos distintos de relación entre ellos: según el supuesto [*secundum suppositum*] y según la intención o concepto [*secundum intentiones eorum*]⁴. De acuerdo a la primera manera se convierten, se identifican y nunca se separan [*sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se*]⁵. Por eso entre ellos hay una igualdad referencial expresada en el hecho de que cuando nos referimos a una cosa determinada es indistinto, desde este punto de vista, decir “ente”, “*un ente*”, “ente *bueno*” o “ente *verdadero*”. No obstante, estas expresiones no significan lo mismo puesto que cada una de ellas implica un concepto distinto. Por eso la vinculación según el supuesto y según el concepto es distinta porque mientras que en la primera hay “identificación” en la segunda hay una “diferenciación”.

Según este razonamiento “ente” es, por necesidad, el concepto más simple y primero de todos siendo los demás “adiciones” a éste⁶. Y, mientras, que “uno” añade una negación (i. e. “indivisión”) “bueno” y “verdadero” una cierta relación, ya sea al “fin” (“bueno”) o a la “forma ejemplar” (“verdadero”)⁷. Y a continuación, como si el mismo Tomás considerara que todos los conceptos primeros a excepción de este último están claros en su significación, expone el autor de manera un poco más detallada del concepto “verdadero” ya que se dice así

“todo lo que imita al ejemplar divino y todo lo que tiene una relación a la facultad cognoscitiva: pues es verdadero oro el que tiene la forma del oro que muestra, y así se hace un verdadero juicio de él”⁸

⁴ *In I Sent.*, d. 8, q. 1, art. 3, c.

⁵ *In I Sent.*, d. 8, q. 1, art. 3, c.

⁶ *In I Sent.*, d. 8, q. 1, art. 3, c.

⁷ *In I Sent.*, d. 8, q. 1, art. 3, c.

⁸ *In I Sent.*, d. 8, q. 1, art. 3, c.

El concepto de “forma” cumple en este texto una doble función porque mientras que por una parte hace referencia a una imitación del ejemplar en el intelecto divino, por otra implica una vinculación a la facultad cognoscitiva y, por lo tanto, al intelecto humano. El ejemplo dado a continuación, inspirado en el pasaje aristotélico de *Metafísica* 1024b 17-26 muestra que a una cosa natural se la llama “verdadera” por dos aspectos⁹. Primero hay una “rectitud” o “finalidad” por la que cumple la “forma” que posee. Haciendo esto, se “muestra” de una manera que le permite ser verdadera porque, y este es el segundo elemento, posibilita un juicio verdadero sobre ella. Parecería entonces que estas dos vinculaciones no están en el mismo plano de igualdad, puesto que una sería condición de posibilidad de la otra en el sentido de que sólo imitando el ejemplar divino la cosa puede mostrarse tal como es. Pero en este caso no estaría claro como una cosa podría ser falsa según el primer sentido (es decir, ¿sería posible no imitar el ejemplar divino?) y entonces cómo podría elaborarse un juicio falso sobre ella ya que siempre se mostraría verdadera. Pero también podría pensarse que la “imitación” del ejemplar divino a través de la forma no es otra cosa que ser objeto de adecuación a un intelecto. Según esto la vinculación de dependencia entre los dos elementos sería a la inversa: por el hecho de que se puede adecuar a un intelecto (al estar relacionada a la facultad cognoscitiva) se dice de ella que cumple con su “forma”.

Ya sea que se considere como verdadera alguna de estas dos posibilidades lo cierto es que entre los elementos que intervienen para realizar una definición de “verdadero” en el sentido de un TT tenemos el concepto de “forma” y una “relación” a un intelecto, ya sea divino o humano. Más adelante Tomás eliminará el vocabulario de la “formalidad ejemplar” o “imitación” y resaltará el aspecto de “manifestación” a partir del cual se dice que una cosa es verdadera cuando naturalmente puede provocar una aprehensión verdadera, mientras que es falsa la que puede provocar una aprehensión falsa. Asimismo, la implicancia que “verdadero” tiene como condición del proceso de conocimiento estará señalado a partir de la comparación con “bueno”, ya que así como este indica el orden al apetito [*bonum rationem finis*] “verdadero” indica el orden al intelecto [*verum rationem ordinis ad cognitionem*]¹⁰ y, por lo tanto, el orden al conocimiento o a la mostración

⁹ En esa oportunidad Aristóteles expone los sentidos en que se dice que algo es falso, entre los cuales señala cosas que se muestran o no lo que son o no cómo son. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1024b 17-26

¹⁰ *In I Sent.*, d. 19, q. 5, art. 1, ad. 1.

de algo¹¹. Y así como nada es apetecido “si se quita la razón de bien, así ningún ser es conocido si se elimina la razón de verdadero” [*nullum esse intelligitur amota ratione veri*]¹². El presupuesto argumentativo de Tomás en este paso es que “conocimiento” se expresa mediante “relación a un intelecto” y que a partir de eso una cosa puede ser llamada verdadera. Como veremos a continuación los elementos presentados ya en el *In Sent.* son los mismos que intervendrán en las teorizaciones posteriores de Tomás.

La deducción del DV y el alma que es todas las cosas

Pasemos entonces al análisis del DV. En la cuestión primera Tomás elaborará de manera más compleja estas vinculaciones entre los TT y establecerá lo que se ha llamado una “deducción”¹³. En este momento no podemos adentrarnos en la estructura general de la argumentación sino que pasaremos directamente al análisis del concepto que “verdadero” significa. Allí se señala que hay modos generales que competen a todo ente que a su vez puede ser considerado en sí mismo o en orden a otro. Según este último modo hay una manera de considerarlo que es según la “conveniencia” de un ente con otro. Pero esto no es posible a menos que haya algo naturalmente constituido para convenir con otra cosa lo cual, como sabemos es el alma¹⁴. Teniendo en cuenta entonces las dos facultades del alma (apetitiva y cognoscitiva) obtenemos los nombres de “bueno” y “verdadero” y una vez más, por lo tanto, el concepto se explica a partir de una relación a un intelecto (llamada en este caso “conformidad” o “adecuación”) de la cual surge el conocimiento de la cosa.

¹¹ *In I Sent.*, d. 19, q. 5, art. 1, c.

¹² *In I Sent.*, d. 19, q. 5, art. 1, ad. 1.

¹³ Cabe aclarar que el pasaje es a menudo conocido como el texto principal de la historia de la doctrina de los trascendentales por su complejidad y profundidad. Para una exposición sistemática de la cuestión Cf. G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Milano, Vita e Pensiero, 1997; J. Aertsens, *La Filosofía Medieval y los Trascendentales*, traducido por Mónica Aguirre y María Idoya Zorroza, Navarra, EUNSA, 2003; J. Aertsens, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2012; V. Novella, *Le Proprietà Trascendentali dell'essere nel XIII Secolo. Genesi e significati della doctrina.*, Padova, Il Poligrafo, 2007.

¹⁴ DV, q. 1, art. 1, c. Para ello Tomás cita la frase aristotélica del *De Anima* en el cual el estagirita afirma que el alma en cierta medida es todas las cosas. Cf. Aristóteles, *De Anima* 431b 20.

Pero esta presencia argumentativa del intelecto humano (representada por la alusión al pasaje aristotélico) no deja de lado el hecho de que haya además una vinculación con el intelecto divino. Por eso en el artículo segundo y en el cuarto de esta misma cuestión se retoma la pregunta de cómo se dicen que son verdaderas las cosas. En la primera oportunidad Tomás señala una diferencia en cuanto al intelecto práctico y el especulativo y admite que la importancia de la distinción radica en que mientras que el primero es causa de las cosas el segundo es receptivo de ellas encontrándose las cosas naturales en el intelecto divino como los artificios en la mente del artífice¹⁵. Y a pesar de que los términos “forma” o “imitación” no estén presentes la idea parece similar ya que una cosa se dice verdadera “en cuanto realiza aquello para lo que está ordenada por el entendimiento divino”¹⁶ mientras que en relación al intelecto humano se dice verdadera aquella naturalmente constituida para dar estimación verdadera de sí misma de la misma manera que lo habíamos visto expuesto en el *In Sent*. Y si en una primera aproximación teníamos dudas sobre las prioridades que se podían establecer entre ambos conceptos o la vinculación entre ellos en este caso Tomás no duda afirmando que “si no hubiese intelecto humano, todavía las cosas se dirían verdaderas en orden al intelecto divino”¹⁷. Incluso esta vinculación de dependencia para con el intelecto divino es reafirmada en el artículo cuarto puesto que la verdad en este sentido está inseparablemente unida a ellas pues “no pueden subsistir sino por el intelecto divino que las produce en el ser” [*nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem*]¹⁸. Y en este contexto reaparece el concepto de “forma” ya que de alguna manera esta verdad es una “forma inherente” [*forma inhaerente*] en las cosas “que no es sino su entidad adecuada al intelecto o lo que hace que el intelecto se adecue a ella” [*quae nihil aliud est quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans*]¹⁹. Nuevamente como vemos el concepto de “forma” cumple una función mediadora entre las cosas y el intelecto, ya sea humano o divino, que la hace ser llamadas verdaderas.

¹⁵ DV, q. 1, art. 2, c.

¹⁶ DV, q. 1, art. 2, c.

¹⁷ DV, q. 1, art. 2, c.

¹⁸ DV, q. 1, art. 4, c.

¹⁹ DV, q. 1, art. 4, c.

La q. 21: una relación perfectiva

En la q. 21 de la misma obra, presentada a menudo como una deducción paralela²⁰ o al menos con aspectos distintos que la presentada en la q. 1, no está presente la mención a la conveniencia de dos entes, sino que directamente se establece que “bueno” y “verdadero” agregan a “ente” una “relación perfectiva”²¹. Y para efectuar la división entre ambos conceptos se debe considerar la constitución ontológica de un ente dividida entre la razón de su especie y el ser por el cual subsiste en esa especie [*ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa*]²². De esta manera, se dice que “verdadero” expresa la perfección por la cual el intelecto percibe la razón de la especie de un ente. Pero el eje de esta argumentación está puesto en el concepto de “relación” y, particularmente, en el tipo de relación que una noción como “verdadero” puede añadir a “ente” ya que, como sabemos, no podría ser una relación real porque de esa manera sería un accidente y no ya un modo general que acompaña a todo ente²³. Allí Tomás utiliza el modelo de una relación racional que se explica por una no-dependencia entre los dos términos, ya que el intelecto depende de la cosa, ente u objeto cognoscible pero no viceversa²⁴. Y en este contexto la terminología de la “perfección” utilizada aquí podría decirse que expresa el lenguaje de la “medida” utilizado por el autor en la q. 1 en donde se señalaba que las cosas miden al intelecto humano pero a su vez son medidas por el intelecto divino. El elemento faltante en esta exposición, sin embargo, es el del intelecto divino que no está mencionado explícitamente creo yo por el contexto argumentativo de la cuestión que no indaga por “verdadero”, sino por la relación entre “bien” y “ente”.

Hay sin embargo una alusión implícita ya que antes de exponer cuál es el concepto que “bueno” agrega menciona la afirmación aristotélica de *Metafísica* VI de que lo verdadero está en la mente y afirma que “todo ente es llamado verdadero en tanto está conformado o es conformable al intelecto”²⁵. Esta dualidad en el término señala una diferencia entre lo que está adecuado en acto a un intelecto y lo que es potencialmente adecuado y esta distinción es la utilizada constantemente por

²⁰ Para una exposición detallada de estas diferencias cf. J. Aertsen, ob. cit., 2003.

²¹ DV, q. 21, art. 1, c.

²² DV, q. 21, art. 1, c.

²³ DV, q. 1, art. 1, c.

²⁴ DV, q. 21, art. 1, c.

²⁵ DV, q. 21, art. 1, c.

Tomás al momento de señalar la doble vinculación de las cosas con los intelectos: mientras que se encuentran “en acto” adecuadas a Dios, son “en potencia” adecuables a la facultad cognoscitiva humana²⁶. De manera que, de un modo más o menos explícito, Tomás utiliza generalmente los mismos elementos para explicar el concepto de “verdadero” como TT. En el texto que analizaremos a continuación, perteneciente al *Exp. Libri Peryermeneias*, veremos cómo lejos de dejar de lado el concepto de “forma” y la presencia del intelecto divino ambas nociones cumplen un rol central en su exposición, tanto que se podría poner en duda el peso que tiene la adecuación en el sentido de una relación al conocimiento o a la facultad cognoscitiva en la definición de “verdadero” como un TT²⁷.

El *Exp. libri Peryermeneias* y el cambio en la convertibilidad

En el *Exp. libri Peryermeneias* Tomás intenta solucionar algunas de las dificultades que el planteo aristotélico implica para la cuestión de la verdad y falsedad ya que aparentemente el concepto aristotélico excluye la posibilidad de que haya verdad a no ser que sea en la composición y división pero las cosas también se dicen verdaderas o falsas como sucede con el “oro”²⁸. Asimismo, “ente” y “verdadero” se convierten con lo cual pareciera que la concepción simple del intelecto, ámbito al cual pertenecen los TT y llamado por Tomás una “similitud de la cosa” no carece de verdad o falsedad²⁹. Por último, en el intelecto divino no hay composición y sin embargo se dice que es la primera y suma verdad. El objetivo de

²⁶ DV, q. 1, art. 1, c.

²⁷ Michael Waddell encuentra también esta dicotomía entre el aspecto antropológico y el teológico en la teoría de la verdad de Tomás de Aquino y la utiliza para llevar a cabo una discusión paralela que por cuestiones de extensión no es posible llevar a cabo aquí y es si la teoría de la verdad en tanto trascendental en Tomás de Aquino puede considerarse a partir de una argumentación puramente de filosofía natural (como sostiene Aertsen), si es una cuestión inherente de la teología sobrenatural (como sostienen Milbank y Pickstock) o si es una cuestión de teología natural con bases filosóficas (que es la posición de Waddell). Cf. M. Waddell, “The natural and the supernatural in St. Thomas' early doctrine of truth”, en *Papers from the 2000 Thomistic Institute*, Notre Dame, The University of Notre Dame Thomistic Institute, 2001. Disponible online en: <http://maritain.nd.edu/jmc/ti01/waddell.htm>. Para un detalle de las posiciones con las que discute Waddell cf. J. Aertsen, J., ob. cit. y J. Milbank / C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, London and New York, Routledge, 2001.

²⁸ *Exp. libri Peryermeneias*, lib. 1, l. 3.

²⁹ *Exp. libri Peryermeneias*, lib. 1, l. 3.

la argumentación entonces será intentar desarrollar un sentido de “verdad” que no quede completamente acotado a la noción de composición y división.

Para esto, lo primero que hace Tomás es distinguir entre dos consideraciones de la verdad. Según el primer modo la tomamos en cuanto es en aquello que es verdadero [*in eo quod est verum*]³⁰. Mientras que en el segundo modo la consideramos en cuanto está en el que habla o conoce lo verdadero [*in dicente vel cognoscente verum*]³¹. Si nos quedamos con este segundo modo tendríamos que decir que la verdad siempre se explica por una composición o división, pero según el primer modo podemos también incluir tanto a las cosas simples como a las compuestas. Lo verdadero entonces se dice de tal manera siempre a partir de una relación a un intelecto [*Unde de quocumque dicatur verum, oportet quod hoc sit per respectum ad intellectum*]³². Pero las cosas se vinculan a un intelecto de dos maneras. Según el primer modo una cosa natural se relaciona al intelecto especulativo humano a partir de lo cual se dice que es verdadero o falso en el caso que esté en conformidad o discordancia con dicha cosa. Y a continuación Tomás matiza este sentido de verdadero puesto que no alcanza la sola manifestación de la cosa ya que en este caso se podría decir que son verdaderas cosas contradictorias³³. Aun así, la fuerza del ejemplo del “oro” que es llamado falso porque puede generar una estimación verdadera o falsa de sí mismo lo lleva a Tomás a afirmar que “algunas cosas” [*res aliquae*] se dicen de manera efectiva “verdaderas” en relación a nuestro intelecto. Como vemos, ya no es una indicación que se mantiene para todas las cosas, sino solamente para algunas específicas dejando la explicación de en qué sentido se llaman verdaderas las cosas al intelecto divino.

Esta tesis es la que Tomás expone a continuación, en donde la relación de “medida” vuelve a aparecer así como el exaltamiento de que el intelecto divino es “práctico” y por lo tanto “causa de las cosas”. Así, todas las cosas naturales se comparan a él como los artificios al arte y se dicen verdaderas a partir del hecho de que a través de su “forma” imitan el arte divino³⁴. Y es en este sentido que “ente” y “verdadero” se convierten ya que las cosas se conforman al arte divino por su

³⁰ *Exp. libri Peryermeneias*, lib. 1, l. 3.

³¹ *Exp. libri Peryermeneias*, lib. 1, l. 3.

³² *Exp. libri Peryermeneias*, lib. 1, l. 3.

³³ *Exp. libri Peryermeneias*, lib. 1, l. 3.

³⁴ *Exp. libri Peryermeneias*, lib. 1, l. 3.

forma³⁵. Por esta razón, concluye Tomás, el Filósofo “dice que la forma es algo divino”³⁶. La relación de convertibilidad que antes se explicaba a partir de la adecuación potencial y gnoseológica de un ente con otro, se transforma aquí en una relación que Dios mantiene con las creaturas siendo el intelecto práctico que causa las cosas³⁷. Esta conceptualización está presente siempre que Tomás tiene que explicar de qué manera se dicen verdaderas las cosas, pero anteriormente no era la explicación de la tesis de la convertibilidad. Según algunos comentadores, esto se debe a que Tomás adquiere consciencia sobre las consecuencias de considerar que la relación de verdad entre las cosas y el intelecto humano es accidental a diferencia de aquella que mantienen con el intelecto divino. Si la convertibilidad implica que la identificación desde el punto de la cosa que hay en los entes sea una propiedad intrínseca, no puede depender de un aspecto accidental en ellas como sería una potencial adecuación al intelecto humano, sino que debe estar en consonancia con una cuestión esencial de ellas, a saber, que se encuentran en acto adecuadas al intelecto divino³⁸.

Conclusión

A partir del último texto nos encontramos con una dificultad proveniente del hecho de que la tesis de la convertibilidad al respecto de “verdadero” se explica por una vinculación entre un intelecto que produce y cosas que son producidas por él, mientras que en el caso de *In Sent.* “verdadero” era la base que explicaba la condición de posibilidad para que un ente fuera conocido. La diferenciación entre la función del intelecto al cual están adecuadas las cosas entre “práctico” y “especulativo” genera que la convertibilidad entre ambos conceptos pase de implicar una relación gnoseológica a una de tipo metafísica que, creemos, está presente en todas las exposiciones de Tomás sobre el tema, pero no de manera tan determinante como en el *Exp. libri Peryermeneias*. Y, a pesar de que constantemente Tomás

³⁵ *Exp. libri Peryermeneias*, lib. 1, l. 3.

³⁶ *Exp. libri Peryermeneias*, lib. 1, l. 3. La cita está tomada de *Física* 192a 17.

³⁷ *Exp. libri Peryermeneias*, lib. 1, l. 3.

³⁸ Cf. G. Galluzzo, “Il tema della verità nell’ *Expositio Libri Peryermeneias* di Tommaso d’ Aquino”, *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 11, 2000: 217-258. Cabe aclarar en este caso que en la q. 16 de la *Suma de Teología* Tomás afirma que las cosas no se pueden llamar verdaderas a partir de su relación con el intelecto humano ya que es un aspecto accidental y lo accidental no puede incluirse en una definición. Cf. Aquino, *ST I*, q. 16, art. 1, ad. 1.

vincula ambas cuestiones, lo cierto es que el problema general que habíamos mencionado al comienzo, sobre la dicotomía entre afirmar una identidad referencial entre un “ente” y ese mismo considerado como “verdadero” porque “verdad” parece ser algo adjudicado externamente, podría encontrar un atisbo de solución con esta última tesis de convertibilidad basada no tanto en el aspecto o vinculación gnoseológica, que externaliza prácticamente de manera definitiva la “verdad” de las cosas, sino en la relación metafísica, puesto que si bien habría aún una dependencia externa para el carácter veritativo de las cosas naturales, no obstante la adecuación sería en acto, esencial a ellas y a través de la “forma”, elemento constitutivo de cada cosa en tanto natural. De esta manera, se entendería de mejor manera cómo dos términos pueden referir al mismo sujeto a pesar de incluir en dicha referencia una “relación” como sería en nuestro caso hablar de determinada cosa como “ente” y como un “ente *verdadero*”.

A música em Santo Tomás de Aquino

Thiago Praça Teixeira
Universidade Federal do Paraná

Na extensa obra de Santo Tomás de Aquino não há um tratado dedicado especificamente ao *belo* ou a alguma das chamadas *belas-artes*, existindo apenas breves passagens sobre tais assuntos em meio aos seus textos sobre metafísica, teologia ou outros temas, o que, contudo, não impede que tais textos dispersos configurem uma teoria estética coerente. Vários autores já se dedicaram ao trabalho de analisar essa possível estética tomista, principalmente na primeira metade do século XX. De nossa parte, pretendemos, com o presente artigo, contribuir a tal âmbito de pesquisa, abordando o pensamento de Santo Tomás sobre a *Música*, em particular, ou seja, procurando investigar em que consistiria uma *estética musical* tomista. Com tal intuito, trataremos de quatro assuntos:

1. O contato pessoal de Santo Tomás de Aquino com a Música.
2. O aspecto afetivo da Música.
3. O aspecto matemático da Música.
4. O *Belo* e a Música

1. O contato pessoal de Santo Tomás de Aquino com a música

Pelos dados biográficos de Santo Tomás de Aquino e por muitos de seus escritos, pode-se verificar que ele teve um contato direto com a arte musical. Tal contato revela-se em um tríplice aspecto: (i) na sua formação intelectual; (ii) na sua vida religiosa; e (iii) nas suas composições litúrgicas.

O **primeiro** aspecto refere-se ao fato de Santo Tomás ter estudado música entre as diversas disciplinas que constituíam o padrão da educação medieval. Explica Eco¹ que Santo Tomás estudou o *Trivium* (constituído pela Gramática, pela Retórica e pela Dialética) e o *Quadrivium* (constituído pela Aritmética, pela Geometria, pela Música e pela Astronomia) em Nápoles, além de ter recebido educação musical desde sua infância em Monte Cassino. Também segundo Eco, havia numerosas

¹ U. Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, p. 16.

histórias sobre a cultura musical de Santo Tomás, incluindo uma falsa atribuição a ele de um tratado de música. Evidências, contudo, do conhecimento de Santo Tomás sobre música são encontradas facilmente, por exemplo, nas referências que ele faz em seus textos ao tratado de música de Boécio².

O **segundo** aspeto refere-se à prática da música sacra, uma vez que Santo Tomás era sacerdote e frade dominicano, o que o colocava em contato direto e contínuo com o canto litúrgico na Missa e no Ofício Divino. De fato, diversas passagens em seus textos denotam este contato com a música litúrgica. No sermão sobre o Credo, por exemplo, proferido ao povo em Nápoles na Quaresma de 1273, ao tratar do segundo artigo, Santo Tomás diz que Maria Santíssima *pronunciou* o Verbo de Deus Encarnado quando a Ele deu a luz e “finalmente, nutriu-O e amamentou-O”.³ Em seguida, Santo Tomás menciona uma Antífona para a Oitava do Natal, *Nesciens Mater Virgo* (Figura 1), dizendo: “Eis porque a Igreja canta: ‘A Virgem amamentava, fortalecida do Céu, o próprio Rei dos Anjos’”⁴ – (*Ipsum Regem Angelorum sola Virgo lactabat ubere de caelo pleno*).



Figura 1 – Antífona *Nesciens*.

Fonte: *Antiphonarium: sacri ordinis praedicatorum pro diurnis horis*, 1933, p. 348.

² Eco, 1988, p. 16.

³ T. Aquino, *Exposição sobre o Credo*. Tradução e notas: D. Odilão Moura, OSB. 4ª Edição, São Paulo, Edições Loyola, 1997, p. 38.

⁴ Aquino, *Exposição sobre o Credo*, 1997, p. 38.

O *terceiro* aspecto no qual se revela o contato de Santo Tomás com a música refere-se àqueles textos litúrgicos que ele próprio compôs, notoriamente alguns famosos cantos do Ofício e da Missa de *Corpus Christi* no Rito Latino da liturgia católica: (i) Hino de Matinas: *Sacris solemnibus*; (ii) Hino de Laudes: *Verbum supernum prodiens*; (iii) Hino das segundas Vésperas: *Pange Lingua*; e a (iv) Sequência *Lauda Sion*, da Missa (FIGURA 2). Em tais composições litúrgicas de Santo Tomás, o número de sílabas das estrofes, o modo claro de expor o conteúdo, a regularidade rítmica etc. são alguns elementos concretos que permitem contemplar uma aplicação prática de determinados princípios de ordem estética, tais como *ordem* e *clareza*. Daí dizer Eco que esta *poética* tomista seria provavelmente “conforme os princípios da sua estética convertidos em regras dirigindo obras artísticas concretas” e caracterizar-se-ia pela precisão em expressar bem aquilo que deve ser dito⁵.



Figura 2 – quatro primeiras estrofes da Sequência *Lauda Sion*.
Fonte: *Liber Usualis*, Tournai: Desclée Company, 1961, p.945-946.

⁵ Eco, 1988, p. 159, tradução nossa.

2. O aspecto afetivo da música

Há diversos textos em que Santo Tomás reconhece a grande influência que a música pode exercer na psicologia humana, seja pelo deleite que pode proporcionar, seja pelas paixões ou disposições interiores que pode suscitar. Sintetizamos as principais ideias de Santo Tomás sobre tais temas em quatro conclusões.

2.1. A música influi nos afetos humanos.

Em alguns textos de Santo Tomás de Aquino, fica bastante clara a influência que ele recebeu de autores como Aristóteles, Boécio e Santo Agostinho no que diz respeito à capacidade de a música alterar as disposições interiores do homem. Em *Summa Theologiae*, II-II, q.91 a.2c, por exemplo, Santo Tomás trata do uso de cantos no louvor de Deus e afirma explicitamente que “segundo as diferenças das melodias, as pessoas são levadas a sentimentos diferentes” e diz que “a essa conclusão chegaram Aristóteles e Boécio”⁶. Também em *Postilla super Psalmos*, XXXII, n.2 diz Santo Tomás que “as consonâncias musicais mudam o afeto do homem”⁷.

2.2. A influência da música sobre os afetos humanos está relacionada a uma certa correspondência entre a estrutura sonora de uma obra musical e os movimentos afetivos do homem

Em *Summa Theologiae*, II-II, q.91 a.2 ad5, Santo Tomás mostra algumas razões para se aceitar a música no culto divino e faz uma citação direta de um trecho de Santo Agostinho: “todos os afetos de nosso espírito, conforme a sua diversidade, descobrem modalidades próprias da voz e do canto com as quais se movem, por uma secreta familiaridade”. Neste trecho fica evidente a consciência de que há uma certa semelhança entre os movimentos sonoros e a vida afetiva do homem.

Em algumas passagens de Santo Tomás, é possível encontrar referências a elementos constituintes de uma obra musical e suas influências nos afetos humanos:

⁶ Para as citações da *Summa Theologiae*, utilizamos a tradução para português da Editora Loyola, de 2001. Para outras obras de Santo Tomás procuramos apresentar em notas de rodapé os originais em latim, os quais se encontram disponíveis na versão eletrônica de sua *Opera omnia*, em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

⁷ Tradução nossa. “Consonantiae musicae immutant hominis affectum”.

a) Melodia. Santo Tomás refere-se indiretamente aos intervalos melódicos ao citar, em *Postilla super Psalmos*, XXXII, n.2, a tradicional teoria medieval sobre os *modos* eclesiásticos (dórico, frígio, lídio e mixolídio), que são diferentes tipos de organização dos tons e semitons dentro de uma oitava. Tal menção é feita no trecho em que ele menciona, seguindo a Aristóteles⁸, três gêneros musicais e seus consequentes três efeitos no homem: (i) retidão e firmeza de alma, (ii) arrebatamento às coisas excelsas e (iii) doçura e alegria⁹.

b) Ritmo. Pode-se considerar que Santo Tomás estava familiarizado com as duas fontes que ele mesmo cita em alguns de seus textos: 1) o Proêmio do *De Institutione Musica* de Boécio, que em determinado trecho menciona o fato de que aqueles que escutam uma canção muitas vezes propendem “involuntariamente a que seu corpo reproduza algum movimento similar à cantilena escutada”¹⁰; e 2) o capítulo V do Livro VIII da *Política* de Aristóteles, em que é dito que qualquer canção imita algum caráter, sendo que nos ritmos, “alguns têm uma característica de repouso, outros transmitem movimento, e entre esses últimos, alguns se referem a movimentos mais nobres e outros a movimentos mais vulgares”.¹¹

c) Timbre. Santo Tomás refere-se a isto em *In Psalmos*, XXXII, n.2, relacionando alguns instrumentos musicais com determinados efeitos da música. (ver nota 10) Também em *Summa Theologiae*, II-II, q.91, a.2 ad 4, pode-se notar a ideia de que certos instrumentos, ao moverem a alma simplesmente ao deleite, são mais próprios daqueles pouco dispostos às coisas espirituais, tal como ocorria no

⁸ Cf. Aristóteles, *Política*, Livro VIII.

⁹ “Affectus enim hominis per instrumenta et consonantias musicas dirigitur, quantum ad tria: quia quandoque instituitur in quadam rectitudine et animi firmitate: quandoque rapitur in celsitudinem: quandoque in dulcedinem et jucunditatem. Et ad hoc, ut vult philosophus in 8 Pol., c. 7, tria genera cantus sunt instituta. Quia ad primum est cantus doristicus, qui est primi et secundi toni, ut volunt quidam. Ad secundum est cantus Phrygius, qui est tertii toni. Ad tertium est cantus hippolidicus, qui est quinti toni et sexti. Alii sunt post superinventi. Et sic est in instrumentis, quia quaedam instrumenta faciunt primum, sicut tibia, et tuba: quidam faciunt secundum, ut organum: quidam tertium, ut Psalterium et cithara: Ps. 80: *Psalterium jucundum cum cithara*”.

¹⁰ Boécio, *Tratado de Música*, Prólogo, tradução, notas e apêndices de Salvador Villegas Guillén. Madrid, Ediciones Clásicas, 2005, p. 29, tradução nossa.

¹¹ Aristóteles, *Política*, Tradução de Pedro Constantin Tolens, São Paulo, Editora Martin Claret Ltda, 2007, pp. 275-276.

Antigo Testamento, em que certos instrumentos eram usados porque “o povo era mais grosseiro e carnal, e por isso deviam ser estimulados por tais instrumentos”.

2.3. A influência da música sobre os afetos humanos pode ser superficial, provocando determinadas emoções, ou profunda, favorecendo uma boa ou má disposição interior

A influência superficial é referida, por exemplo, em *Postilla super Psalmos*, XXXII, n.2, no trecho em que Santo Tomás cita o episódio relatado por Boécio, em que Pitágoras, vendo que um jovem estava furioso ao som do modo frígio, fez alterar o modo e, assim, abrandou o ânimo do jovem enfurecido para um estado apaziguado.¹² Algo semelhante encontra-se também em *Lectura super Matthaeum*, cap.11, l.2.¹³ Trata-se, nestes casos, de uma rápida mudança de comportamento e diz respeito a determinadas paixões do apetite sensível do homem. A influência estável da música pode ser deduzida em *Summa Theologiae*, II-II, q.91, a2 ad4, a partir da citação que Santo Tomás faz de Aristóteles a respeito do uso da música na educação, afirmando que determinados instrumentos musicais “movem mais a alma para o deleite do que para a formação da boa disposição interior”.

2.4. Dada a influência da música sobre os afetos humanos, pode a música contribuir para se atingir uma determinada finalidade, tal como aumentar a devoção dos fiéis no louvor a Deus ou prover ao homem um deleite estético conveniente à sua natureza racional

Santo Tomás afirma, primeiramente, que a música pode estimular a devoção. Em *Summa Theologiae*, II-II, q.91, a.2c, diz que “foi salutar a introdução do canto nos louvores divinos para que os espíritos mais fracos fossem mais incentivados à devoção”. Em *Postilla super Psalmos*, XXXII, n.2, diz que no louvor a Deus “são executadas algumas músicas, a fim de incitar a alma a se voltar para Deus”.¹⁴ Em

¹² “Unde Pythagoras videns quod juvenis insaniret ad sonum Phrygium, mutari modum fecit; ita furentis adolescentis animum ad statum mentis pacatissimae temperavit, ut dicit Boetius in proemio musicae suae”.

¹³ “Item nihil ita immutat animum, sicut cantus; unde computat Boetius in musica sua de quodam qui coram Pythagora cum alio litigabat, et cantu alii loquebantur. Tunc Pythagoras fecit mutari cantum, et ille quievit; unde omnes exercebantur in musica”.

¹⁴ Tradução nossa. “Inde est quod excogitatum est, quod in omni cultu aliquae consonantiae musicae exercentur, ut animus hominis excitetur ad Deum”.

Super Epistolam B. Pauli ad Ephesios lectura cap. 5, l.7, indica que o louvor interior expressa-se externamente em sons para estimular as almas para a devoção interior¹⁵ e em *Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses lectura*, cap.3, l.3, Santo Tomás refere-se ao uso dos cânticos com o intuito de “excitar o cântico dos corações e para proveito dos simples e rudes”¹⁶.

Por outro lado, também Santo Tomás reconhece, em *Summa Theologiae*, II-II, q.91, a.2, ad2, que determinadas músicas podem não ser adequadas à finalidade à qual se destinam, como é o caso das que são executadas por aqueles que na igreja cantam de modo teatral, “não para excitar a devoção, antes para se exibirem e se deleitarem”.

Quanto ao deleite desinteressado, puramente estético, Santo Tomás faz referência a ele ao dizer que, diferentemente dos animais, o homem pode gozar de algo sensível simplesmente pela apreensão da *beleza* do referido objeto, isto é, sem relação direta com alguma utilidade ou necessidade biológica. Em *Summa Theologiae*, I, q.91, a.3 ad3, diz Santo Tomás que o homem “encontra prazer na beleza das coisas sensíveis tomadas em si mesmas” e em *Summa Theologiae*, II-II, q.141, a.4 ad 3 cita o caso concreto da música: “O homem [...] goza prazeres dos outros sentidos [...] pelas *sensações agradáveis* que encontra no seu objeto [...] como acontece quando o homem se deleita com um som *harmonioso*.”¹⁷

3. O aspecto matemático da música

A Idade Média conservou muito das teorias musicais da Antigüidade, em grande parte devido à influência de Santo Agostinho e Boécio, que transmitiram aos séculos do medievo cristão o conhecimento dos gregos acerca da música.¹⁸ Um dos elementos característicos da concepção medieval de música, herdada da cultura

¹⁵ “Ex hoc error haereticorum confunditur dicentium quod vanum est cantare domino cantica vocalia sed spiritualia tantum. Nam in laudibus Ecclesiae est aliquid per se considerandum, et hoc est quod apostolus dicit in cordibus. Aliquid vero propter duo, scilicet propter nos, ut mens nostra incitetur ad devotionem interiorem; sed si ex hoc aliquis commoveatur ad dissolutionem, vel in gloriam inanem, hoc est contra intentionem Ecclesiae”.

¹⁶ Tradução nossa. “Sunt autem cantica Ecclesiae cordis principaliter; sed oris sunt ut excitetur canticum cordis et pro simplicibus et rudibus”.

¹⁷ Grifo nosso.

¹⁸ E. Fubini, *Musica y Estética em la época medieval*. Pamplona: EUNSA, 2008, p. 20.

antiga, é a estreita relação entre os sons e a matemática, isto é, a ideia de que o que é essencial na música é a *proporção* e o *número*.¹⁹ Tal tema encontra-se também em vários textos de Santo Tomás de Aquino, seja abordando a configuração dos intervalos musicais, seja tratando da música como uma disciplina cujos princípios dependem diretamente da aritmética. Sintetizamos em três conclusões algumas ideias fundamentais de Santo Tomás sobre o assunto.

3.1. A noção de *consonância* musical está diretamente relacionada (i) às relações matemáticas que estruturam os sons musicais, quanto à altura; e (ii) à capacidade de apreensão e entendimento desta estrutura por parte dos sentidos e por parte da inteligência do homem

A distinção entre sons graves e agudos reduz-se sempre a relações numéricas em termos de *frequência*. Entre as diversas relações possíveis, em termos de altura, entre os sons, há algumas que são causadas por proporções numéricas bastante simples, sendo, por esta razão, mais facilmente apreendidas e, conseqüentemente, mais agradáveis de se contemplar, e tais seriam as chamadas *consonâncias*. Em suma, pode-se dizer que uma ideia constante na estética musical medieval era a de que quanto mais simples as relações sonoras, mais inteligíveis e facilmente captáveis elas são e, conseqüentemente, são mais deleitosas de serem apreendidas. Este princípio geral foi claramente descrito por Bruyne em seus estudos de estética medieval²⁰.

Esta concepção pode ser encontrada também em Santo Tomás de Aquino. Em *Sententia super Metaphysicam*, lib.1, l.16, n.4, por exemplo, Santo Tomás explica que as proporções numéricas são o fundamento para as consonâncias musicais: “os números são ditos serem causas das consonâncias na medida em que as proporções numéricas aplicadas aos sons produzem as consonâncias”.²¹ A descrição explícita das diversas consonâncias e suas conseqüentes relações matemáticas estruturantes,

¹⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética*. Madrid: Akal, 2007. v. 2: *La estetica medieval*, 2007, p. 133.

²⁰ E. Bruyne, *La estética de la Edad Media*, Madrid, Visor, 1994, p.70

²¹ Tradução nossa. “Si autem dicatur quod haec sensibilia sunt quaedam rationes, idest proportiones numerorum, et per hunc modum numeri sunt causae horum sensibilibum, sicut videmus in symphoniis, idest in musicis consonantiis, quia numeri dicuntur esse causae consonantiarum, inquantum proportiones numerales, quae applicantur sonis, consonantias reddunt”.

assim como o próprio relato do episódio de Pitágoras descobrindo as consonâncias musicais, podem ser encontradas em *Sententia libri De anima*, lib.1, l.7, n.9. Em *Sententia libri De sensu et sensato*, tract.1, l.7, n.7, enfim, explica-se que são mais *agradáveis* justamente aquelas consonâncias musicais fundadas sobre as relações matemáticas mais simples:

“Assim como, de fato, nas consonâncias, as mais bem proporcionadas e agradáveis são aquelas que consistem em números, como a diapason [oitava] na proporção de dois para um e a diapente [quinta] na proporção três para dois, assim também nas cores aquelas baseadas em proporção numérica são as mais bem proporcionadas, e também parecem ser as mais agradáveis [...]”.²²

3.2. A música é uma ciência intermediária

Santo Tomás de Aquino define *ciência* como “a reta razão no que deve ser conhecido”²³ e afirma que a noção de *ciência* implica “a adesão firme com a visão intelectual, porque tem uma certeza baseada no entendimento dos princípios”²⁴, sendo comum às ciências a “demonstração das conclusões a partir dos princípios”²⁵. Dizer que a música é uma *ciência* comporta, pois, afirmar que se trata de um conjunto de proposições logicamente ordenadas entre si e demonstráveis por redução à evidência ou por via de experimentação²⁶. Mas como os princípios de que ela se vale são oriundos de outra ciência –a aritmética– e a aplicação deles se dá em uma matéria sensível –os sons–, então, a música é considerada por Santo Tomás uma ciência *intermediária*²⁷.

²² Tradução nossa. “Sicut enim in consonantiis illae sunt proportionatissimae et delectabilissimae quae consistunt in numeris, sicut diapason in proportione duorum ad unum, et diapente in proportione trium ad duo; ita etiam in coloribus illi qui consistunt in proportione numerali sunt proportionatissimi, et hi etiam videntur delectabilissimi, [...]”.

²³ Aquino. *Summa Theologiae*, II-II, q. 55, a. 3.

²⁴ Aquino. *Summa Theologiae*, II-II, q. 67, a. 3c.

²⁵ Aquino. *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a.2 ad1.

²⁶ Jolivet, R. *Vocabulário de Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1975, p. 41.

²⁷ Cf. *Summa Theologiae*, I, q.1, a. 2; *Super Boetium De Trinitate*, pars 3, q.5, a.3, ad6; *Expositio libri posteriorum*, lib.1, l.41, n. 3.

3.3. A música é uma arte

Santo Tomás de Aquino define **arte** como “a razão reta de fazer algumas obras” e “a razão reta das coisas factíveis”.²⁸ Com efeito, diferentemente da **ciência**, que é uma atividade **cognoscitiva**, a arte é uma atividade **produtiva**, isto é, objetiva **produzir** algo. Dizer que a música é uma arte, portanto, denota que ela é um hábito intelectual que proporciona a devida noção do que é necessário para uma conveniente execução de uma determinada obra²⁹.

Mas se, por um lado, todas as *artes* têm em comum o aspecto produtivo, há algumas que pela imaterialidade do objeto produzido eram classificadas pelos medievais como **artes liberais**³⁰. Na verdade, são ciências que se dirigem a uma operação da razão, e não a algo estritamente corporal, mas, de certa forma, também produzem algo. A música seria, pois, uma destas artes chamadas liberais, uma vez que envolve uma operação racional e não apenas uma prática corporal ou mecânica. Diz Santo Tomás em *Super Boetium De Trinitate* pars 3 q. 5 a.1 ad 3:

“[...] estas, dentre as demais ciências, são chamadas de artes porque implicam, não só conhecimento, mas uma certa obra que procede imediatamente da razão, como a construção de um silogismo, formar uma oração, enumerar, medir, **compor melodias** e calcular o curso dos astros”³¹.

Santo Tomás de Aquino refere-se também, em alguns textos, ao caráter mais prático da música. Em *Sententia super Metaphysicam*, lib. 9, l.7, n. 8, por exemplo, ele menciona a necessidade de determinadas *artes* serem aprendidas pela prática de ações e tal é o caso, por exemplo, daquele que aprende um instrumento musical³².

²⁸ Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57 a. 3-4.

²⁹ Jolivet, 1975, p. 25.

³⁰ Cf. Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57 a. 3, ad 3.

³¹ Aquino, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*: questões 5 e 6 / Tomás de Aquino; tradução e introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento, São Paulo, Fundação Editora da UNESP, 1999. p. 105.

³² “Dictum est enim supra, quod potentia musicum fit actu musicum a musico in actu, inquantum scilicet ab eo addiscit. Et similiter in aliis est actibus. Addiscere autem non poterit artem huiusmodi, nisi exercitando se in actu eius. Nam aliquis citharizando, addiscit citharizare”.

4. O belo e a música

Em várias obras de Santo Tomás podem ser encontradas referências à questão do *belo*, tais como a *Summa Theologiae*, o *Scriptum super libros Sententiarum*, o *Super librum Dionysii De divinis nominibus* e a questão disputada *De veritate*. Para o intuito do presente artigo, limitamo-nos a expor três princípios que julgamos fundamentais acerca da teoria tomista sobre a beleza.

4.1. O belo é aquilo cuja apreensão agrada.

O conceito de *belo* diz respeito tanto à potência apetitiva, já que causa *deleite*, como à potência cognoscitiva, já que causa deleite em sua *apreensão*. Por isso, o belo não é nem simplesmente o que deleita e nem simplesmente o que é conhecido, mas o que deleita pelo seu conhecimento³³. Contudo, não se pode supor que com tal concepção Santo Tomás procurasse apresentar uma definição analítica, explicitando a noção pelo seu gênero e pela diferença específica³⁴. Trata-se, com efeito, somente de uma definição descritiva pelo efeito, isto é, aponta simplesmente o efeito psicológico da beleza, não abordando exaustivamente a questão ontológica³⁵.

4.2. Há certas propriedades, a saber, *proporção*, *integridade* e *clareza*, que são inerentes àquilo que é belo

Apresenta-se, assim, uma definição descritiva intrínseca, mas não propriamente uma definição essencial³⁶. Pela **proporção** (ou harmonia) o ente é completo e uno; pela **integridade** (ou perfeição), o ente possui tudo o que lhe é devido; e pela **clareza** ele manifesta esta ordem que lhe é própria³⁷. A proporção designa, em sentido quantitativo, uma relação numérica entre elementos mensuráveis, e, em sentido qualitativo, qualquer tipo de concordância entre dois entes submetidos a um

³³ Cf. Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1; I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

³⁴ A. Ivanov, *Noção do belo em Tomás de Aquino*. 163 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006, p. 77.

³⁵ H. Banyeres, La belleza según santo Tomás de Aquino. *E-aquinas*, Barcelona, Ano 4, Janeiro 2006, pp.7-8. Disponível em: <<http://www.e-aquinas.net/epoca1/la-belleza-segun-santo-tomas/>>.

³⁶ Ivanov, 2006, p. 77.

³⁷ M. Wulf, *History of Medieval Philosophy*, London, Longmans, Green, and Co., 1909, p. 343. Cf. Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8.

critério ou a uma regra comum³⁸. A **integridade** denota a presença em um todo orgânico de tudo aquilo que concorre para defini-lo como tal e daí que um determinado ente possui integridade quando não lhe falta componente essencial algum³⁹. A **clareza**, enfim, designa, a propriedade das coisas pela qual a ordem e a harmonia se manifestam com evidência e permitem à inteligência uma contemplação plena⁴⁰.

Uma possível definição analítica da beleza, elaborada a partir dos princípios expostos por Santo Tomás, poderia ser a seguinte: a perfeição do ente que resplandece pela ordem e deleita pela apreensão⁴¹. De forma sucinta, pode ser definida ainda como o esplendor da ordem⁴².

4.3. O *belo* é uma noção analógica.

Sendo co-extensivo com o “ser”, o *belo* aplica-se analogamente a diferentes aspectos da realidade⁴³, entre os quais o da obra artística humana, na qual também se realiza segundo as propriedades gerais de proporção, integridade e clareza, e pela sua ordenação às potências cognoscitiva e apetitiva do homem⁴⁴.

A partir destes três princípios, propomos a seguir algumas possíveis aplicações dos conceitos de *proporção*, *integridade* e *clareza* ao campo da música.

³⁸ Eco, 1988, p. 82. Cf. Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 1 ad 4; *Summa contra gentiles*, III, cap. LIV; *Super Boetium De Trinitate*, pars I, q. 1, a. 2, ad 3.

³⁹ Cf. Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 73, a. 1; I, q. 4, a. 1; *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 4, d. 44, q. 3, a. 1 qc.1 co.

⁴⁰ M. Wulf, “Les théories esthétiques propres à Saint Thomas”, *Revue néo-scholastique de philosophie*, Louvain, n. 8, 1895: 341-357, p.346. Cf. Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8; II-II, q.145, a.2; *Scriptum super libros Sententiarum*, lib.4, d. 48, q. 2, a.3 c.

⁴¹ Banyeres, 2006, p. 18.

⁴² D. Mercier, “Du beau dans la nature et dans l’ art”, *Revue néo-scholastique de philosophie*, Louvain, n. 4, 1894: 339-348, p. 284.

⁴³ Em *Postilla super Psalmos*, XLIV, n.2 , há um claro exemplo disto. Com efeito, menciona Santo Tomás quatro tipos de beleza em Cristo – (i) aquela decorrente da sua natureza divina; (ii) aquela própria da justiça e da verdade; (iii) aquela própria da conversação honesta e virtuosa; e, por fim, (iv) a beleza corpórea : “Et nota in Christo quadruplicem pulchritudinem. Unam secundum formam divinam. [...] Alia est pulchritudo justitiae et veritatis [...] Alia est pulchritudo conversationis honestae [...] Quarta est pulchritudo corporis [...]”.

⁴⁴ Cf. *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, c. IV, l.5.

4.4. Proporção, integridade e clareza na Música

O conceito de proporção em sentido quantitativo parece-nos que se refere às relações mensuráveis que funcionam como um meio de se reduzir entidades sonoras diversas a uma unidade inteligível. Eis alguns exemplos concretos da aplicação deste tipo de proporção ao âmbito musical: a definição das relações intervalares entre os sons, os métodos de divisão dos sons que formam uma escala, a definição das consonâncias, a definição das relações de duração dos sons, a regulação da estrutura de uma peça musical através de organizações simétricas das frases musicais etc.

O conceito de proporção em sentido qualitativo, por sua vez, parece-nos que diz respeito às relações de semelhança, oposição, igualdade, distinção etc. entre elementos sonoros dentro de uma obra musical e que têm por fim garantir à obra um equilíbrio ou uma ordem estrutural interna. Em *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, c.IV, l.6, Santo Tomás aponta quais seriam as condições necessárias para que, de fato, exista *ordem* na constituição interna de algo composto. É necessário que suas partes (i) concordem entre si; (ii) liguem-se umas às outras; (iii) ajudem-se mutuamente, sem prejuízo à distinção entre elas; e (iv) que, por fim, exista uma devida proporção como fundamento que faz concordar as diferentes partes. Aplicando-se, por analogia, tais princípios ao caso particular de uma obra musical, pode-se dizer que há um coeficiente de beleza diretamente determinado pela *ordem* que preside a sua organização estrutural, ou seja, a sua disposição enquanto todo composto de partes diversas. De fato, da condição essencialmente mutável da música, já que se trata de uma arte do movimento, resulta que a consistência e a unidade geral de uma obra musical só existem quando um princípio regulador organiza satisfatoriamente as unidades básicas, que podem ser chamadas de *frases musicais*, formando um todo único apto a ser apreendido como tal.

O conceito de *integridade* pode, segundo nosso entendimento, designar três coisas distintas:

(i) A adequação da obra musical à ideia concebida pelo seu artífice, o que remete indiretamente à relação, inerente à arte musical, entre uma obra e sua interpretação;

(ii) A ideia de completude, coerência e ordem de uma obra, o que se dá através de uma série de relações de semelhança, distinção, oposição etc. que tornam possível elaborar um agrupamento musical que cause a *impressão* no ouvinte de um

todo completo e acabado. Com efeito, diz Santo Tomás que “o homem deseja conhecer algo *inteiro e perfeito*”⁴⁵.

(iii) A correspondência entre a obra musical e a finalidade que cabe à música em geral: o seu uso no louvor de Deus e a fruição estética. Em seu sermão sobre o Credo, ao tratar do primeiro artigo, diz Santo Tomás:

“Devemos usar bem das coisas criadas. As coisas devem ser usadas conforme as finalidades que lhes foram dadas por Deus. As coisas foram criadas para dois fins: para a glória de Deus, porque ‘todas as coisas para Si mesmo Deus as fez’ (Prov XVI, 4), e para nossa utilidade, porque ‘Deus fez todas as coisas para servirem aos povos’ (Dt IV, 19)”⁴⁶.

No primeiro caso a obra musical deve ser de tal modo que seu efeito nos ouvintes seja o de incentivar a devoção interior; no segundo caso, deve ser de tal modo que seu efeito nos ouvintes seja um deleite moderado e ordenado. Em ambos os casos há uma medida para a estrutura interna da música, a saber: a sua influência nos afetos do homem e, por isso mesmo, na moralidade dos atos humanos. Daí que na composição musical é elemento de valor estético a sua adequação ao fim que lhe convém, ou seja, é necessário haver uma proporção adequada entre a obra e os fins aos quais a música se destina enquanto parte integrante da vida humana.

O conceito de **clareza**, enfim, parece-nos que designa a correspondência entre a estrutura interna de uma obra musical e a capacidade receptiva (sensitiva e intelectual) do homem, ou seja, designa a aptidão dos diferentes aspectos de uma obra musical em serem apreendidos e contemplados pelo homem. Assim, pois, podemos concluir que a clareza deve permear os diferentes níveis de uma composição musical. Deve estar presente no modo como se emite um som, como se agrupam os sons em uma escala, como se organizam em uma melodia, na maneira em que se agrupam no tempo ou na forma como representam um caráter afetivo específico. Em todos estes graus de organização, seria critério de beleza a correspondência entre a ordem racional impressa nos sons musicais e a capacidade fruidora do homem. Uma ordem musical, pois, que desprezasse os limites de apreensão do ouvido ou da memória humana, ou ainda, que não oferecesse à

⁴⁵ Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 32, a. 3

⁴⁶ Aquino, *Exposição sobre o Credo*, 1997, p. 30.

inteligência a possibilidade de uma contemplação intelectual deleitosa, careceria de uma das três condições objetivas da beleza.

Conclusão

Pode-se dizer que Santo Tomás faz eco a autores antigos, como Santo Agostinho, Boécio e Aristóteles, tanto no que diz respeito ao aspecto moral da música, como ao seu fundamento matemático. A sua teoria estética parece-nos indicar uma concepção objetiva do *belo*, mas denota também a relevância da relação sujeito-objeto, indicando que a beleza musical diz respeito tanto às qualidades inerentes à obra musical como à sua aptidão em ser apreendida e contemplada pelo homem.

Inmanencia y conocimiento en Tomás de Aquino: a propósito del verbo mental

Ignacio Miguel Anchepe
UBA-CONICET, Buenos Aires

A Tomás de Aquino la mayor desgracia de su carrera le sobreviene cuando Juan XXII decide convertirlo en Santo Tomás de Aquino. Así es como comienza Umberto Eco un artículo sobre el Aquinate. Y es interesante el motivo que aduce. Así como ocurre cuando se recibe el Nobel o el Oscar, la exaltación que por siglos se hizo de Tomás y su pensamiento lo convirtió al pensamiento del Aquinate en un cliché de sí mismo. Eco dice literalmente eso: “un cliché de sí mismo”. Una de las consecuencias de esta desventura es que a nosotros –aficionados y estudiosos de su pensamiento– se nos hayan naturalizado varias de sus tesis. Lamentablemente las opciones intelectuales de Tomás terminaron nimbadas por un halo de “clasicismo” que hace que las veamos como las más equilibradas y razonables. La rutina del sistema nos impide percibir el dramatismo de un pensamiento vivo.

El propósito del presente trabajo es efectuar un ejercicio filosófico fundamental, que es el de “repristinar” nuestra mirada, a propósito de un tema central de la noética del Aquinate, que es el verbo mental. Este término –“repristinar”, “repristinación”– es un neologismo. Se lo escuché a Silvia Magnavacca, y desconozco si es de su autoría, pero en todo caso me viene bien para sintetizar el propósito de este trabajo. Se suele creer que la doctrina tomista del verbo mental es una suerte de conclusión muy natural, un corolario muy coherente de esa exitosa construcción denominada “realismo aristotélico-tomista”. No obstante, creo que en este punto de su noética, Tomás se apartó de lo “aristotélicamente razonable”, y mi propósito es explorar hasta qué punto esto es así.

En estas páginas afrontaré tres cuestiones. Primero describiré algunos argumentos elaborados por Enrique de Gante y Juan Duns Escoto contra ciertos puntos de la noética de Tomás y, particularmente, contra el verbo mental. Mi intención con esto es bosquejar aunque sea muy imperfectamente la zona de tensión dialógica¹ que

¹ Cfr. Claudia Mársico, *Zonas de tensión dialógica*, Buenos Aires, del Zorzal, 2010. El concepto de “zona de tensión dialógica” es un criterio hermenéutico acuñado por Claudia Mársi-

constituyeron los temas del verbo mental y la especie inteligible entre fines del s. XIII y principios del s. XIV. Aunque parezca mentira, se trata de tomar conciencia de que Tomás no fue el único en hablar de especies y verbo mental sino que él fue uno de varios pensadores medievales, todos los cuales trabajaron sobre temas semejantes con fuentes semejantes, pero arribando a conclusiones diversas o, a menudo, contrarias. Entonces, en primer lugar Enrique de Gante y Duns Escoto; y luego un examen breve de algunos pasajes de Aristóteles a fin de comprobar que probablemente las críticas de Enrique y Escoto no distan tanto de lo afirmado por el Estagirita. Y en la tercera parte nos enfocaremos en Tomás y las posibles razones que motivaron su opción por el verbo mental.

1. Inmanencia y conocimiento: algunas puntualizaciones desde Juan Duns Escoto (†1308), Enrique de Gante (†1293) y Aristóteles

Antes de pasar a Escoto creo que resultará útil establecer brevemente los elementos fundamentales del verbo mental del Aquinate, a fin de tenerlo presente para ir haciendo comparaciones. Según Tomás la intelección consiste en (a) la formación o producción de un ítem mental (simple o complejo), (b) resultante de una actividad no transitiva, (c) fruto del intelecto (¿posible?) informado por la especie inteligible, (d) previamente abstraída por el intelecto agente a partir de las representaciones imaginativas [*phantasmata*]. En otras palabras, según la tesis tomista del verbo mental, en la intelección concurren cinco elementos: (i) el intelecto mismo, (ii) la especie que lo informa, (iii) la actividad de inteligir, (iv) el verbo mental producido, y (v) el objeto extramental. Dicho lo cual, pasemos a Escoto².

co, de acuerdo con el cual aunque los problemas filosóficos suelen caracterizarse por una subsistencia indefinida, en cada coyuntura histórica asumen “rasgos particulares”, es decir, se constituyen en “zonas” (p. 33). A su vez, éstas son dialógicas en tanto “dan lugar a un intercambio crítico entre las distintas posiciones” (p. 36). Por otra parte, dentro de la zona “todas las posiciones son afectadas por las demás”. Lo que los planteos tradicionales tienden a desdibujar es que “los sistemas filosóficos, mucho más que el resultado de una serie limitada de influencias, son el producto emergente de una zona de tensión dialógica en la que toma parte el ambiente intelectual en su conjunto” (p. 37).

² Que para Tomás el verbo mental implica efectivamente estos elementos puede constatarse confrontando, entre otros, con los siguientes pasajes: *De Verit.* 4.2; *De Pot.* 9.5; *Ioan.* 1; *C.G.* 1.53 y 4.11.

1.1. Duns Escoto sobre el verbo mental

Según Escoto el verbo mental no es un producto del intelecto sino la acción misma de inteligir en su carácter manifestativo. Siguiendo a Agustín de Hipona lo define como “un acto de la inteligencia [*actus intelligentiae*], producido por la memoria perfecta, que no tiene ser fuera de la intelección actual, y que representa el verbo divino”³. Como saben, Escoto suele guiarse por una por una pretensión “enciclopédica” consistente en exponer varias opiniones sobre lo que está discutiendo antes de pasar su propia respuesta. Coherente con la definición mencionada, Escoto discute contra la tesis tomista de que el verbo es un producto de la acción de inteligir distinto de ésta. Su crítica la sintetizaré en dos puntos: (a) el de la **duplicación** y (b) el de la **pasividad**.

(a) El verbo para Escoto no puede ser una suerte de *species expressa* como pretende Tomás (el cual, no obstante, no usó esta terminología). Si lo fuera habría una duplicación (superflua) de especies. Agustín había establecido, a imagen de la Trinidad, la mente humana tiene una estructura ternaria constituida por memoria, inteligencia y voluntad. Escoto añade que todo lo que sea especie o hábito es inevitablemente propio del primer miembro de esta imagen, de la *prima pars imaginis*. Por tanto que el verbo sea algo así como una especie (pero producida por la inteligencia) es erróneo ya que implica introducir en la segunda parte de la imagen un elemento que es en realidad propio de la primera. Concluye Escoto que el verbo no puede ser especie ya que

“poner una especie semejante sería superfluo. Ésta [sc. la especie-verbo] no representa más perfectamente al objeto que la especie de la memoria, y basta con tener una sola cosa que represente perfectamente al objeto antes del acto de inteligir”⁴.

(b) El segundo argumento contra el verbo mental del Aquinate tiene que ver con la pasividad. Escoto entiende que el verbo mental tiene que ver con la instancia final de la intelección, instancia pasiva y receptiva. Cabe señalar que para Escoto el verbo mental es una *notitia declarativa impressa*. El proceso intelectual se estructura en tres etapas: recepción, conversión e impresión. Primero el objeto extramental imprime en el intelecto una intelección simple; luego el intelecto se convierte sobre

³ Juan Duns Escoto, *Ordinatio* 1.27.3 (ed. Wadding: 10.369a).

⁴ Juan Duns Escoto, *Ordinatio* 1.27.3 (ed. Wadding: 10.369b).

esta actividad; de lo cual resulta, finalmente, una nueva impresión, operada ésta en lo que Escoto llama el “intelecto desnudo converso”. A esta última *notitia* Escoto la califica como “declarativa”. “Y esta noticia declarativa impresa en el intelecto desnudo converso –dice–, la cual da término a este acto de decir, es el verbo”⁵. Escoto opina que el intelecto no es una facultad netamente pasiva (esa es la opinión que le imputa a Godofredo de Fontaines), sin embargo, deja claro que la instancia de actividad no es la del verbo. Es la conversión el único momento del proceso cognoscitivo descrito en el que el intelecto se comporta activamente. “Una vez recibida la impresión [sc. de parte del objeto], el intelecto en cuanto es activo, se convierte sobre sí mismo, sobre su acto y sobre el objeto, e intelige que intelige”⁶. Pero como puede apreciarse claramente, esta instancia de actividad es previa al verbo mental. Por el contrario, la concepción escotista de verbo mental está signada claramente por la pasividad en tanto es definida como *notitia impressa*. De alguna manera, podría decirse, que mientras que para Tomás el verbo mental es un decir del intelecto, en Escoto es más bien un escuchar. Finalmente, cabe señalar que esta pasividad está ligada con la exclusión de productividad. Para Escoto el verbo no es un producto de la actividad del intelecto ya que “la intelección no es acción que produzca término alguno”⁷. Retengamos esta disociación que resultará útil comprar más abajo con Tomás: la intelección es acción pero no produce nada, *intellectio non est actio productiva alicuius termini*.

En resumen, el verbo mental del Aquinate es inaceptable para Escoto por dos motivos que parecen bastante razonables: porque duplica la especie previa y hace de la intelección un proceso definitivamente activo y productivo. Como digo, parecen críticas razonables. El motivo de traerlas a este trabajo no es criticar al Aquinate y dar por buena la postura escotista sino tomar (o retomar) conciencia de las tensiones que Tomás asumió al elaborar su teoría del verbo mental.

1.2. Enrique de Gante sobre las especies

Como puede verse, el tema del verbo mental va inevitablemente unido al de la especie inteligible. En un pasaje canónico –ST 1.85.2– Tomás justifica las especies diciendo que como la intelección es una actividad necesita de una forma, ya que toda actividad acontece según una forma [*secundum formam*]. En otras palabras, como es

⁵ Juan Duns Escoto, *Ordinatio* 1.27.3, ed. Wadding: 10.360b-361a

⁶ Juan Duns Escoto, *Ordinatio* 1.27.3, ed. Wadding: 10.360b.

⁷ Juan Duns Escoto, *Ordinatio* 1.27.3, ed. Wadding: 10.370a.

imposible que una acción sea “a-morfa”, debe haber especie inteligible, que es la forma que estructura o informa la acción intelectual. Ahora bien, el término de la intelección como actividad es la formación del verbo mental. Por eso digo que especie y verbo van unidas y se justifican mutuamente.

No obstante, por su parte, Enrique de Gante critica las especies inteligibles. Según él la actividad cognoscitiva humana, en tanto actividad de un ser a la vez intelectual y corpóreo, gira en torno representaciones imaginativas. Lejos de ser necesaria una especie intelectual previa, basta con que la imaginación exhiba sus *phantasmata* para que el intelecto posible pueda ver en ellos el contenido quiditativo, abstracto y universal mediante la luz del intelecto agente. La crítica de Enrique gira en torno de dos núcleos: (a) la centralidad de la imaginación y (b) la unidad del objeto.

(a) La *imaginatio* es central y toda la actividad cognoscitiva se articula sobre ella. En la imaginación se dan tres elementos concurrentes: una especie impresa procedente de la memoria, el acto de imaginar y el objeto imaginado⁸. Los sentidos externos dan lugar a una especie retenida por la memoria, la cual posibilita, a su vez, la actividad imaginativa incluso en ausencia del objeto. No bien la imaginación le exhibe sus representaciones al intelecto, se desencadena una doble acción: primero el intelecto agente emite su luz abstractiva sobre ellas; después el intelecto posible consigue ver las *intentiones* quiditativas o universales contenidas en esas representaciones⁹. Para describir este proceso Enrique selecciona términos muy “visuales”: *considerare*, *conspicere*, *aspicere*, de donde puede concluirse que (como Aristóteles) interpreta la intelección por analogía con la visión. La tesis de fondo es que la intelección no puede consistir en una información, ya que de ésta se generaría un *tertium quid*¹⁰ y, sobre todo, se presupondría una concepción inapropiadamente

⁸ Enrique de Gante, *Quodlibeta* 4.21 (ed. Venecia 1613: f. 200v a): “[E]st advertendum quod in uirtute imaginatiua sunt tria, scilicet species impressa a specie existente in memoria, sine qua nihil posset percipere propter esse suum organicum et materiale, et ipse actus imaginandi, et tertium est ipsum obiectum imaginatum.”. Cabe señalar que esta *quaestio*, la única que trabajaré en esta sección, lleva por título “Utrum intellectus coniunctus possit aliquid intelligere”.

⁹ Enrique de Gante, *Quodlibeta* 4.21 (ed. Venecia 1613: f. 200r b): “Et ideo anima rationalis, quia nihil sibi habet de rebus per sensus impressum, cum indigeat adminiculo sensuum intelligere, debet considerare intentiones quae sunt in uirtute imaginatiua sicut sensus inspicere sensibilia extra”.

¹⁰ Enrique de Gante, *Quodlibeta* 4.21 (ed. Venecia 1613: f. 200r b): “[I]ntentiones imaginatae non monent ut obiecta intellectum materialem nisi quando efficiuntur in actu vniuersales,

física del intelecto¹¹. El intelecto material reciba *objective* las *intentiones* pero esta recepción no puede pensarse en términos de información¹².

(b) Por otra parte, Enrique supone que la multiplicación de reproducciones cognitivas fractura la unidad del objeto de conocimiento. Nunca deja de enfatizar que la abstracción no multiplica las reproducciones mentales, sino que se efectúa sobre la representación imaginativa misma. Si, como señalé, en la imaginación concurren tres elementos —especie, acto y objeto imaginado—, sólo de uno de ellos prescinde la abstracción pero de los demás no. La abstracción se hace “sólo del objeto imaginado, cuando lo que está como conocido de una manera en la <potencia> imaginativa cognoscente deviene conocido de otra manera en el intelecto cognoscente, ya que el objeto de la <potencia> imaginativa está bajo razón de singular”¹³. Y añade: “Es completamente el mismo en número el objeto de la visión particular, y el de la <potencia> imaginativa, y el del intelecto; salvo en el hecho de que es objeto de la visión en cuanto singular presente en la realidad exterior; objeto de la <potencia> imaginativa en cuanto singular ausente y sólo existente en el alma como en su cognoscente. Y el objeto del intelecto es el mismo pero bajo razón de universal porque

postquam erant in potentia, et per hoc fiant in intellectu possibili, non sicut in subiecto sed sicut in cognoscente, ut sic componantur intellectus materialis et intentio intellecta. Ita quod compositum non fit tertium ex eis, sicut est de aliis compositis ex materia et forma, ut dicit Commentator super 3 de Anima”.

¹¹ Enrique de Gante, *Quodlibeta* 4.21 (ed. Venecia 1613: f. 200v a): “[I]ntellectus speciei materialis impressionem non recipit, quia esset vere alterabilis et transmutabilis sicut sensus, cuius contrarium vult Philosophus in septimo Physicorum”. La alusión a *Phys.* corresponde a VII.3 (246.a10) donde Aristóteles sostiene la tesis de que las disposiciones (ἕξεις) del alma no son alteraciones (ἀλλοιώσεις).

¹² Enrique de Gante, *Quodlibeta* 4.21 (ed. Venecia 1613: f. 200v a): “[I]ntellectus agens facit intentiones in potentia intellectas, intellectas actu, ita quod recipiat eas obiective intellectus materialis, et moueatur ab eis”.

¹³ Enrique de Gante, *Quodlibeta* 4.21 (ed. Venecia 1613: f. 200v a): “[A]bstractio tamen non fit neque a specie impressa, quia intellectus speciei materialis impressionem non recipit, quia esset vero alterabilis et transmutabilis sicut sensus cuius contrarium vult Philosophus in septimo Physicorum. Neque fit abstractio ab actu imaginandi eadem ratione sed solum ab obiecto imaginato, ut illud quod est sicut cognitum in imaginatiua cognoscente uno modo fit ut cognitum in intellectu cognoscente alio modo, quia scilicet est obiectum imaginatiuae sub ratione singularis”.

<el intelecto> <lo> ve [*conspicit*] en la representación imaginativa [*phantasmate*] sin ninguna especie impresa”¹⁴.

En conclusión, Enrique reacciona contra la especie inteligible previa porque le resulta un dispositivo cognoscitivo superfluo. Según él para presentar lo extramental alcanza con la imaginación y para inteligir la *intentio* basta con la iluminación del intelecto agente y la capacidad “visiva” del intelecto. Por otra parte, entiende que la multiplicación de especies o representaciones cognitivas conspira contra la unidad del objeto de conocimiento. Como las anteriores, parecen críticas razonables. Y advierto de nuevo que mi propósito no es criticar a Tomás asumiendo la postura en este caso de Enrique sino redescubrir cierta “incomodidad” de algunas elecciones teóricas de la noética del Aquinate.

1.3. Aristóteles: la ἐνέργεια como término de la intelección

Una última pregunta antes de concluir con esta sección: ¿la noética de Aristóteles, tal como se encuentra en sus propios textos, es más favorable a Tomás o a sus críticos? Si nos dejamos guiar por la construcción teórica del aristotelismo-tomista, la respuesta debería ser sí. No obstante creo que los textos de Aristóteles indican otra cosa. No quiero decir que la noética del Aquinate sea antiaristotélica; lo que quiero es llamar la atención sobre el hecho de que ciertas elecciones teóricas de la noética de Tomás no son las más fáciles de conciliar con Aristóteles. Pero vamos un momento a los textos del Estagirita.

En *Met.* Θ.8 (así como en otros pasajes) Aristóteles defiende la inmanencia del conocimiento. Distingue dos tipos distintos de potencias (δύναμις): unas cuyo fin (τέλος) es simplemente su uso (χρήσις) y otras que al uso añaden otra cosa. Este último tipo de potencia es ejemplificada con acciones como edificar o tejer, casos en los cuales “el acto está en lo que se hace” (ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστίν, 1050a.31). En cambio, el primer tipo de potencia –el precedente de la *actio manens* de Tomás– se caracteriza porque su fin es la actividad misma, “porque la obra es un

¹⁴ Enrique de Gante, *Quodlibeta* 4.21 (ed. Venecia 1613: f. 200v a): “Penitus enim idipsum numero obiectum est visus particularis et imaginatiuae et intellectus, praeter hoc quod obiectum est visus ut est singulare praesens in re extra, obiectum imaginatiuae ut est singulare absens et ut existens in anima tantum sicut in cognoscente, obiectum vero intellectus est idem sub ratione universalis, quod conspicit in phantasmate absque omni specie impressiua”.

fin y el acto es la obra” (τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, 1050a.21-2). Retengamos esto: la fórmula de la inmanencia consiste en equiparar tres conceptos: τέλος, ἔργον y ἐνέργεια. Ahora bien, si la inmanencia aristotélica equipara τέλος y ἔργον con ἐνέργεια, la elección teórica de Tomás consistente en añadir un verbo mental entendido como un producto distinto de la actividad intelectual, no parece de las elecciones más razonables. Aristóteles deja muy claro que la inmanencia cognitiva tal como él la entiende, excluye toda productividad. En estas potencias/actividades lo último (ἔσχατον, 1050a.24) no es algo producido (ya que no producen nada) sino el acto: “cuando no tienen ninguna otra obra sino el acto, el acto está en el agente mismo” (ὅσων δὲ μὴ ἔστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια, 1050b.34-5).¹⁵

Aunque ya no dispongo del espacio para demostrarlo acabadamente, creo que tampoco es posible encontrar antecedentes aristotélicos que legitimen unívocamente la *species intelligibilis* del Aquinate. En *De Anima* Γ.3-4, donde Aristóteles se expone sobre el intelecto, la intelección se describe como la recepción del εἶδος del objeto¹⁶. Sin embargo, ese εἶδος parece ser la forma misma del objeto, mientras que para Tomás la *species* es una semejanza del objeto y solo *de alguna manera* su quiddidad¹⁷. En pocas palabras, mientras que entre εἶδος y objeto hay identidad, entre *species* y quiddidad hay semejanza. Por otra parte, en el precitado pasaje aristotélico, no hay rastros de que ese εἶδος actúe informando al intelecto. El intelecto lo recibe pero nada se dice de una información.

Finalmente, en *De memoria* A.2 –escrito posterior al *De Anima*– Aristóteles proporciona un ejemplo de intelección –la de un triángulo–, que leído atentamente se parece más al planteo de Enrique de Gante que al de Tomás. Propone un ejemplo de alguien que diseña mentalmente el diagrama de un triángulo (διαγραφεῖν). El punto

¹⁵ Para un lugar paralelo de esta tesis de la inmanencia cognitiva puede verse *Eth. Nic.* K.7, 1177.b2ss.

¹⁶ *DA* Γ.3, 429.a15.

¹⁷ Tomás de Aquino, 4 *Sent.* 49.2.7 ad 6: “Constat enim quod medium quo intelligitur lapis, est species ejus in anima, quae non est ipsa lapidis essentia; sed per similitudinem lapidis pervenitur ad cognoscendam ipsam essentiam lapidis; quia objectum intellectus est quid, id est rei essentia, seu quidditas”. *Quodl.* 8.2.2 co: “Species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est *quodammodo* ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale, prout est in rebus”.

es que quien diagrama un triángulo, necesariamente lo diagrama determinado (ὠρισμένον) en sus dimensiones pero este aspecto de inevitable determinación al cognoscente no le importa, ya que dibujó un triángulo para detenerse en aspectos no vinculados con dimensiones. Pensar en un triángulo, concluye el Estagirita, implica diseñar por medio de la φαντασία un triángulo para considerarlo en alguno de sus aspectos prescindiendo de otros. La intelección resulta de la capacidad “eidolopoietica” de la φαντασία sumada a la capacidad de enfoque del intelecto. Esta capacidad de enfoque viene significada en este texto por la recurrencia del adverbio “ἤ” (cfr. lat. *qua*). A pesar de que el triángulo generado por la φαντασία tiene ciertas dimensiones, el intelecto lo considera *en cuanto* (ἤ) triángulo y no *en cuanto* (ἤ) poseedor de ciertas dimensiones.

En conclusión, Aristóteles establece que el término o perfección de toda actividad cognoscitiva y, por tanto, también de la intelección es una actividad (ἐνέργεια) que parece excluir la emergencia de un producto, distinto de esa actividad y de la potencia actuante (ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, 1050b.34-5). Si bien esta conclusión podría relativizarse, sobre todo si se tiene en cuenta que Aristóteles en los pasajes citados está diferenciando el conocimiento contra actividades netamente productivas como la edificación, sin embargo sus afirmaciones se presentan absolutamente taxativas en el sentido de excluir la productividad como condición de la inmanencia noética. De hecho, cuando en *Met.* Λ (1074.b34) Aristóteles debe caracterizar el contenido mental del intelecto divino, utiliza la tan célebre como vigorosa fórmula de que “su pensamiento es pensamiento de pensamiento [καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις]”, en donde no se ve que quede espacio para un producto como el verbo. Todo esto resulta difícilmente conciliable con el verbo mental del Aquinate, quien explícitamente expresa que el verbo es una emanación o producto añadido [*supervenienti*, *accidens*¹⁸] al cognoscente. Finalmente, aunque no hubo demasiado espacio para constatarlo, los análisis de *DA* Γ.3-4 no parecen favorables a la postulación de especies inteligibles, al menos entendidas como semejanzas representativas como lo hace Tomás de Aquino.

¹⁸ Tomás de Aquino, *De Pot.* 9.9 co: “Unde verbum et amor sunt quaedam supervenientia creaturae intelligenti et volenti, sicut accidentia quaedam”.

2. Tomás de Aquino y el verbo mental

En esta última sección analizaré algunas tensiones propias de la noética de Tomás de Aquino, en tanto pretende conciliar elementos bastante dispares. En tanto cristiana y heredera de la impronta agustiniana, la noética de Tomás enfatiza la importancia del verbo mental y la productividad del intelecto. Además pretende ser heredera de Aristóteles, cuyos principales textos noéticos, como vimos, distan mucho de ser favorables a este tipo de concepción del conocimiento.

La tensión entre inmanencia y verbo mental fue reconocida y examinada por el francés Yves Floucat en un artículo de hace unos años¹⁹. Según Floucat habría una interpretación clásica (pero errónea) originada por Cayetano y Juan de Santo Tomás según la cual el verbo mental de Tomás sería formalmente inmanente pero virtualmente transitiva. Floucat critica esta postura y aporta la suya propia.

Floucat subraya que la concepción del verbo es absolutamente inmanente y justifica esto en tres puntos: (1) Tomás tiene una motivación teológica de fondo por la cual debe poner un verbo en la mente, (2) este verbo en la mente es una manifestación de la fecundidad o generosidad del intelecto, y (3) la productividad del intelecto no desmiente su inmanencia ya que el *dicere*, por el cual produce el verbo se subordina totalmente al *intelligere*.

Con respecto a (1) y (2), como es sabido, uno de los presupuestos básicos del dogma trinitario consiste en que de la Primera Persona, que es el Padre, procede otra persona, la Segunda, que es el Hijo. No obstante, esta procesión de ninguna manera pone en duda la consubstancialidad de ambas personas. Son Personas distintas, es decir, no se identifican entre sí, pero ambas son consubstancialmente Dios. Ahora bien, para pensar esta procesión Agustín indica que el mejor camino es mirar al intelecto humano, ya que éste último proporciona un modelo de generación que, en tanto noético, está más depurado que la generación meramente natural. A imitación de Dios, el intelecto humano, según Tomás, debe distinguirse por su fecundidad o generosidad. “Esta comunicación objetiva no puede darse sino por medio de un *verbum cordis* que testimonia la generosidad del intelecto en acto, intencionalmente unido e identificado a lo conocido en acto”²⁰.

¹⁹ Yves Floucat, “L’intellection et son verbe selon saint Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste* 97, 1997: 443-484, 640-693.

²⁰ Idem, p. 656.

Sin embargo, lo más sustancioso de la interpretación de Floucat está en el tema de las relaciones entre *intelligere* y *dicere*. Para él la idea de una transitividad virtual de la actividad cognoscitiva, interpretación proveniente de Cayetano, Juan de Santo Tomás, Maritain y Simon, una transitividad virtual es contraria al pensamiento de Tomás. El verbo es absolutamente inmanente. Y es así porque el Aquinate mantiene totalmente unidos el *dicere* (la instancia de conceptualización) al *intelligere* (la instancia de la intelección). Intelección y conceptualización se hayan tan unidos que

“el *intelligere* implica intrínsecamente el *dicere*, ya que la intelección sólo alcanza actualmente su objeto una vez formado en un verbo interior. [Tomás] jamás sugiere la idea de que el *dicere* sería una actividad propiamente hablando productiva, una forma de transitividad. Por el contrario, la dicción, que es considerada como una condición necesaria de la intelección porque alcanza su término objetivo, se le presenta también y sobre todo como el cumplimiento de la inmanencia del conocer”²¹.

Y poco antes había dicho:

“La intelección no es un acto orientado hacia afuera, y por eso exige la interioridad de su término. Pero para comprender la verdadera significación de la interioridad de lo *intellectum* en el *intelligere* es preciso ligar adecuadamente el *intelligere* con el *dicere* que implica”²².

Estoy de acuerdo con Floucat en disentir con la idea de una transitividad virtual de la intelección. Esta interpretación carece de toda apoyatura textual, pero sobre todo manifiesta un defecto típico bastante habitual en el discurso escolástico, que es esta propensión a explicar algo por el simple añadido de adverbios de modo. En otras palabras, pongamos que alguien pregunta: ¿para Tomás el conocimiento intelectual es actividad inmanente o no? Y el intérprete escolástico: sí, es inmanente *formaliter* pero es transitivo *virtualiter*. Con todo derecho uno siente que la respuesta rehuye el problema sin decir nada. Dice “ni” allí donde uno tenía derecho a esperar un “sí” o un “no”.

No obstante, creo que Floucat comete el error contrario al de los defensores de la transitividad virtual. Por justificar la inmanencia de la intelección, termina dando

²¹ Idem, p. 656.

²² Idem, p. 649.

por muy natural y evidente que para Tomás la intelección implique un *dicere* o verbo mental. En cambio, para mí la verdadera pregunta, lo verdaderamente sorprendente, reside en que Tomás haya construido un modelo de intelección cuyo término es un *dicere* sin renunciar a la inmanencia. Y citando a Aristóteles, para quien el término de la intelección es la acción misma de inteligir. Creo que aquí hay un punto muy importante que Floucat pasa por alto. No hay duda de que el *dicere* Tomás lo subsume totalmente al *intelligere*. Pero lo verdaderamente llamativo es que Tomás haya elegido el concepto de *dicere* para desarrollar el *intelligere*, que es la acción más inmanente que puede haber. O Tomás tenía una muy buena razón para hacerlo – razón que Floucat no busca– o se equivocó de la peor manera.

Lo que está en juego en el verbo del Aquinate es una nueva noción de inmanencia noética, bastante distinta de su precedente aristotélico, que depende al menos de dos supuestos novedosos sin los cuales sería incomprensible. (1) La premisa de origen neoplatónico de que la perfección de un ser puede medirse o manifestarse en su potencial emanativo, es decir, a mayor nivel de perfección ontológica, mayor productividad en términos de emanación. (2) La premisa de origen teológico según la cual es posible que haya una emanación que no perturbe ni quebrante la inmanencia. En otras palabras, mi punto es que Tomás remata la intelección con un verbo mental por aristotélico sino porque adhiere a la premisa de que mayor nivel ontológico implica mayor emanatividad y a la premisa de que es posible una conciliar alteridad e inmanencia.

(1) Con respecto a lo primero, Tomás de Aquino entiende que la capacidad emanativa es una suerte de concepto trascendental, convertible con el nivel de perfección de un ser. Así el Aquinate va construyendo una escala ontológica ascendente donde productividad e intimidad se intensifican sin excluirse. Esta emanatividad se manifiesta inclusive entre los inanimados; el ejemplo recurrente es el fuego, *ex igne generatur ignis*. Y luego los vivientes, en los cuales por ínfimos que sean en todos se da este carácter llamémosle fontal en virtud del cual están dotados de una interioridad productiva. La semilla que produce el árbol procede del interior de otro árbol: “humor plantae intraneus in semen convertitur”²³. Pero la vida vegetal es imperfecta, y su imperfección se manifiesta en la incapacidad de conservar la inmanencia. Produce, es cierto, pero conforme lo hace se transitiveza.

²³ C.G. 4.11

“La vida de las plantas es imperfecta. Porque aunque en ellas la emanación brote [*procedat*] desde el interior, sin embargo de a poco lo que emana va separándose [*exiens*] del interior y finalmente resulta completamente extrínseco. El fluido vegetal [*humor arboris*] primero sale [*egrediens*] del árbol y se vuelve flor; y finalmente fruto, diferenciado de la corteza del árbol pero unido a él [*ab arboris cortice discretus sed ei colligatus*]. Pero una vez que el fruto completa su ser [*perfecto fructu*], se separa por completo del árbol, cae en la tierra y por su poder de semilla [*virtute sementina*] produce otra planta”²⁴.

En este precioso ejemplo puede apreciarse, como proyectados, todos los rasgos de la perfección ontológica, la cual implica una productividad, que proceda del interior y que se mantenga en él sin quebrantar su inmanencia. En los vegetales la productividad se da pero imperfectamente ya que conforme avanza, se acentúa con ella la exteriorización del efecto. Ahora bien, una concepción metafísica como esta, esta idea de inmanencia está bien lejos del planteo aristotélico.

Un precedente de esta nueva inmanencia se encuentra en el neoplatonismo. Como ha señalado Ma. Isabel Santa Cruz²⁵, Plotino, cuando opta por no caracterizar negativamente al Uno, afirma que es δύνamis πάντων²⁶. Y para explicar este concepto recurre a dos metáforas: una fuente que carece de principio y se da a los ríos sin agotarse, y un inmenso árbol, en el cual la vida circula pero el principio permanece fijo. Todo el esfuerzo teórico de Plotino se dirige a demostrar de qué manera lo múltiple [τὸ πλῆθος] puede provenir de lo no múltiple. En otras palabras, se trata de cómo el Uno “no permaneció [οὐκ ἔμεινεν] en sí mismo, sino que hizo manar toda esa multiplicidad [τοσοῦτον πλῆθος ἐξεργύε]”²⁷. Habría que prestar atención también, aunque ahora no tenga espacio para hacerlo, a la doctrina plotiniana del doble acto, según la cual, lo que nace del Uno debe nacer de él “sin que él se mueva [οὐ

²⁴ Ibidem.

²⁵ María I. Santa Cruz & María I. Crespo, *Plotino. Enéadas: textos esenciales*, Buenos Aires: Colihue 2007: p. 76, n. 262.

²⁶ *Enn.* 3.8.10.1 (trad. Santa Cruz & Crespo).

²⁷ *Enn.* 5.1.6.6-7 (trad. Santa Cruz & Crespo).

κινήθεις]”²⁸, porque si se moviera, lo generado sería de tercer orden por ser posterior al movimiento²⁹.

(2) Paso al segundo punto, es decir, al lado teológico de la cuestión. En lo que acabo de exponer queda algo pendiente. El verbo mental del Aquinate no sólo presupone que la productividad es correlativa a la perfección ontológica. Presupone sobre todo la subsunción de la alteridad dentro de la unidad, es decir, la posibilidad de que la emanación subsista en el seno de la inmanencia. Y yo creo que si Tomás ve esto a nivel noético es una consecuencia de la irrupción del Dios Uni-trino a nivel teológico. Es en la teología cristiana donde Tomás entrevió la posibilidad de conciliar emanación e inmanencia, que es precisamente el problema del verbo mental.

Y este punto, que es un rasgo típico del dogma trinitario, lo podemos encontrar en una alta formulación teórica en *De divinis nominibus* de Pseudo-Dionisio, en cuyo capítulo II se demuestra la coincidencia de las uniones y las distinciones en Dios, es decir, de qué manera siempre hay distinciones que subyacen a la unión y uniones que subyacen a la distinción. Es célebre el ejemplo de las lámparas al que recurre el Areopagita:

“Cual luces de lámparas que están en una única casa y están integradas en recíproca integridad [ὅλα ἐν ἀλλήλοις ὅλοις ἐστί], y mantienen exacta la distinción particularmente sostenida de unas a otras, unidas por la distinción y distinguidas por la unión [ἡνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἐνώσει διακεκρυμένα]”³⁰.

Esta idea última me resulta clave para entender la inmanencia del verbo mental. Para Aristóteles, como vimos, el conocimiento excluye la productividad entendida como la emergencia de algo distinto (μὴ ἔστιν ἄλλο τι ἔργον, *Met.* 1050b.34-5). En cambio, vemos que en el pasaje dionisiano se opera una transformación radical del concepto de inmanencia. No sólo la unidad/inmanencia ya no se pone en peligro por la alteridad, sino que se llega a hablar de una unión por la distinción y de una distinción por la unión, de modo que ambas se apoyan solidariamente.

²⁸ *Enn.* 5.1.6.22 (trad. Santa Cruz & Crespo)

²⁹ María I. Santa Cruz & María I. Crespo, *op. cit.*, nn. 367 y 575.

³⁰ Pseudo-Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos* cap. II, 127.4-12 (trad. P. Cavallero).

3. Conclusiones

Un último párrafo a modo de conclusión. Considerada con detenimiento, la tesis del verbo mental se presenta como central en la noética de Tomás de Aquino, cuya importancia los estudiosos no siempre han sabido reconocer, pero también como un punto teóricamente conflictivo. Por un lado, a pesar de la impronta aristotélica del pensamiento tomista, el verbo mental resulta difícilmente conciliable con la inmanencia tal como la propone el Estagirita. No obstante, Tomás, como es su costumbre, disimula estas tensiones teóricas y procura enfatizar continuidades que no siempre son fáciles de admitir. Por otra parte, tanto la tesis del verbo mental como la de la especie inteligible fueron criticadas por pensadores inmediatamente posteriores a Tomás. Cabe destacar que concretamente las críticas de Duns Escoto y Enrique de Gante parecen ceñirse mejor al pensamiento de Aristóteles. Por tanto, el contraste con los planteos de Enrique y Escoto se muestra positivo en vistas de tomar conciencia del grado de originalidad y tensión que supone el verbo del Aquinate. Finalmente, resulta necesario, por tanto, analizar las motivaciones profundas que condujeron a Tomás a afrontar la complejidad de incorporar el verbo mental en su noética. El presente trabajo aporta dos motivos posibles. Por un lado, la impronta neoplatónica según la cual la superioridad ontológica debe venir acompañada de emanatividad; por otro, el modelo del Dios Uni-trino cristiano en tanto posibilidad teórica de conciliar la inmanencia y la alteridad.

Introducción al análisis de la noción *philosophia prima* en Tomás de Aquino y sus implicancias regulativas en las ciencias particulares

José María Felipe Mendoza
CONICET / Mendoza

Parece presentarse como acierto contemporáneo la tesis de la desaparición de la expresión “filosofía primera” a partir de la consideración general de los siguientes indicios: 1º) en la actualidad los tratados de física tomística son poco conocidos¹; 2º) en los estudios de metafísica de Tomás de Aquino es usual distinguir la ciencia racional del ente (metafísica/teodicea) de la ciencia acerca de lo divino (teología). Considerando esta división, la primera tendría por objeto el estudio del “ente en cuanto ente”, y la segunda, en cambio, a Dios.

De donde en tales tres cuestiones contemporáneas pareciera que la expresión filosofía primera no tuviera lugar, ya que dicho término es traído a colación solo en algunas ocasiones de forma ligera y sin mayor detenimiento, en contextos relativos a la física o la metafísica. Por consiguiente, el seguimiento del término “filosofía primera” entre los textos de los comentaristas actuales finaliza en una comprensión que al presente es poco feliz, ya sea por señalar su ausencia, o bien por constatar que su sentido es confuso. Esto es, 1º) la filosofía primera se identifica apresuradamente con la metafísica y se distingue de la teología; 2º) los nombres de filosofía primera y metafísica se interpretan bajo un marco “gnoseológico”².

Contra esto conviene reparar en que el mismo Tomás identifica, según su *subiectum*, los términos “metafísica”, “filosofía primera” y “teología”, y que, seguidamente, no parece encauzar sus explicaciones acerca de la filosofía primera por medio de una gnoseología.

¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, Traducción, estudio preliminar y notas de C. A. Lértora Mendoza, Pamplona, Euns, 2001: 20.

² La problemática del conocimiento es una de las raíces de la epistemología. Y el hacer coincidir este vocablo con la filosofía de Tomás de Aquino es un error epistémico, pues las raíces de la ciencia en el Aquinate se hallan en la afirmación del *esse* y no en la problematización de la posibilidad de conocimiento.

Finalmente, y en atención a la *philosophia prima*, debe decirse: 1º) entre las obras de Tomás de Aquino esta expresión se halla sumamente restringida³; 2º) cuando ella aparece, señala siempre su sentido técnico por el cual se busca esclarecer la vinculación entre las diferentes ciencias particulares y la ciencia universal; 3º) la relación de las ciencias segundas con la teología sería imposible sin atender al *subiectum* de la filosofía primera; 4º) debe considerarse que los nombres *theologia* y *philosophia prima* señalan una profundización especulativa de la misma ciencia.

A este respecto el siguiente artículo se divide en dos partes. Primero, el descubrimiento para el pensar de la necesidad de la filosofía primera. Segundo, la razón de ser de la filosofía primera como nexo entre las ciencias particulares y la ciencia universal o teología.

1. El descubrimiento para el pensar de la necesidad de la filosofía primera

La denominación de filosofía primera como ciencia “primera” halla fundamento en la demostración previa de que la ciencia física *per se* no puede ser considerada como “primera”, aunque algunos pensadores sostuvieran lo contrario. Tomás se pronunció negando el hecho de “que todos los entes sean sensibles”⁴, argumentando que esto es “a causa de que [aquellos pensadores] no pueden trascender la imaginación de los cuerpos; y [que] según ellos la ciencia natural es filosofía primera, común a todos los entes”⁵. El mismo Aquinate continuó diciendo: “los antiguos no conocieron ninguna sustancia sino corporal y móvil, [y por eso] convenían en que la filosofía primera fuera la ciencia natural”⁶.

La negación tomística de que todos los entes sean sensibles quedó también confirmada con la posición especulativa aristotélica cuando el Estagirita había demostrado que el fin de la ciencia física no era el estudio del “ente material y

³ El presente trabajo condensa todos los pasajes donde Tomás se vale de la expresión *philosophia prima*. Todas las traducciones son personales, excepto aquellas del comentario a la física, donde me he valido de la propia de C. A. Lértora Mendoza (Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, Traducción, estudio preliminar y notas de C. A. Lértora Mendoza, Eunsá, Pamplona, 2001).

⁴ Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 4, l. 1, n. 2.

⁵ Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 4, l. 1, n. 2.

⁶ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 1, l. 4, n. 10.

sensible”. Y ello por tres razones. Primero, porque la equivalencia entre las expresiones “ente material y sensible” y “todos los entes” no es el principio, fundamento y fin de la ciencia física; luego, porque la sensibilidad y materialidad de los entes sólo se corresponde con algunos de ellos; y finalmente, porque el verdadero fin de la ciencia física es el ente móvil *per se*, según el siguiente razonamiento tomístico: “no digo sin embargo cuerpo móvil, porque en este libro se prueba que todo móvil es cuerpo”⁷, queriendo con ello señalar la presente diferencia: todo ente corpóreo es móvil, pero todo lo que se dice “móvil” no se identifica con “todo cuerpo” sino sólo en el caso de la ciencia física que atañe a los cuerpos. Esto es, para Tomás de Aquino, la noción de “móvil” es más amplia que aquella de “ente corpóreo” y por ello dirá el Aquinate que el tratado aristotélico *De Anima* forma parte de la ciencia física⁸.

Ahora bien, el hecho de que a la física le atañe cual *subiectum* el ámbito de los entes móviles, incluyendo en esto a los cuerpos capaces de movimiento, posiciona a dicha ciencia en la posibilidad de estudiar la afección del tiempo al ente, y con ello investigar si existe un ente inmóvil. Esto es, cuando en la ciencia física se demostró, sobre el ámbito de los entes, que no todos ellos eran materiales y sensibles, se abrió también la posibilidad de indagar si hubiese existencia de entes inmateriales. Esta argumentación, culminación de la ciencia física, colocaba simultáneamente las bases para la aparición de una nueva ciencia que pudiera haber quedado reducida a mero intento fallido si no se hallaba una correlación previa de este razonamiento en la existencia. En efecto, esta cuestión es la misma que nos refiere Tomás antes de afirmar categóricamente la existencia de la filosofía primera.

“Luego [...] si no hay alguna otra sustancia además de aquellas que se constituyen según la naturaleza, de las cuales trata la física, entonces la física será la ciencia primera. Pero si hay alguna sustancia inmóvil, ésta será anterior a la sustancia natural, y en consecuencia la filosofía que considere de este modo a la sustancia será la filosofía primera. Y porque es primera, por esto será universal, y será propio de ella especular sobre el ente en cuanto ente y sobre su esencia, y de todas aquellas cosas que son del ente en cuanto ente. En efecto, es la misma ciencia la del ente primero y la del ente común [...]”⁹.

⁷ Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 4.

⁸ Tomás de Aquino, *In De Anima*, lib. 1, l. 1, n. 7.

⁹ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, n. 27.

El texto tomístico se extiende sobre el ámbito de una ciencia cuyo primer nombre es el de filosofía primera, y no aquellos de metafísica o teología. En dicho horizonte especulativo la filosofía primera considera la noción de sustancia en sí misma, incluyendo e identificando las expresiones “ente primero”¹⁰ y “ente común”¹¹. De aquí pueden inferirse, por un lado, la identidad de algún tipo de sustancia con el ente primero, y por el otro, el hecho de que debe haber alguna característica general que sea compartida entre el ente primero y las restantes sustancias no sensibles. Tomás resuelve esta tesisura del siguiente modo:

“Pues esta investigación es propia de esta ciencia. En efecto, en dicha ciencia intentamos determinar, por fuerza de la misma, acerca de las sustancias sensibles, esto es, por causa de las sustancias inmateriales, porque la investigación sobre las sustancias sensibles y materiales pertenece bajo cierto respecto a la física, que no es la filosofía primera, sino segunda [...]. Efectivamente, la filosofía primera versa sobre las sustancias primeras, que son las sustancias inmateriales, de las cuales se especula no sólo en cuanto son sustancias, sino en cuanto son tales sustancias, a saber, en cuanto inmateriales”¹².

A su vez el libro VII de la física aporta la prueba necesaria que justifica por existencia la necesidad de la filosofía primera. Y de este modo, lo que parecía un razonamiento meramente lógico halla aquí su correlato necesario en la naturaleza (el cual es anterior *per se*, aunque posterior *per hominem*), cuando dice que por necesidad debe haber un único motor inmóvil¹³:

“Pero se ha demostrado con anterioridad que un móvil infinito no puede moverse en un tiempo finito. Luego es imposible también aquello de lo cual se sigue, es decir, que se proceda al infinito en la serie de los motores y los móviles. Así es evidente que lo que es movido por otro no procede al infinito, sino que es necesario detenerse en algún punto, y habrá un primer móvil movido por otro inmóvil”¹⁴.

¹⁰ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2003, pp. 105; p. 109.

¹¹ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval...* pp. 362-363.

¹² Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 7, l. 11, n. 26.

¹³ Cfr. nota 14.

¹⁴ Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 7, l. 2, n. 4.

Ahora bien, puesto el primer fundamento de la filosofía primera en la existencia del motor inmóvil, y en la coextensión de su característica de inmaterialidad a otras sustancias ajenas al *subiectum* de la ciencia física, el de Aquino insiste en que la anterioridad de la filosofía primera respecto de la física reviste de una dignidad superior a aquella ciencia, pues allí:

“Según esto, parece que la ciencia, que es en cierto modo de los principios, sea la principal. Y en verdad por otra parte, siendo la sustancia el primer y principal ente, es manifiesto que la filosofía primera es ciencia de la sustancia. Y si no fuera por la misma dignidad de esta ciencia de la sustancia, no sería fácil afirmar de las otras su consideración de la verdad o falsedad en relación con sus axiomas sino es por la filosofía primera que considera la sustancia”¹⁵.

Este texto, en conjunto con los precedentes, da a conocer una idea más acabada de la noción tomística de filosofía primera. En efecto, habiéndose gestado el nacimiento de dicha ciencia por imperio de la razón deductiva y por necesidad de la naturaleza, ella misma se manifiesta ahora anunciando su propio quehacer. El nombre de filosofía primera dice que su ocupación reside en considerar la sustancia en sí misma, ya que es “ciencia de la sustancia”, y que esa sustancia es “el primer y principal ente”. Mas, si bien esto señalaría la primera categoría de la física aristotélica, lo que aquí se indica es la resignificación de la noción de sustancia para que la misma sea utilizada con validez en el ámbito de la filosofía primera. Tomás añade que ella es “universal porque es primera”, para luego derivar de aquello su condición “reguladora” de la verdad y la falsedad de los principios propios de las demás ciencias, y entre ellas de modo principal, las diferentes ciencias físicas, como la astronomía y la geología (por medio de los tratados *De Coelo et Mundo*, *De meteora* y *De mineralibus*), o la biología (a través de los tratados referidos a las plantas, los animales o la medicina). Finalmente se afirma que esta “ciencia de la sustancia” se extiende a todas las sustancias inmateriales, y en modo eminente a aquella que es primer moviente inmóvil. También agrega que a todas ellas en conjunto se las llama “primeras”, porque anteceden a las “segundas”, es decir, a las propias de la ciencia física. Y que de tales sustancias inmateriales se estudia su “esencia” y “las cosas que son del ente en cuanto ente”, esto es, sus propios modos de ser¹⁶. A esto último Tomás lo llamó *trascendentibus*¹⁷, porque están y trascienden

¹⁵ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 3, l. 5, n. 5.

¹⁶ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*...p.93.

la ciencia física y se consideran de modo especial en la filosofía primera, ya que allí, en tales sustancias, los trascendentales hacen acto de presencia carecientes de la materia o la sensibilidad¹⁸.

Tomás precisa aún más la tarea especulativa de la filosofía primera en el libro VI de la metafísica al enunciar:

“Y por ello parece que la ciencia que estudia de este modo los entes, es primera entre todas, ya que considera las causas comunes de todos los entes. De allí que sean causas de los entes según que son entes, las cuales se investigan en la filosofía primera [...]”¹⁹.

Si se detiene el pensar sobre las palabras precedentes añadiéndose las previas consideraciones sobre la filosofía primera, podrá deducirse que tras los nombres de “ciencia de la sustancia”, y “ente en sí mismo”, la realidad última que asoma a través de ellos es la propia de Dios²⁰. De este modo, si se continúa el análisis, debe advertirse cierto movimiento circular entre el principio y el fin de esta ciencia mediante la consideración de su *subiectum*. Vale decir, el principio o nacimiento de tal ciencia es la exigencia en la naturaleza del motor inmóvil, el fin de la misma es el estudio de su naturaleza y el de su influencia sobre las restantes sustancias inmatrimales y las demás materiales. Esto a su vez se esclarece de la siguiente manera: 1º) la filosofía primera surge por necesidad de la física, lo cual significa que la ciencia del ente móvil abandona su epíteto de primera, otorgándose a una ciencia superior²¹; 2º) que esta ciencia superior o filosofía primera vuelve sobre la física como su regente, por medio de la causalidad primera y la conexión entre los principios universales de la filosofía primera y los propios de cada ciencia particular, y 3º) que la filosofía primera no se agota en su regencia de las ciencias inferiores o particulares.

¹⁷ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*...pp.98-99.

¹⁸ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*...pp.120-121

¹⁹ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, n. 21.

²⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Con. Gen.*, lib. 1, cap. 70, n. 8.

²¹ Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 17, n. 5.

Por último la tercera razón justifica otro de los epítetos de la filosofía primera, porque su diferencia con las ciencias particulares hace que tal ciencia reciba el nombre de *scientia specialis*²². El texto precisa:

“Y de modo similar donde la cosa es [propia] de lo [que es] común, está la razón de objeto particular y propio. Pues la filosofía primera es ciencia especial, aunque considere el ente según que es común a todas las cosas. Puesto que por la razón especial de ente se considera según que no depende de la materia ni del movimiento”²³.

A modo de síntesis y con la intención de evitar la confusión entre los entes considerados por las ciencias particulares y los entes propios de la filosofía primera, Tomás distingue la noción compartida de “partes del ente”. Para ello señala que la interpretación acorde con las ciencias particulares radica en lo que acontece en cada uno de los entes propios de cada una de estas ciencias. Según ello, la matemática no considera el ente en su totalidad, sino una parte suya, aunque no al modo de la filosofía primera, sino al modo de la matemática, como por ejemplo el ente según que es continuo. Por otro lado, la interpretación de acuerdo con la filosofía primera es aquella que entiende la expresión “partes del ente” en el sentido de la existencia de la pluralidad de entes suprasensibles (el texto dirá: *sed cum speculatur unumquodque communium talium, speculatur circa ens in quantum est ens*)²⁴, y con ello, lo que caracteriza a cada uno en particular, en tanto que “la filosofía primera es de las cosas comunes (*communia*) porque su consideración es respecto de las mismas cosas comunes, a saber, el ente, y sus partes y las pasiones del ente”²⁵.

“Sin embargo no considera el geómetra este principio respecto de los entes en cuanto son entes, sino en cuanto el ente es continuo, o según una dimensión, como la línea; o dos, como la superficie; o tres, como el cuerpo. Pero la filosofía primera no se dirige hacia las partes de los entes en cuanto algo acontece en cada uno de ellos, sino cuando se especula de tales en común y de cada uno, [es decir] se especula sobre el ente en cuanto es ente”²⁶.

²² Cfr. J. J. Sanguinetti, *La filosofía de la ciencia según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1977: 69-74.

²³ Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2 co.

²⁴ Cfr. nota. 35.

²⁵ Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 20, n. 5.

²⁶ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 11, l. 4, n. 3.

2. La razón de ser de la filosofía primera como nexo entre las ciencias particulares y la ciencia universal o teología

Las consideraciones hechas hasta el momento sobre la filosofía primera señalan, en relación con el actual apartado, el modo de presencia de dicha ciencia en las ciencias segundas. Dicho aspecto de esta ciencia universal se concretiza por medio de la causalidad primera²⁷ y los principios universales del pensar²⁸. Y ello para Tomás sucede de un doble modo. Por un lado, la consideración de ambos aspectos desde la ciencia primera, y por el otro, la presencia de los mismos desde la ciencia segunda. Por su parte, respetando los límites de cada ciencia, este enlace garantiza la coexistencia de diferentes niveles de principios y la presencia de lo divino no sólo en la teología sino también en las ciencias segundas. Sobre esta cuestión Tomás precisa:

“Y por ello de vez en cuando por los principios de la filosofía humana procede la sabiduría divina. Pues también junto con los filósofos la filosofía primera se visualiza en los textos de todas las ciencias a fin de mostrar su propósito”²⁹.

El nexo que une ambas partes se sintetiza en el término perfección, ya que por este fin se las juzga principalmente desde su *subiectum*, permitiendo así que por medio de dicha exigencia judicativa las ciencias segundas se llamen tales. Pues añade:

“[...] así como sucede en las ciencias, que una única ciencia especial es distinta de las otras ciencias, así la filosofía primera instruye a todas las otras ciencias [dándoles] perfección, en cuanto que su objeto es común según la cosa del objeto (*rem objectis*) de todas las otras ciencias”³⁰.

En consonancia con este texto de las *Sententiae*, Tomás precisa la idea de perfección en cada ciencia si se comprende que las mismas ciencias segundas

²⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 2, l. 2, n. 9.

²⁸ Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 17, n. 4. Cfr. Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 20, n. 5.

²⁹ Tomás de Aquino, *Con. Gen.*, lib. 2, cap. 4, n. 5.

³⁰ Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2, ad 1.

proceden análogamente a la relación entre el intelecto y la razón³¹. Según esta analogía la filosofía primera se despliega extensivamente a través de las ciencias segundas y vuelve sobre sí. De este modo, el despliegue es el razocinio de la filosofía primera sobre las ciencias segundas, y su retorno es su juicio sintético, verídico y universal desde las ciencias segundas hacia la ciencia primera. El texto afirma:

“De allí se evidencia que su consideración es máximamente intelectual. Y después también, que ella otorga los principios de todas las otras ciencias, en cuanto la consideración intelectual es el principio de la racional, a causa de que se dice filosofía primera. Y no obstante ella misma se añade después de la física y de las demás ciencias, en cuanto la consideración intelectual es el término de la racional, a causa de que se dice metafísica como si [se dijera] trans-física, porque se presenta resolviendo después de la física”³².

Si la filosofía primera, llamada también aquí metafísica, aparece después de la física, aunque *simpliciter* deba ser colocada antes, entonces la filosofía primera (o también según sus otros nombres) es al modo del intelecto, y las ciencias segundas, al modo de la razón. Esto nuevamente muestra la circularidad intelectual de las ciencias, porque la filosofía primera es principio y fin de todas ellas de diversa manera³³. Es decir, la filosofía primera respeta la autonomía de las ciencias, y ellas respetan su dependencia de aquella. Esta idea aparece plasmada claramente en el *Compendium Theologiae*:

“Pues una potencia superior es cognoscitiva en uno y el mismo acto de todas las cosas por las potencias inferiores de diversas maneras. En efecto, el intelecto juzga, por una simple y única virtud, todas las cosas percibidas por la vista, el oído y los demás sentidos. De modo similar también sucede en las ciencias. Pues aunque las ciencias inferiores se multipliquen según los diversos géneros de las cosas, respecto de las cuales versa la intención de aquellas, existe una sin embargo que les es superior y que reúne para sí todas las cosas y que se llama filosofía primera”³⁴.

³¹ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*...pp. 48;150.

³² Tomás de Aquino, *Super De Trin.*, pars 3, q. 6, a. 1, co.

³³ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*...pp.252.

³⁴ Tomás de Aquino, *Comp. Theol.*, lib. 1, cap. 22, c.

La presencia de la filosofía primera en cada una de las ciencias segundas se manifiesta en orden a la posesión de la verdad que les corresponde. Por ello la ciencia primera recibirá el epíteto de “ciencia de la verdad” al referirse a la verdad *universaliter*³⁵.

“Pues cada una de las ciencias particulares considera cierta verdad particular respecto de un género determinado de ente, como la geometría respecto de las magnitudes de las cosas, y la aritmética con los números. Pero la filosofía primera considera la verdad universal de los entes. Y por ello en relación a esto, al filósofo pertenece considerar que en cierto modo es propio del hombre conocer [toda] verdad”³⁶.

“Pero porque muchas son las ciencias especulativas que consideran la verdad, puestas por ejemplo la geometría y la aritmética, fue necesario en consecuencia mostrar que la filosofía primera máximamente considera la verdad, a causa de esto mismo que se mostró antes, a saber, que es considerativa de las primeras causas”³⁷.

Por último se explicita el modo de regencia de la filosofía primera y la salubridad que ello supone para las mismas ciencias segundas.

“Sin embargo a todas las ciencias y artes ordenadas a aquella parece pertenecer el último fin que es preceptivo y arquitectónico de las otras. Así el arte de la gobernación, que se consolida como el fin de la nave, que es su uso, es arquitectónico y preceptivo respecto de la fabricación de las naves. Y este es el modo que tiene para sí la filosofía primera en relación con las otras ciencias especulativas, pues todas las otras [ciencias] dependen de ella [...]”³⁸.

3. Consideraciones finales

Se ha intentado mediante el presente trabajo poner al descubierto la misma letra de Tomás en lo concerniente a la ciencia primera. *In medias res*, se ha atendido a la

³⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, n. 26.

³⁶ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 2, l. 1, n. 1. Cfr. Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 2, l. 2, n. 2.

³⁷ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 2, l. 2, n. 3.

³⁸ Tomás de Aquino, *Con. Gen.*, lib. 3, cap. 25, n. 9.

convergencia de este nombre con aquellos de metafísica y teología con el fin de evitar el equívoco de comprenderlas como ciencias diversas. De ello parece resaltar que los principios universales de la ciencia primera guían, mediante juicio, los propios de las ciencias particulares, aun cuando cada ciencia segunda conserve cierta autonomía. Además, que esos principios se enraízan en una comprensión metafísica del ente, la substancia o Dios, y que por medio de tales principios es posible ascender o descender entre las ciencias, sin que ello signifique un reduccionismo a una lectura lógico-conceptual de los mismos. Y finalmente, que la filosofía primera es llamada también “ciencia primera”, porque considera las “causas primeras de las cosas”.

Tal consideración no precisamente lógica/gnoseológica, sino atinente al ente *per se*, remarca el hecho de que bajo un estudio exhaustivo de las ciencias físicas pueda accederse coherentemente a la metafísica sin cometer pasos en falso, mostrando que la existencia de entes inmateriales no sólo sea posible, sino *realiter*. Y con ello la importancia de la filosofía primera radica en la posibilidad de acceder a, y mostrar científicamente que los dogmas religiosos son, sin perder su misterio, en parte explicables por la razón. En consecuencia, negar la filosofía primera separaría en dos una misma realidad (visible e invisible), provocando el oscurecimiento de la realidad invisible y luego afirmando su inexistencia. Por medio de este camino, dicha ruptura daría lugar a una dialéctica entre quienes reducen el mundo, en términos de Tomás, a la “ciencia física” como “ciencia primera” y quienes, sabiendo del merecido título de “ciencia primera” para la “metafísica”, lo hayan olvidado, o no sepan mostrarlo, a falta de un adecuado cultivo y estudio de la “metafísica” como “filosofía primera”.

Introducción al análisis de la noción *philosophia prima* en Tomás de Aquino y sus implicancias regulativas en las ciencias particulares

José María Felipe Mendoza
CONICET / Mendoza

Parece presentarse como acierto contemporáneo la tesis de la desaparición de la expresión “filosofía primera” a partir de la consideración general de los siguientes indicios: 1º) en la actualidad los tratados de física tomística son poco conocidos¹; 2º) en los estudios de metafísica de Tomás de Aquino es usual distinguir la ciencia racional del ente (metafísica/teodicea) de la ciencia acerca de lo divino (teología). Considerando esta división, la primera tendría por objeto el estudio del “ente en cuanto ente”, y la segunda, en cambio, a Dios.

De donde en tales tres cuestiones contemporáneas pareciera que la expresión filosofía primera no tuviera lugar, ya que dicho término es traído a colación solo en algunas ocasiones de forma ligera y sin mayor detenimiento, en contextos relativos a la física o la metafísica. Por consiguiente, el seguimiento del término “filosofía primera” entre los textos de los comentaristas actuales finaliza en una comprensión que al presente es poco feliz, ya sea por señalar su ausencia, o bien por constatar que su sentido es confuso. Esto es, 1º) la filosofía primera se identifica apresuradamente con la metafísica y se distingue de la teología; 2º) los nombres de filosofía primera y metafísica se interpretan bajo un marco “gnoseológico”².

Contra esto conviene reparar en que el mismo Tomás identifica, según su *subiectum*, los términos “metafísica”, “filosofía primera” y “teología”, y que, seguidamente, no parece encauzar sus explicaciones acerca de la filosofía primera por medio de una gnoseología.

¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, Traducción, estudio preliminar y notas de C. A. Lértora Mendoza, Pamplona, Euns, 2001: 20.

² La problemática del conocimiento es una de las raíces de la epistemología. Y el hacer coincidir este vocablo con la filosofía de Tomás de Aquino es un error epistémico, pues las raíces de la ciencia en el Aquinate se hallan en la afirmación del *esse* y no en la problematización de la posibilidad de conocimiento.

Finalmente, y en atención a la *philosophia prima*, debe decirse: 1º) entre las obras de Tomás de Aquino esta expresión se halla sumamente restringida³; 2º) cuando ella aparece, señala siempre su sentido técnico por el cual se busca esclarecer la vinculación entre las diferentes ciencias particulares y la ciencia universal; 3º) la relación de las ciencias segundas con la teología sería imposible sin atender al *subiectum* de la filosofía primera; 4º) debe considerarse que los nombres *theologia* y *philosophia prima* señalan una profundización especulativa de la misma ciencia.

A este respecto el siguiente artículo se divide en dos partes. Primero, el descubrimiento para el pensar de la necesidad de la filosofía primera. Segundo, la razón de ser de la filosofía primera como nexo entre las ciencias particulares y la ciencia universal o teología.

1. El descubrimiento para el pensar de la necesidad de la filosofía primera

La denominación de filosofía primera como ciencia “primera” halla fundamento en la demostración previa de que la ciencia física *per se* no puede ser considerada como “primera”, aunque algunos pensadores sostuvieran lo contrario. Tomás se pronunció negando el hecho de “que todos los entes sean sensibles”⁴, argumentando que esto es “a causa de que [aquellos pensadores] no pueden trascender la imaginación de los cuerpos; y [que] según ellos la ciencia natural es filosofía primera, común a todos los entes”⁵. El mismo Aquinate continuó diciendo: “los antiguos no conocieron ninguna sustancia sino corporal y móvil, [y por eso] convenían en que la filosofía primera fuera la ciencia natural”⁶.

La negación tomística de que todos los entes sean sensibles quedó también confirmada con la posición especulativa aristotélica cuando el Estagirita había demostrado que el fin de la ciencia física no era el estudio del “ente material y

³ El presente trabajo condensa todos los pasajes donde Tomás se vale de la expresión *philosophia prima*. Todas las traducciones son personales, excepto aquellas del comentario a la física, donde me he valido de la propia de C. A. Lértora Mendoza (Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, Traducción, estudio preliminar y notas de C. A. Lértora Mendoza, Euns, Pamplona, 2001).

⁴ Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 4, l. 1, n. 2.

⁵ Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 4, l. 1, n. 2.

⁶ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 1, l. 4, n. 10.

sensible”. Y ello por tres razones. Primero, porque la equivalencia entre las expresiones “ente material y sensible” y “todos los entes” no es el principio, fundamento y fin de la ciencia física; luego, porque la sensibilidad y materialidad de los entes sólo se corresponde con algunos de ellos; y finalmente, porque el verdadero fin de la ciencia física es el ente móvil *per se*, según el siguiente razonamiento tomístico: “no digo sin embargo cuerpo móvil, porque en este libro se prueba que todo móvil es cuerpo”⁷, queriendo con ello señalar la presente diferencia: todo ente corpóreo es móvil, pero todo lo que se dice “móvil” no se identifica con “todo cuerpo” sino sólo en el caso de la ciencia física que atañe a los cuerpos. Esto es, para Tomás de Aquino, la noción de “móvil” es más amplia que aquella de “ente corpóreo” y por ello dirá el Aquinate que el tratado aristotélico *De Anima* forma parte de la ciencia física⁸.

Ahora bien, el hecho de que a la física le atañe cual *subiectum* el ámbito de los entes móviles, incluyendo en esto a los cuerpos capaces de movimiento, posiciona a dicha ciencia en la posibilidad de estudiar la afección del tiempo al ente, y con ello investigar si existe un ente inmóvil. Esto es, cuando en la ciencia física se demostró, sobre el ámbito de los entes, que no todos ellos eran materiales y sensibles, se abrió también la posibilidad de indagar si hubiese existencia de entes inmateriales. Esta argumentación, culminación de la ciencia física, colocaba simultáneamente las bases para la aparición de una nueva ciencia que pudiera haber quedado reducida a mero intento fallido si no se hallaba una correlación previa de este razonamiento en la existencia. En efecto, esta cuestión es la misma que nos refiere Tomás antes de afirmar categóricamente la existencia de la filosofía primera.

“Luego [...] si no hay alguna otra sustancia además de aquellas que se constituyen según la naturaleza, de las cuales trata la física, entonces la física será la ciencia primera. Pero si hay alguna sustancia inmóvil, ésta será anterior a la sustancia natural, y en consecuencia la filosofía que considere de este modo a la sustancia será la filosofía primera. Y porque es primera, por esto será universal, y será propio de ella especular sobre el ente en cuanto ente y sobre su esencia, y de todas aquellas cosas que son del ente en cuanto ente. En efecto, es la misma ciencia la del ente primero y la del ente común [...]”⁹.

⁷ Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 4.

⁸ Tomás de Aquino, *In De Anima*, lib. 1, l. 1, n. 7.

⁹ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, n. 27.

El texto tomístico se extiende sobre el ámbito de una ciencia cuyo primer nombre es el de filosofía primera, y no aquellos de metafísica o teología. En dicho horizonte especulativo la filosofía primera considera la noción de sustancia en sí misma, incluyendo e identificando las expresiones “ente primero”¹⁰ y “ente común”¹¹. De aquí pueden inferirse, por un lado, la identidad de algún tipo de sustancia con el ente primero, y por el otro, el hecho de que debe haber alguna característica general que sea compartida entre el ente primero y las restantes sustancias no sensibles. Tomás resuelve esta tesisura del siguiente modo:

“Pues esta investigación es propia de esta ciencia. En efecto, en dicha ciencia intentamos determinar, por fuerza de la misma, acerca de las sustancias sensibles, esto es, por causa de las sustancias inmateriales, porque la investigación sobre las sustancias sensibles y materiales pertenece bajo cierto respecto a la física, que no es la filosofía primera, sino segunda [...]. Efectivamente, la filosofía primera versa sobre las sustancias primeras, que son las sustancias inmateriales, de las cuales se especula no sólo en cuanto son sustancias, sino en cuanto son tales sustancias, a saber, en cuanto inmateriales”¹².

A su vez el libro VII de la física aporta la prueba necesaria que justifica por existencia la necesidad de la filosofía primera. Y de este modo, lo que parecía un razonamiento meramente lógico halla aquí su correlato necesario en la naturaleza (el cual es anterior *per se*, aunque posterior *per hominem*), cuando dice que por necesidad debe haber un único motor inmóvil¹³:

“Pero se ha demostrado con anterioridad que un móvil infinito no puede moverse en un tiempo finito. Luego es imposible también aquello de lo cual se sigue, es decir, que se proceda al infinito en la serie de los motores y los móviles. Así es evidente que lo que es movido por otro no procede al infinito, sino que es necesario detenerse en algún punto, y habrá un primer móvil movido por otro inmóvil”¹⁴.

¹⁰ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2003, pp. 105; p. 109.

¹¹ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval...* pp. 362-363.

¹² Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 7, l. 11, n. 26.

¹³ Cfr. nota 14.

¹⁴ Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 7, l. 2, n. 4.

Ahora bien, puesto el primer fundamento de la filosofía primera en la existencia del motor inmóvil, y en la coextensión de su característica de inmaterialidad a otras sustancias ajenas al *subiectum* de la ciencia física, el de Aquino insiste en que la anterioridad de la filosofía primera respecto de la física reviste de una dignidad superior a aquella ciencia, pues allí:

“Según esto, parece que la ciencia, que es en cierto modo de los principios, sea la principal. Y en verdad por otra parte, siendo la sustancia el primer y principal ente, es manifiesto que la filosofía primera es ciencia de la sustancia. Y si no fuera por la misma dignidad de esta ciencia de la sustancia, no sería fácil afirmar de las otras su consideración de la verdad o falsedad en relación con sus axiomas sino es por la filosofía primera que considera la sustancia”¹⁵.

Este texto, en conjunto con los precedentes, da a conocer una idea más acabada de la noción tomística de filosofía primera. En efecto, habiéndose gestado el nacimiento de dicha ciencia por imperio de la razón deductiva y por necesidad de la naturaleza, ella misma se manifiesta ahora anunciando su propio quehacer. El nombre de filosofía primera dice que su ocupación reside en considerar la sustancia en sí misma, ya que es “ciencia de la sustancia”, y que esa sustancia es “el primer y principal ente”. Mas, si bien esto señalaría la primera categoría de la física aristotélica, lo que aquí se indica es la resignificación de la noción de sustancia para que la misma sea utilizada con validez en el ámbito de la filosofía primera. Tomás añade que ella es “universal porque es primera”, para luego derivar de aquello su condición “reguladora” de la verdad y la falsedad de los principios propios de las demás ciencias, y entre ellas de modo principal, las diferentes ciencias físicas, como la astronomía y la geología (por medio de los tratados *De Coelo et Mundo*, *De meteora* y *De mineralibus*), o la biología (a través de los tratados referidos a las plantas, los animales o la medicina). Finalmente se afirma que esta “ciencia de la sustancia” se extiende a todas las sustancias inmateriales, y en modo eminente a aquella que es primer moviente inmóvil. También agrega que a todas ellas en conjunto se las llama “primeras”, porque anteceden a las “segundas”, es decir, a las propias de la ciencia física. Y que de tales sustancias inmateriales se estudia su “esencia” y “las cosas que son del ente en cuanto ente”, esto es, sus propios modos de ser¹⁶. A esto último Tomás lo llamó *transcendentibus*¹⁷, porque están y trascienden

¹⁵ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 3, l. 5, n. 5.

¹⁶ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*...p.93.

la ciencia física y se consideran de modo especial en la filosofía primera, ya que allí, en tales sustancias, los trascendentales hacen acto de presencia carecientes de la materia o la sensibilidad¹⁸.

Tomás precisa aún más la tarea especulativa de la filosofía primera en el libro VI de la metafísica al enunciar:

“Y por ello parece que la ciencia que estudia de este modo los entes, es primera entre todas, ya que considera las causas comunes de todos los entes. De allí que sean causas de los entes según que son entes, las cuales se investigan en la filosofía primera [...]”¹⁹.

Si se detiene el pensar sobre las palabras precedentes añadiéndose las previas consideraciones sobre la filosofía primera, podrá deducirse que tras los nombres de “ciencia de la sustancia”, y “ente en sí mismo”, la realidad última que asoma a través de ellos es la propia de Dios²⁰. De este modo, si se continúa el análisis, debe advertirse cierto movimiento circular entre el principio y el fin de esta ciencia mediante la consideración de su *subiectum*. Vale decir, el principio o nacimiento de tal ciencia es la exigencia en la naturaleza del motor inmóvil, el fin de la misma es el estudio de su naturaleza y el de su influencia sobre las restantes sustancias inmatrimiales y las demás materiales. Esto a su vez se esclarece de la siguiente manera: 1º) la filosofía primera surge por necesidad de la física, lo cual significa que la ciencia del ente móvil abandona su epíteto de primera, otorgándose a una ciencia superior²¹; 2º) que esta ciencia superior o filosofía primera vuelve sobre la física como su regente, por medio de la causalidad primera y la conexión entre los principios universales de la filosofía primera y los propios de cada ciencia particular, y 3º) que la filosofía primera no se agota en su regencia de las ciencias inferiores o particulares.

¹⁷ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*...pp.98-99.

¹⁸ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*...pp.120-121

¹⁹ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, n. 21.

²⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Con. Gen.*, lib. 1, cap. 70, n. 8.

²¹ Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 17, n. 5.

Por último la tercera razón justifica otro de los epítetos de la filosofía primera, porque su diferencia con las ciencias particulares hace que tal ciencia reciba el nombre de *scientia specialis*²². El texto precisa:

“Y de modo similar donde la cosa es [propia] de lo [que es] común, está la razón de objeto particular y propio. Pues la filosofía primera es ciencia especial, aunque considere el ente según que es común a todas las cosas. Puesto que por la razón especial de ente se considera según que no depende de la materia ni del movimiento”²³.

A modo de síntesis y con la intención de evitar la confusión entre los entes considerados por las ciencias particulares y los entes propios de la filosofía primera, Tomás distingue la noción compartida de “partes del ente”. Para ello señala que la interpretación acorde con las ciencias particulares radica en lo que acontece en cada uno de los entes propios de cada una de estas ciencias. Según ello, la matemática no considera el ente en su totalidad, sino una parte suya, aunque no al modo de la filosofía primera, sino al modo de la matemática, como por ejemplo el ente según que es continuo. Por otro lado, la interpretación de acuerdo con la filosofía primera es aquella que entiende la expresión “partes del ente” en el sentido de la existencia de la pluralidad de entes suprasensibles (el texto dirá: *sed cum speculatur unumquodque communium talium, speculatur circa ens inquantum est ens*)²⁴, y con ello, lo que caracteriza a cada uno en particular, en tanto que “la filosofía primera es de las cosas comunes (*communia*) porque su consideración es respecto de las mismas cosas comunes, a saber, el ente, y sus partes y las pasiones del ente”²⁵.

“Sin embargo no considera el geómetra este principio respecto de los entes en cuanto son entes, sino en cuanto el ente es continuo, o según una dimensión, como la línea; o dos, como la superficie; o tres, como el cuerpo. Pero la filosofía primera no se dirige hacia las partes de los entes en cuanto algo acontece en cada uno de ellos, sino cuando se especula de tales en común y de cada uno, [es decir] se especula sobre el ente en cuanto es ente”²⁶.

²² Cfr. J. J. Sanguinetti, *La filosofía de la ciencia según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1977: 69-74.

²³ Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2 co.

²⁴ Cfr. nota. 35.

²⁵ Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 20, n. 5.

²⁶ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 11, l. 4, n. 3.

2. La razón de ser de la filosofía primera como nexo entre las ciencias particulares y la ciencia universal o teología

Las consideraciones hechas hasta el momento sobre la filosofía primera señalan, en relación con el actual apartado, el modo de presencia de dicha ciencia en las ciencias segundas. Dicho aspecto de esta ciencia universal se concretiza por medio de la causalidad primera²⁷ y los principios universales del pensar²⁸. Y ello para Tomás sucede de un doble modo. Por un lado, la consideración de ambos aspectos desde la ciencia primera, y por el otro, la presencia de los mismos desde la ciencia segunda. Por su parte, respetando los límites de cada ciencia, este enlace garantiza la coexistencia de diferentes niveles de principios y la presencia de lo divino no sólo en la teología sino también en las ciencias segundas. Sobre esta cuestión Tomás precisa:

“Y por ello de vez en cuando por los principios de la filosofía humana procede la sabiduría divina. Pues también junto con los filósofos la filosofía primera se visualiza en los textos de todas las ciencias a fin de mostrar su propósito”²⁹.

El nexo que une ambas partes se sintetiza en el término perfección, ya que por este fin se las juzga principalmente desde su *subiectum*, permitiendo así que por medio de dicha exigencia judicativa las ciencias segundas se llamen tales. Pues añade:

“[...] así como sucede en las ciencias, que una única ciencia especial es distinta de las otras ciencias, así la filosofía primera instruye a todas las otras ciencias [dándoles] perfección, en cuanto que su objeto es común según la cosa del objeto (*rem objectis*) de todas las otras ciencias”³⁰.

En consonancia con este texto de las *Sententiae*, Tomás precisa la idea de perfección en cada ciencia si se comprende que las mismas ciencias segundas

²⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 2, l. 2, n. 9.

²⁸ Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 17, n. 4. Cfr. Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 20, n. 5.

²⁹ Tomás de Aquino, *Con. Gen.*, lib. 2, cap. 4, n. 5.

³⁰ Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2, ad 1.

proceden análogamente a la relación entre el intelecto y la razón³¹. Según esta analogía la filosofía primera se despliega extensivamente a través de las ciencias segundas y vuelve sobre sí. De este modo, el despliegue es el razocinio de la filosofía primera sobre las ciencias segundas, y su retorno es su juicio sintético, verídico y universal desde las ciencias segundas hacia la ciencia primera. El texto afirma:

“De allí se evidencia que su consideración es máximamente intelectual. Y después también, que ella otorga los principios de todas las otras ciencias, en cuanto la consideración intelectual es el principio de la racional, a causa de que se dice filosofía primera. Y no obstante ella misma se añade después de la física y de las demás ciencias, en cuanto la consideración intelectual es el término de la racional, a causa de que se dice metafísica como si [se dijera] trans-física, porque se presenta resolviendo después de la física”³².

Si la filosofía primera, llamada también aquí metafísica, aparece después de la física, aunque *simpliciter* deba ser colocada antes, entonces la filosofía primera (o también según sus otros nombres) es al modo del intelecto, y las ciencias segundas, al modo de la razón. Esto nuevamente muestra la circularidad intelectual de las ciencias, porque la filosofía primera es principio y fin de todas ellas de diversa manera³³. Es decir, la filosofía primera respeta la autonomía de las ciencias, y ellas respetan su dependencia de aquella. Esta idea aparece plasmada claramente en el *Compendium Theologiae*:

“Pues una potencia superior es cognoscitiva en uno y el mismo acto de todas las cosas por las potencias inferiores de diversas maneras. En efecto, el intelecto juzga, por una simple y única virtud, todas las cosas percibidas por la vista, el oído y los demás sentidos. De modo similar también sucede en las ciencias. Pues aunque las ciencias inferiores se multipliquen según los diversos géneros de las cosas, respecto de las cuales versa la intención de aquellas, existe una sin embargo que les es superior y que reúne para sí todas las cosas y que se llama filosofía primera”³⁴.

³¹ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*...pp. 48;150.

³² Tomás de Aquino, *Super De Trin.*, pars 3, q. 6, a. 1, co.

³³ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*...pp.252.

³⁴ Tomás de Aquino, *Comp. Theol.*, lib. 1, cap. 22, c.

La presencia de la filosofía primera en cada una de las ciencias segundas se manifiesta en orden a la posesión de la verdad que les corresponde. Por ello la ciencia primera recibirá el epíteto de “ciencia de la verdad” al referirse a la verdad *universaliter*³⁵.

“Pues cada una de las ciencias particulares considera cierta verdad particular respecto de un género determinado de ente, como la geometría respecto de las magnitudes de las cosas, y la aritmética con los números. Pero la filosofía primera considera la verdad universal de los entes. Y por ello en relación a esto, al filósofo pertenece considerar que en cierto modo es propio del hombre conocer [toda] verdad”³⁶.

“Pero porque muchas son las ciencias especulativas que consideran la verdad, puestas por ejemplo la geometría y la aritmética, fue necesario en consecuencia mostrar que la filosofía primera máximamente considera la verdad, a causa de esto mismo que se mostró antes, a saber, que es considerativa de las primeras causas”³⁷.

Por último se explicita el modo de regencia de la filosofía primera y la salubridad que ello supone para las mismas ciencias segundas.

“Sin embargo a todas las ciencias y artes ordenadas a aquella parece pertenecer el último fin que es preceptivo y arquitectónico de las otras. Así el arte de la gobernación, que se consolida como el fin de la nave, que es su uso, es arquitectónico y preceptivo respecto de la fabricación de las naves. Y este es el modo que tiene para sí la filosofía primera en relación con las otras ciencias especulativas, pues todas las otras [ciencias] dependen de ella [...]”³⁸.

3. Consideraciones finales

Se ha intentado mediante el presente trabajo poner al descubierto la misma letra de Tomás en lo concerniente a la ciencia primera. *In medias res*, se ha atendido a la

³⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, n. 26.

³⁶ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 2, l. 1, n. 1. Cfr. Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 2, l. 2, n. 2.

³⁷ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 2, l. 2, n. 3.

³⁸ Tomás de Aquino, *Con. Gen.*, lib. 3, cap. 25, n. 9.

convergencia de este nombre con aquellos de metafísica y teología con el fin de evitar el equívoco de comprenderlas como ciencias diversas. De ello parece resaltar que los principios universales de la ciencia primera guían, mediante juicio, los propios de las ciencias particulares, aun cuando cada ciencia segunda conserve cierta autonomía. Además, que esos principios se enraízan en una comprensión metafísica del ente, la substancia o Dios, y que por medio de tales principios es posible ascender o descender entre las ciencias, sin que ello signifique un reduccionismo a una lectura lógico-conceptual de los mismos. Y finalmente, que la filosofía primera es llamada también “ciencia primera”, porque considera las “causas primeras de las cosas”.

Tal consideración no precisamente lógica/gnoseológica, sino atinente al ente *per se*, remarca el hecho de que bajo un estudio exhaustivo de las ciencias físicas pueda accederse coherentemente a la metafísica sin cometer pasos en falso, mostrando que la existencia de entes inmateriales no sólo sea posible, sino *realiter*. Y con ello la importancia de la filosofía primera radica en la posibilidad de acceder a, y mostrar científicamente que los dogmas religiosos son, sin perder su misterio, en parte explicables por la razón. En consecuencia, negar la filosofía primera separaría en dos una misma realidad (visible e invisible), provocando el oscurecimiento de la realidad invisible y luego afirmando su inexistencia. Por medio de este camino, dicha ruptura daría lugar a una dialéctica entre quienes reducen el mundo, en términos de Tomás, a la “ciencia física” como “ciencia primera” y quienes, sabiendo del merecido título de “ciencia primera” para la “metafísica”, lo hayan olvidado, o no sepan mostrarlo, a falta de un adecuado cultivo y estudio de la “metafísica” como “filosofía primera”.

Introducción al análisis de la noción *philosophia prima* en Tomás de Aquino y sus implicancias regulativas en las ciencias particulares

José María Felipe Mendoza
CONICET / Mendoza

Parece presentarse como acierto contemporáneo la tesis de la desaparición de la expresión “filosofía primera” a partir de la consideración general de los siguientes indicios: 1º) en la actualidad los tratados de física tomística son poco conocidos¹; 2º) en los estudios de metafísica de Tomás de Aquino es usual distinguir la ciencia racional del ente (metafísica/teodicea) de la ciencia acerca de lo divino (teología). Considerando esta división, la primera tendría por objeto el estudio del “ente en cuanto ente”, y la segunda, en cambio, a Dios.

De donde en tales tres cuestiones contemporáneas pareciera que la expresión filosofía primera no tuviera lugar, ya que dicho término es traído a colación solo en algunas ocasiones de forma ligera y sin mayor detenimiento, en contextos relativos a la física o la metafísica. Por consiguiente, el seguimiento del término “filosofía primera” entre los textos de los comentaristas actuales finaliza en una comprensión que al presente es poco feliz, ya sea por señalar su ausencia, o bien por constatar que su sentido es confuso. Esto es, 1º) la filosofía primera se identifica apresuradamente con la metafísica y se distingue de la teología; 2º) los nombres de filosofía primera y metafísica se interpretan bajo un marco “gnoseológico”².

Contra esto conviene reparar en que el mismo Tomás identifica, según su *subiectum*, los términos “metafísica”, “filosofía primera” y “teología”, y que, seguidamente, no parece encauzar sus explicaciones acerca de la filosofía primera por medio de una gnoseología.

¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, Traducción, estudio preliminar y notas de C. A. Lértora Mendoza, Pamplona, Euns, 2001: 20.

² La problemática del conocimiento es una de las raíces de la epistemología. Y el hacer coincidir este vocablo con la filosofía de Tomás de Aquino es un error epistémico, pues las raíces de la ciencia en el Aquinate se hallan en la afirmación del *esse* y no en la problematización de la posibilidad de conocimiento.

Finalmente, y en atención a la *philosophia prima*, debe decirse: 1º) entre las obras de Tomás de Aquino esta expresión se halla sumamente restringida³; 2º) cuando ella aparece, señala siempre su sentido técnico por el cual se busca esclarecer la vinculación entre las diferentes ciencias particulares y la ciencia universal; 3º) la relación de las ciencias segundas con la teología sería imposible sin atender al *subiectum* de la filosofía primera; 4º) debe considerarse que los nombres *theologia* y *philosophia prima* señalan una profundización especulativa de la misma ciencia.

A este respecto el siguiente artículo se divide en dos partes. Primero, el descubrimiento para el pensar de la necesidad de la filosofía primera. Segundo, la razón de ser de la filosofía primera como nexo entre las ciencias particulares y la ciencia universal o teología.

1. El descubrimiento para el pensar de la necesidad de la filosofía primera

La denominación de filosofía primera como ciencia “primera” halla fundamento en la demostración previa de que la ciencia física *per se* no puede ser considerada como “primera”, aunque algunos pensadores sostuvieran lo contrario. Tomás se pronunció negando el hecho de “que todos los entes sean sensibles”⁴, argumentando que esto es “a causa de que [aquellos pensadores] no pueden trascender la imaginación de los cuerpos; y [que] según ellos la ciencia natural es filosofía primera, común a todos los entes”⁵. El mismo Aquinate continuó diciendo: “los antiguos no conocieron ninguna sustancia sino corporal y móvil, [y por eso] convenían en que la filosofía primera fuera la ciencia natural”⁶.

La negación tomística de que todos los entes sean sensibles quedó también confirmada con la posición especulativa aristotélica cuando el Estagirita había demostrado que el fin de la ciencia física no era el estudio del “ente material y

³ El presente trabajo condensa todos los pasajes donde Tomás se vale de la expresión *philosophia prima*. Todas las traducciones son personales, excepto aquellas del comentario a la física, donde me he valido de la propia de C. A. Lértora Mendoza (Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, Traducción, estudio preliminar y notas de C. A. Lértora Mendoza, Eunsá, Pamplona, 2001).

⁴ Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 4, l. 1, n. 2.

⁵ Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 4, l. 1, n. 2.

⁶ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 1, l. 4, n. 10.

sensible”. Y ello por tres razones. Primero, porque la equivalencia entre las expresiones “ente material y sensible” y “todos los entes” no es el principio, fundamento y fin de la ciencia física; luego, porque la sensibilidad y materialidad de los entes sólo se corresponde con algunos de ellos; y finalmente, porque el verdadero fin de la ciencia física es el ente móvil *per se*, según el siguiente razonamiento tomístico: “no digo sin embargo cuerpo móvil, porque en este libro se prueba que todo móvil es cuerpo”⁷, queriendo con ello señalar la presente diferencia: todo ente corpóreo es móvil, pero todo lo que se dice “móvil” no se identifica con “todo cuerpo” sino sólo en el caso de la ciencia física que atañe a los cuerpos. Esto es, para Tomás de Aquino, la noción de “móvil” es más amplia que aquella de “ente corpóreo” y por ello dirá el Aquinate que el tratado aristotélico *De Anima* forma parte de la ciencia física⁸.

Ahora bien, el hecho de que a la física le atañe cual *subiectum* el ámbito de los entes móviles, incluyendo en esto a los cuerpos capaces de movimiento, posiciona a dicha ciencia en la posibilidad de estudiar la afección del tiempo al ente, y con ello investigar si existe un ente inmóvil. Esto es, cuando en la ciencia física se demostró, sobre el ámbito de los entes, que no todos ellos eran materiales y sensibles, se abrió también la posibilidad de indagar si hubiese existencia de entes inmateriales. Esta argumentación, culminación de la ciencia física, colocaba simultáneamente las bases para la aparición de una nueva ciencia que pudiera haber quedado reducida a mero intento fallido si no se hallaba una correlación previa de este razonamiento en la existencia. En efecto, esta cuestión es la misma que nos refiere Tomás antes de afirmar categóricamente la existencia de la filosofía primera.

“Luego [...] si no hay alguna otra sustancia además de aquellas que se constituyen según la naturaleza, de las cuales trata la física, entonces la física será la ciencia primera. Pero si hay alguna sustancia inmóvil, ésta será anterior a la sustancia natural, y en consecuencia la filosofía que considere de este modo a la sustancia será la filosofía primera. Y porque es primera, por esto será universal, y será propio de ella especular sobre el ente en cuanto ente y sobre su esencia, y de todas aquellas cosas que son del ente en cuanto ente. En efecto, es la misma ciencia la del ente primero y la del ente común [...]”⁹.

⁷ Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 4.

⁸ Tomás de Aquino, *In De Anima*, lib. 1, l. 1, n. 7.

⁹ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, n. 27.

El texto tomístico se extiende sobre el ámbito de una ciencia cuyo primer nombre es el de filosofía primera, y no aquellos de metafísica o teología. En dicho horizonte especulativo la filosofía primera considera la noción de sustancia en sí misma, incluyendo e identificando las expresiones “ente primero”¹⁰ y “ente común”¹¹. De aquí pueden inferirse, por un lado, la identidad de algún tipo de sustancia con el ente primero, y por el otro, el hecho de que debe haber alguna característica general que sea compartida entre el ente primero y las restantes sustancias no sensibles. Tomás resuelve esta tesisura del siguiente modo:

“Pues esta investigación es propia de esta ciencia. En efecto, en dicha ciencia intentamos determinar, por fuerza de la misma, acerca de las sustancias sensibles, esto es, por causa de las sustancias inmateriales, porque la investigación sobre las sustancias sensibles y materiales pertenece bajo cierto respecto a la física, que no es la filosofía primera, sino segunda [...]. Efectivamente, la filosofía primera versa sobre las sustancias primeras, que son las sustancias inmateriales, de las cuales se especula no sólo en cuanto son sustancias, sino en cuanto son tales sustancias, a saber, en cuanto inmateriales”¹².

A su vez el libro VII de la física aporta la prueba necesaria que justifica por existencia la necesidad de la filosofía primera. Y de este modo, lo que parecía un razonamiento meramente lógico halla aquí su correlato necesario en la naturaleza (el cual es anterior *per se*, aunque posterior *per hominem*), cuando dice que por necesidad debe haber un único motor inmóvil¹³:

“Pero se ha demostrado con anterioridad que un móvil infinito no puede moverse en un tiempo finito. Luego es imposible también aquello de lo cual se sigue, es decir, que se proceda al infinito en la serie de los motores y los móviles. Así es evidente que lo que es movido por otro no procede al infinito, sino que es necesario detenerse en algún punto, y habrá un primer móvil movido por otro inmóvil”¹⁴.

¹⁰ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsu, 2003, pp. 105; p. 109.

¹¹ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval...* pp. 362-363.

¹² Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 7, l. 11, n. 26.

¹³ Cfr. nota 14.

¹⁴ Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 7, l. 2, n. 4.

Ahora bien, puesto el primer fundamento de la filosofía primera en la existencia del motor inmóvil, y en la coextensión de su característica de inmaterialidad a otras sustancias ajenas al *subiectum* de la ciencia física, el de Aquino insiste en que la anterioridad de la filosofía primera respecto de la física reviste de una dignidad superior a aquella ciencia, pues allí:

“Según esto, parece que la ciencia, que es en cierto modo de los principios, sea la principal. Y en verdad por otra parte, siendo la sustancia el primer y principal ente, es manifiesto que la filosofía primera es ciencia de la sustancia. Y si no fuera por la misma dignidad de esta ciencia de la sustancia, no sería fácil afirmar de las otras su consideración de la verdad o falsedad en relación con sus axiomas sino es por la filosofía primera que considera la sustancia”¹⁵.

Este texto, en conjunto con los precedentes, da a conocer una idea más acabada de la noción tomística de filosofía primera. En efecto, habiéndose gestado el nacimiento de dicha ciencia por imperio de la razón deductiva y por necesidad de la naturaleza, ella misma se manifiesta ahora anunciando su propio quehacer. El nombre de filosofía primera dice que su ocupación reside en considerar la sustancia en sí misma, ya que es “ciencia de la sustancia”, y que esa sustancia es “el primer y principal ente”. Mas, si bien esto señalaría la primera categoría de la física aristotélica, lo que aquí se indica es la resignificación de la noción de sustancia para que la misma sea utilizada con validez en el ámbito de la filosofía primera. Tomás añade que ella es “universal porque es primera”, para luego derivar de aquello su condición “reguladora” de la verdad y la falsedad de los principios propios de las demás ciencias, y entre ellas de modo principal, las diferentes ciencias físicas, como la astronomía y la geología (por medio de los tratados *De Coelo et Mundo*, *De meteora* y *De mineralibus*), o la biología (a través de los tratados referidos a las plantas, los animales o la medicina). Finalmente se afirma que esta “ciencia de la sustancia” se extiende a todas las sustancias inmateriales, y en modo eminente a aquella que es primer moviente inmóvil. También agrega que a todas ellas en conjunto se las llama “primeras”, porque anteceden a las “segundas”, es decir, a las propias de la ciencia física. Y que de tales sustancias inmateriales se estudia su “esencia” y “las cosas que son del ente en cuanto ente”, esto es, sus propios modos de ser¹⁶. A esto último Tomás lo llamó *trascendentibus*¹⁷, porque están y trascienden

¹⁵ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 3, l. 5, n. 5.

¹⁶ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*...p.93.

la ciencia física y se consideran de modo especial en la filosofía primera, ya que allí, en tales sustancias, los trascendentales hacen acto de presencia carecientes de la materia o la sensibilidad¹⁸.

Tomás precisa aún más la tarea especulativa de la filosofía primera en el libro VI de la metafísica al enunciar:

“Y por ello parece que la ciencia que estudia de este modo los entes, es primera entre todas, ya que considera las causas comunes de todos los entes. De allí que sean causas de los entes según que son entes, las cuales se investigan en la filosofía primera [...]”¹⁹.

Si se detiene el pensar sobre las palabras precedentes añadiéndose las previas consideraciones sobre la filosofía primera, podrá deducirse que tras los nombres de “ciencia de la sustancia”, y “ente en sí mismo”, la realidad última que asoma a través de ellos es la propia de Dios²⁰. De este modo, si se continúa el análisis, debe advertirse cierto movimiento circular entre el principio y el fin de esta ciencia mediante la consideración de su *subiectum*. Vale decir, el principio o nacimiento de tal ciencia es la exigencia en la naturaleza del motor inmóvil, el fin de la misma es el estudio de su naturaleza y el de su influencia sobre las restantes sustancias inmateriales y las demás materiales. Esto a su vez se esclarece de la siguiente manera: 1º) la filosofía primera surge por necesidad de la física, lo cual significa que la ciencia del ente móvil abandona su epíteto de primera, otorgándose a una ciencia superior²¹; 2º) que esta ciencia superior o filosofía primera vuelve sobre la física como su regente, por medio de la causalidad primera y la conexión entre los principios universales de la filosofía primera y los propios de cada ciencia particular, y 3º) que la filosofía primera no se agota en su regencia de las ciencias inferiores o particulares.

¹⁷ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*...pp.98-99.

¹⁸ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*...pp.120-121

¹⁹ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, n. 21.

²⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Con. Gen.*, lib. 1, cap. 70, n. 8.

²¹ Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 17, n. 5.

Por último la tercera razón justifica otro de los epítetos de la filosofía primera, porque su diferencia con las ciencias particulares hace que tal ciencia reciba el nombre de *scientia specialis*²². El texto precisa:

“Y de modo similar donde la cosa es [propia] de lo [que es] común, está la razón de objeto particular y propio. Pues la filosofía primera es ciencia especial, aunque considere el ente según que es común a todas las cosas. Puesto que por la razón especial de ente se considera según que no depende de la materia ni del movimiento”²³.

A modo de síntesis y con la intención de evitar la confusión entre los entes considerados por las ciencias particulares y los entes propios de la filosofía primera, Tomás distingue la noción compartida de “partes del ente”. Para ello señala que la interpretación acorde con las ciencias particulares radica en lo que acontece en cada uno de los entes propios de cada una de estas ciencias. Según ello, la matemática no considera el ente en su totalidad, sino una parte suya, aunque no al modo de la filosofía primera, sino al modo de la matemática, como por ejemplo el ente según que es continuo. Por otro lado, la interpretación de acuerdo con la filosofía primera es aquella que entiende la expresión “partes del ente” en el sentido de la existencia de la pluralidad de entes suprasensibles (el texto dirá: *sed cum speculatur unumquodque communium talium, speculatur circa ens inquantum est ens*)²⁴, y con ello, lo que caracteriza a cada uno en particular, en tanto que “la filosofía primera es de las cosas comunes (*communia*) porque su consideración es respecto de las mismas cosas comunes, a saber, el ente, y sus partes y las pasiones del ente”²⁵.

“Sin embargo no considera el geómetra este principio respecto de los entes en cuanto son entes, sino en cuanto el ente es continuo, o según una dimensión, como la línea; o dos, como la superficie; o tres, como el cuerpo. Pero la filosofía primera no se dirige hacia las partes de los entes en cuanto algo acontece en cada uno de ellos, sino cuando se especula de tales en común y de cada uno, [es decir] se especula sobre el ente en cuanto es ente”²⁶.

²² Cfr. J. J. Sanguinetti, *La filosofía de la ciencia según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1977: 69-74.

²³ Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2 co.

²⁴ Cfr. nota. 35.

²⁵ Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 20, n. 5.

²⁶ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 11, l. 4, n. 3.

2. La razón de ser de la filosofía primera como nexo entre las ciencias particulares y la ciencia universal o teología

Las consideraciones hechas hasta el momento sobre la filosofía primera señalan, en relación con el actual apartado, el modo de presencia de dicha ciencia en las ciencias segundas. Dicho aspecto de esta ciencia universal se concretiza por medio de la causalidad primera²⁷ y los principios universales del pensar²⁸. Y ello para Tomás sucede de un doble modo. Por un lado, la consideración de ambos aspectos desde la ciencia primera, y por el otro, la presencia de los mismos desde la ciencia segunda. Por su parte, respetando los límites de cada ciencia, este enlace garantiza la coexistencia de diferentes niveles de principios y la presencia de lo divino no sólo en la teología sino también en las ciencias segundas. Sobre esta cuestión Tomás precisa:

“Y por ello de vez en cuando por los principios de la filosofía humana procede la sabiduría divina. Pues también junto con los filósofos la filosofía primera se visualiza en los textos de todas las ciencias a fin de mostrar su propósito”²⁹.

El nexo que une ambas partes se sintetiza en el término perfección, ya que por este fin se las juzga principalmente desde su *subiectum*, permitiendo así que por medio de dicha exigencia judicativa las ciencias segundas se llamen tales. Pues añade:

“[...] así como sucede en las ciencias, que una única ciencia especial es distinta de las otras ciencias, así la filosofía primera instruye a todas las otras ciencias [dándoles] perfección, en cuanto que su objeto es común según la cosa del objeto (*rem objectis*) de todas las otras ciencias”³⁰.

En consonancia con este texto de las *Sententiae*, Tomás precisa la idea de perfección en cada ciencia si se comprende que las mismas ciencias segundas

²⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 2, l. 2, n. 9.

²⁸ Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 17, n. 4. Cfr. Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 20, n. 5.

²⁹ Tomás de Aquino, *Con. Gen.*, lib. 2, cap. 4, n. 5.

³⁰ Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2, ad 1.

proceden análogamente a la relación entre el intelecto y la razón³¹. Según esta analogía la filosofía primera se despliega extensivamente a través de las ciencias segundas y vuelve sobre sí. De este modo, el despliegue es el razocinio de la filosofía primera sobre las ciencias segundas, y su retorno es su juicio sintético, verídico y universal desde las ciencias segundas hacia la ciencia primera. El texto afirma:

“De allí se evidencia que su consideración es máximamente intelectual. Y después también, que ella otorga los principios de todas las otras ciencias, en cuanto la consideración intelectual es el principio de la racional, a causa de que se dice filosofía primera. Y no obstante ella misma se añade después de la física y de las demás ciencias, en cuanto la consideración intelectual es el término de la racional, a causa de que se dice metafísica como si [se dijera] trans-física, porque se presenta resolviendo después de la física”³².

Si la filosofía primera, llamada también aquí metafísica, aparece después de la física, aunque *simpliciter* deba ser colocada antes, entonces la filosofía primera (o también según sus otros nombres) es al modo del intelecto, y las ciencias segundas, al modo de la razón. Esto nuevamente muestra la circularidad intelectual de las ciencias, porque la filosofía primera es principio y fin de todas ellas de diversa manera³³. Es decir, la filosofía primera respeta la autonomía de las ciencias, y ellas respetan su dependencia de aquella. Esta idea aparece plasmada claramente en el *Compendium Theologiae*:

“Pues una potencia superior es cognoscitiva en uno y el mismo acto de todas las cosas por las potencias inferiores de diversas maneras. En efecto, el intelecto juzga, por una simple y única virtud, todas las cosas percibidas por la vista, el oído y los demás sentidos. De modo similar también sucede en las ciencias. Pues aunque las ciencias inferiores se multipliquen según los diversos géneros de las cosas, respecto de las cuales versa la intención de aquellas, existe una sin embargo que les es superior y que reúne para sí todas las cosas y que se llama filosofía primera”³⁴.

³¹ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*...pp. 48;150.

³² Tomás de Aquino, *Super De Trin.*, pars 3, q. 6, a. 1, co.

³³ Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*...pp.252.

³⁴ Tomás de Aquino, *Comp. Theol.*, lib. 1, cap. 22, c.

La presencia de la filosofía primera en cada una de las ciencias segundas se manifiesta en orden a la posesión de la verdad que les corresponde. Por ello la ciencia primera recibirá el epíteto de “ciencia de la verdad” al referirse a la verdad *universaliter*³⁵.

“Pues cada una de las ciencias particulares considera cierta verdad particular respecto de un género determinado de ente, como la geometría respecto de las magnitudes de las cosas, y la aritmética con los números. Pero la filosofía primera considera la verdad universal de los entes. Y por ello en relación a esto, al filósofo pertenece considerar que en cierto modo es propio del hombre conocer [toda] verdad”³⁶.

“Pero porque muchas son las ciencias especulativas que consideran la verdad, puestas por ejemplo la geometría y la aritmética, fue necesario en consecuencia mostrar que la filosofía primera máximamente considera la verdad, a causa de esto mismo que se mostró antes, a saber, que es considerativa de las primeras causas”³⁷.

Por último se explicita el modo de regencia de la filosofía primera y la salubridad que ello supone para las mismas ciencias segundas.

“Sin embargo a todas las ciencias y artes ordenadas a aquella parece pertenecer el último fin que es preceptivo y arquitectónico de las otras. Así el arte de la gobernación, que se consolida como el fin de la nave, que es su uso, es arquitectónico y preceptivo respecto de la fabricación de las naves. Y este es el modo que tiene para sí la filosofía primera en relación con las otras ciencias especulativas, pues todas las otras [ciencias] dependen de ella [...]”³⁸.

3. Consideraciones finales

Se ha intentado mediante el presente trabajo poner al descubierto la misma letra de Tomás en lo concerniente a la ciencia primera. *In medias res*, se ha atendido a la

³⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, n. 26.

³⁶ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 2, l. 1, n. 1. Cfr. Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 2, l. 2, n. 2.

³⁷ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 2, l. 2, n. 3.

³⁸ Tomás de Aquino, *Con. Gen.*, lib. 3, cap. 25, n. 9.

convergencia de este nombre con aquellos de metafísica y teología con el fin de evitar el equívoco de comprenderlas como ciencias diversas. De ello parece resaltar que los principios universales de la ciencia primera guían, mediante juicio, los propios de las ciencias particulares, aun cuando cada ciencia segunda conserve cierta autonomía. Además, que esos principios se enraízan en una comprensión metafísica del ente, la substancia o Dios, y que por medio de tales principios es posible ascender o descender entre las ciencias, sin que ello signifique un reduccionismo a una lectura lógico-conceptual de los mismos. Y finalmente, que la filosofía primera es llamada también “ciencia primera”, porque considera las “causas primeras de las cosas”.

Tal consideración no precisamente lógica/gnoseológica, sino atinente al ente *per se*, remarca el hecho de que bajo un estudio exhaustivo de las ciencias físicas pueda accederse coherentemente a la metafísica sin cometer pasos en falso, mostrando que la existencia de entes inmateriales no sólo sea posible, sino *realiter*. Y con ello la importancia de la filosofía primera radica en la posibilidad de acceder a, y mostrar científicamente que los dogmas religiosos son, sin perder su misterio, en parte explicables por la razón. En consecuencia, negar la filosofía primera separaría en dos una misma realidad (visible e invisible), provocando el oscurecimiento de la realidad invisible y luego afirmando su inexistencia. Por medio de este camino, dicha ruptura daría lugar a una dialéctica entre quienes reducen el mundo, en términos de Tomás, a la “ciencia física” como “ciencia primera” y quienes, sabiendo del merecido título de “ciencia primera” para la “metafísica”, lo hayan olvidado, o no sepan mostrarlo, a falta de un adecuado cultivo y estudio de la “metafísica” como “filosofía primera”.

A Construção dos Conceitos de Ato e Potência na História da Filosofia

Camila de Souza Ezídio

Universidade Estadual de Maringá - Brasil

Introdução:

O presente texto é parte de uma futura dissertação de mestrado, que tem como temática principal a discussão acerca do conceito de movimento, que integra a primeira via que demonstra a existência de Deus em Tomás de Aquino. Encontramos nas duas principais obras de Tomás, a saber, a *Suma Teológica* e a *Suma Contra os Gentios* as cinco vias do tipo *quia*, ou seja, que demonstram a existência do ser de Deus por meio de coisas acessíveis aos nossos sentidos. A primeira via à qual se debruça a pesquisa tem como premissa base que “tudo aquilo que se move é movido por outro”¹; temos aqui reconhecido o conceito de movimento que é definido por Tomás, também nas obras mencionadas acima, como “movere enim nihil alud est quam educere aliquid de potentia in actum”². Movimento seria este ‘entre’ a potência que ainda não sofreu o movimento, mas tem a possibilidade de ser movida e o ato que já sofreu o movimento. Disso surge a necessidade de discutir primeiramente a construção dentro da história da filosofia e conseqüentemente a definição destes conceitos nomeados de ato e potência por Aristóteles, todavia, como veremos, tendo suas bases anteriores ao Aristotelismo; e que por sua vez foram considerados por Tomás na construção de sua argumentação filosófica acerca da existência de Deus.

Para investigar os conceitos de ato e potência utilizaremos o livro de Clark W. Norris³, *Exploration in Metaphysics: Being, God, and Person*, uma coletânea de artigos relacionados com metafísica de Tomás de Aquino. Um dos textos que teremos como base para o presente artigo intitula-se “The Limitation of Act by

¹ Tomás de Aquino, *Suma Contra Os Gentios* I, Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, 1990, cap. XIII, p. 38.

² Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Trad. Aimom - Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001, “mover nada mais é que é do que a redução de algo da potência ao ato.” q. 2, a.3, res. p. 166.

³ Professor e filósofo Tomista.

Potency em ST. Thomas: Aristotelism or Neoplatonism?”. Assim o presente artigo tem por objetivo abordar uma discussão acerca de dois conceitos que integram a metafísica de Tomás sendo eles, o ato e potência. Entretanto, não como termos isolados, mas em sua construção conceitual dentro da história da filosofia e considerando seu lugar de destaque na argumentação da primeira via de Tomás de Aquino.

1. O Problema dos Conceitos de ato e Potência na Metafísica de Tomás

No texto de Leo Elders⁴ intitulado *The Methaphysics of being of St. Thomas Aquino in Historical Perspective* encontramos o seguinte trecho “act is perfection it can only be limited by a potency”⁵. Todavia, não parece estranho afirmar que o conceito de perfeição possa estar atrelado ao limite, como algo que é perfeito em seu mais alto grau pode ser limitado? O limite nos aparece como imperfeição, pois Tomás ao descrever, por exemplo, o intelecto humano e angélico na *Suma Teológica* I-II diz que o intelecto dos anjos é naturalmente perfeito para entender as coisas, já o intelecto humano está em potência para inteli-gi-las na medida em que é unido a um corpo, sendo assim limitado (S.T. q.84, a.3, res.). Para entender melhor a questão faz-se necessário investigarmos o que se compreendeu por perfeito, limite e ilimitado durante a história da filosofia que antecede os conceitos de ato e potência.

Sabemos que certas noções filosóficas de Tomás já estavam presentes na filosofia de Aristóteles, sendo que outras, por sua vez, foram elaboradas pelo próprio Tomás. Para Garrigou – Langrage⁶, Aristóteles já afirmava nos dois primeiros livros da *Física* que o ato determina a potência, a atualiza, mas é ainda assim limitado pela mesma. Aristóteles estuda os conceitos de ato e potência em relação ao mundo sensível, e Tomás, por sua vez expandiu tais conceitos para além do sensível, elevando os para o campo da metafísica. Todavia, é preciso notar que segundo Norris, nem Garrigou e nenhum outro tomista apresentam estudos satisfatórios para tal questão, isso porque nenhum fez referência direta a algum trecho dos textos Aristotélicos que afirmasse a limitação do ato pela potência. Garrigou realizou uma sucinta investigação nos textos Aristotélicos e em momento algum encontrou a

⁴ Professor e presidente da sociedade Holandesa de Tomás de Aquino

⁵ Leo Elders, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Brill Academic Pub, 1993. “Ato é perfeição que só pode ser limitado por uma potência”, cap. XI, p. 67.

⁶ Monge dominicano e um dos maiores teólogos do século XX.

menção de que o ato seria limitado pela potência. E ainda mesmo em Tomás que é principal comentador de Aristóteles, não há uma passagem direta afirmando tal fato. O que nos faz pensar em um problema para o presente artigo: A doutrina metafísica de Tomás teria sido construída sobre influências somente Aristotélicas? Faz-se necessário voltarmos nosso olhar para outras doutrinas filosóficas além de Aristóteles a fim de construirmos um pano de fundo para a discussão acerca dos conceitos de ato e potência e os problemas relacionados aos mesmos.

2. As Influências das Doutrinas Filosóficas na Construção da Metafísica de Tomás

Segundo Norris a concepção de infinito nos pré-socráticos é descrita resumidamente como o indeterminado, o imperfeito, aquilo que é múltiplo; e o finito é o limitado, aquilo que tem forma, número. Essa idéia de infinito como o ilimitado é claramente exposta por Anaximandro e seu conceito de *apeíron*. Segundo Giovanni Reale, “*apeíron* é só imperfeitamente traduzido por infinito e i-limitado [...]. *Á-peiron* significa o que é privado de *peras*, isto é, de limites e determinações”⁷. A noção de finito como limitado e como número, vem com a doutrina dos pitagóricos, segundo os mesmos os números eram o princípio de todas as coisas, pois as músicas eram traduzíveis através de relações numéricas, bem como as estações, o ano, os dias eram manifestos através de leis numéricas; assim segundo Reale “o número é gerado por elementos indeterminados e por elementos determinantes, ou seja, por uma “amarração” do ilimitado ou indeterminado nos confins do limitado e da determinação”⁸. De maneira que o mundo para os pitagóricos é constituído de números que por sua vez representam a ordem e a harmonia das coisas, “um universo no qual os elementos contrastantes são pacificados em harmonia; é um universo constituído pelo número, com o número e segundo o número”⁹.

Já Platão em sua metafísica afirma que todas as realidades seguem a suprema idéia de bem e são uma espécie de mistura de dois princípios opostos, no caso, o limitado e o ilimitado, que aparecem desde a teoria das idéias até o mundo sensível. O limitado na história da filosofia mostra-se então como o número, a forma, a

⁷ Giovanni.Reale, *Pré- Socráticos e Orfismo*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p.53.

⁸ *Pré- Socráticos e Orfismo*, p. 82.

⁹ *Pré- Socráticos e Orfismo*, p. 84.

perfeição, o ser; já o ilimitado, por sua vez, o imaterial, o não inteligível, o indeterminado, ou seja, o não-ser.

“Thus at all levels it is the principle of limit or measure which, imposed on the wilderness and chaos, of the infinite, i.e., on the indeterminate substratum of matter, multiplicity, and non- being, delimits, determines, and defines it, thus conferring upon it form, intelligibility, and being”¹⁰.

Vemos aqui surgir uma relação com aquilo que é manifesto na arte grega, a identificação dos contornos nítidos e a forma limitada com a perfeição. A perspectiva na qual a essência finita é atrelada ao ser perfeito é originada a partir da relação entre ser e não-ser. Na teoria Platônica é através da participação na idéia de ser que faz com que a idéia torne-se particular, tornando aquilo que ela realmente é, este particular é chamado de essência. É através da participação no não - ser, que a essência distinta é preservada das outras idéias, fazendo com que a mesma não se torne algo que não possa ser inteligível.

“[...] estendendo-se isso a todos os gêneros, uma vez que em todos a natureza do diferente opera de tal maneira a tornar cada um diferente do ser e, portanto, não-ser. Assim, a nós é facultado, desse ponto de vista, declarar acertadamente, no tocante a todos eles igualmente, que não são. E, por outro lado, também acertaríamos se disséssemos que são seres, uma vez que participam do ser”¹¹.

Platão deixa clara a questão, de um lado ele coloca o limite do ser e de outro o infinito em relação ao não - ser, todavia em todas as idéias há certa quantidade de ser e de não-ser. Através de Platão e de sua doutrina da participação viu-se que um princípio de negação e imperfeição, fazia-se necessário para entender a realidade.

Aristóteles, sucessor de Platão, ainda traços da tradição grega sobre o infinito, todavia a teoria do filósofo já segue uma rigorosa análise lógica, que demonstra um

¹⁰ W. Norris Clarke. *Exploration in Metaphysics: Being, God, Person*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994. “Assim, em todos os níveis é o princípio do limite ou medida que, imposto sobre a infinidade e ao caos, do infinito, ou seja, sobre o substrato indeterminado da matéria, multiplicidade, e não-ser, delimita, determina e o define, conferindo-lhe forma, inteligibilidade, e ser”, Cap. 4, p. 71.

¹¹ Platão, *Diálogos*, Trad. Edson Bini, São Paulo, Edipro, 2007. *Sofista*, 256e, p.225.

estudo sobre o conceito de infinito advindo de seus antecessores. Aristóteles resume a noção grega de infinito na seguinte frase: “Nature, however avoids what is infinite, because the infinite lacks completion and finality, whereas this is what Nature always seeks”¹².

Aplicando a teoria do infinito à doutrina do ato e potência, temos o seguinte: o princípio do finito, Aristóteles atrelou ao ato, por ser algo perfeito e acabado, já o infinito foi atrelado à potência por ser ilimitada e imperfeita. Em sentido mais amplo, a teoria de Aristóteles acerca do ato e potência foi ainda atrelada à matéria e a forma, de maneira que o papel da forma ou ato é de dar limite sobre o infinito disforme da matéria (que tem a si atrelada à potência), fazendo com que ela (matéria) torne-se determinada e inteligível. São Tomás, por sua vez, assume essa perspectiva adicionando alguns novos conceitos, por exemplo, para ele não é só a forma que impõe limite à matéria, mas também o inverso, na medida em que a matéria é princípio de individuação das formas (*S.T.*, q.75, a.5, res.).

Em Tomás há semelhança com a doutrina da participação Platônica na qual a forma em si mesma (o ‘Um’) subsistia separadamente como uma plenitude e perfeição, tal perfeição para Tomás existe na ‘mente’ daquele que tudo criou. Em Aristóteles, por sua vez, não existe maneira de considerarmos algo assim como considerou Tomás, pois Aristóteles negou qualquer transcendência das formas materiais, afirmando que as formas em si são únicas e são multiplicadas através da matéria. Todavia, em nenhum momento Aristóteles sugere que tal multiplicidade implique limitação da matéria por meio da forma ou da forma por meio da matéria, que em si é tida como infinita. O que pode facilitar nosso entendimento é considerar que a matéria tida como potência não é um tipo de recipiente que restringe a forma (ato). Mas sim, como um molde que se integra a aquilo que é disforme agindo como um meio de multiplicar as formas e não de limitá-las.

Vamos ao cerne da questão da nossa investigação, qual o significado dos conceitos de ato e potência na teoria Aristotélica? Devemos ter em mente, em primeiro lugar, que para Aristóteles tais conceitos são a ‘representação’ da mudança. Tudo aquilo que muda, é capaz de sofrer ou realizar algum tipo de mudança. Assim,

¹² Aristotle, *Generation of Animals*, Trad. A.L Peck. London: Loeb Classical Publisher, 1942. “A natureza, contudo evita o que é infinito, porque o infinito não tem conclusão e finalidade, enquanto que isto é o que a natureza sempre procura. Livro I, cap. I, 715b, 15- 18, p. 07.

“[...] potência significa o princípio em geral da mudança ou movimento numa outra coisa, ou na mesma enquanto outra; ou o princípio do ser de uma coisa movida ou transformada por uma outra coisa, ou por si mesmo enquanto outra [...]”¹³.

A Potência está em tudo aquilo que pode ser atualizado, que sofre algum tipo de mudança, de maneira que tal conceito denota diferentes habilidades e possibilidades na ordem substancial e acidental das coisas. Nós temos contato empírico com tal conceito, na medida em que, notamos que nós podemos fazer alguma coisa, que em nós há habilidade de mudança, assim como nas coisas a nossa volta. Aristóteles construiu o conceito de potência mediante suas próprias experiências, nos estudos do ser e da natureza, fazendo com que dentro da história da filosofia, a potência funcione como conceito chave para o entendimento da realidade. Já o conceito de ato fica expresso da seguinte maneira:

“A palavra ato, implicando em realização (realidade consumada), foi estendida aos movimentos, ao que diz respeito propriamente, para outras coisas; de fato concorda-se que o ato é estritamente identificado com o movimento. O resultado é as pessoas não atribuírem movimento as coisas que não possuem substância [...]”¹⁴.

Para a nossa experiência os fatos de ‘ter se tornado algo ou ter feito algo’ denotam realização, alguma espécie de término, ou ponto atingido, de maneira que podemos dizer que há uma distinção no conceito de ser, de um lado aquilo que realmente é, ou seja, algo completo, algo que se tornou e de outro lado, aquilo que pode ainda tornar-se algo, no caso algo em ato. É difícil formar conceitos abstratos que se integram na definição do conceito de ato, mas ele está relacionado também com possibilidade de mudança, de vir a ser algo. De forma que, concebendo certa idéia de completude, que não é o resultado do processo de tornar-se algo, mas que está na pura atualidade, naquilo que Aristóteles chama de ato puro, que significa uma realidade pura, uma completude do ser, podemos tentar ter uma breve visão do que o conceito de ato significa.

¹³ Aristóteles, *Metafísica*. Trad. Edson Bini. São Paulo, Edipro, 2006. Livro V, 1019a, 20 - 22, p. 148.

¹⁴ *Metafísica*, Livro IX, 1047a – 1047b, 30-35; p. 231.

Leo Elders, na obra acima citada, apresenta algumas definições de ato e potência e a relação entre ambos e com a realidade, considerando que tais conceitos são a “pedra angular” da filosofia de Tomás de Aquino. Para Elders o conceito de potência dentro da história da filosofia tem papel de destaque, pois o mesmo é considerado diversas vezes, por diferentes filósofos, com o sentido de “possibilidade de fazer alguma coisa”. A doutrina Aristotélica advém da análise da filosofia pré-socrática e Platônica. Segundo Aristóteles não há como percebermos ou conhecermos o conceito de potência se ele não está em “ação”, se não está ocorrendo, este acontecer ou “estar acontecendo” na verdade, é o que determina sua natureza. Porém, devemos observar que o conceito de potência existe ainda que não seja percebido por nós, ainda que não esteja acontecendo na realidade. Além disso, antes de esta faculdade “colocar-se” em ação, as coisas devem primeiramente existir em ato para que assim possam vir a ser algo diferente daquilo que eram.

Segundo Elders os conceitos de ato e potência estão inter-relacionados. Isso porque a potência pode ser definida como a possibilidade ou a capacidade de vir a ser ato, ou seja, uma espécie de realização ou completude de algo. A potência está relacionada intrinsecamente com o ato, na medida em que ele significa a completude do ser ou um nível particular de ser. Já o ato por sua vez, não está essencialmente em relação com a potência (por exemplo, no caso do ato puro), porém no mundo material, ato sempre está relacionado à potência. Sendo o mundo material a primeira coisa que conhecemos, concebemos o conceito de ato como o resultado do processo do ‘vir a ser algo’. Todavia, podemos depois perceber que ele não é somente resultado de um processo e que não é apenas uma possibilidade, mas existe necessariamente.

“act is actual being or actually doing something. Aristotle gives as examples actual building (as distinguished from being able to build) and seeing (as distinguished from being able to see)”¹⁵.

A potência manifesta a possibilidade do ser estar em contínua mudança, de tornar-se algo diferente daquilo que é. O ato por sua vez, é aquilo que é completo, é atualmente presente na realidade. O puro ato manifesta o imutável, incorruptível e o

¹⁵ “ato é ser ou atualmente fazendo alguma coisa. Aristóteles dá como exemplo a atual construção (como distinta do ser hábil a construir) e considerando (como distinto do ser hábil para compreender). Em: *The Metaphysics of being of St. Thomas Aquino in Historical Perspective*, cap. 11, p. 163.

auto-suficiente. A noção de infinito não se relaciona com o conceito de ato, pois Aristóteles assume a existência de um primeiro motor que seria como o puro ato. Além disso, a teoria Aristotélica não é como a de Tomás na qual há uma hierarquia, há graus de perfeição em relação às formas de acordo com a sua participação naquilo que é mais perfeito; em Aristóteles, pelo contrário, a forma é absoluta, da mesma maneira que a potência não é limitada, ela está atrelada às coisas dos mais altos degraus de perfeição.

Fica claro que para Aristóteles a potência significa nada mais que a possibilidade de mudança das coisas, há por sua vez, seres que não tem a possibilidade de mudança em determinadas ordens, tais seres para Tomás seriam limitados em relação à perfeição de sua essência.

Com os Neoplatônicos, especialmente Plotino, surge uma mudança em relação aos conceitos de infinito, ilimitado e perfeito; uma vez que o filósofo integrou a essência das novas religiões de sua época à metafísica Platônica. Temos assim o seguinte:

“[...] the old Platonic order of limited, intelligible essences, composed of form as perfecting limit imposed on the infinity of sensible or ‘intelligible’ matter, is still preserved. But their relation to the supreme One by emanation introduces a new dimension or function of the limiting principle [...] the One appear as limited and hence imperfect participations of this supremely perfect and absolutely simple first principle”¹⁶.

O ‘Um’ de Platão já enunciado anteriormente continua sendo supremo acima de todas as essências particulares, descrito ainda como infinito e indeterminado. Segundo Norris há muitas diferenças entre a metafísica de Plotino e Tomás, a maior delas é a consideração de que o ser tem uma essência limitada, recorrendo assim à existência do ‘Um’ como estando acima do ser, fazendo com que a perfeição seja uma unidade acima da existência. O que é necessário enfatizar é que apesar das

¹⁶ “A antiga ordem Platônica do limitado, as essências inteligíveis compostas de forma como limite perfeito sobre o infinito da sensível ou ‘inteligível’ matéria, é ainda preservada. Mas sua relação para o supremo ‘Um’ por emanção introduz uma nova dimensão ou função ao princípio de limite [...] o Um aparece como limitado e por isso imperfeito na participação deste supremamente perfeito e absolutamente simples primeiro princípio”, em *Exploration in Metaphysics: Being, God, Person*, cap. 4, p. 76.

diferenças entre as teorias de Plotino e Tomás há algumas semelhanças, pois a teoria da limitação e infinito não vem a serem construídas exclusivamente pelo último filósofo, pois trazem consigo as teorias de seus antecessores, assim como perceberemos mais claramente na próxima parte de nosso texto.

Temos agora a análise da teoria metafísica de Tomás de Aquino, sob a luz da influência de seus antecessores, sabemos que a mesma tem dois componentes, de um lado, o ato e potência Aristotélico e de outro o Neoplatonismo e a doutrina da limitação e participação. O foco das teorias é o de explicitar a estrutura do universo, esta ordem de relação das criaturas com a causa eficiente. Tomás fez uma síntese das duas doutrinas expressando assim a seguinte afirmação: “Act is not limited except by reception in a distinct potency”¹⁷. Segundo Norris esta afirmação é construída através de diversos textos de Tomás, um deles, cito: “todo o ato inerente a uma coisa recebe a limitação da coisa em que se encontra, porque o que está em outra coisa está segundo o modo recipiente. Por isso o ato que não existe em alguma coisa, também não é limitado por alguma coisa”¹⁸. Entendamos isso da seguinte maneira, todas as coisas para Tomás foram criadas, ou seja, elas existem em ato possuindo forma, e tal forma é recebida pela matéria que é princípio de individuação e tem a si atrelada a potência, assim: “toda a forma criada assim subsiste tem o ser e não é seu ser, é necessário que seu próprio ser seja recebido e, por conseguinte restrito a uma determinada natureza”¹⁹. Tomás modificou as doutrinas que o antecedem, primeiramente ele de certa maneira esgotou a teoria da participação e limitação do Neoplatonismo, bem como a supremacia da forma e das idéias de Platão. Tomás então:

“[...] substituted as the fundamental ontological perfection of the universe the supra- formal act of existence, participated first directly by essential form, as limited potency in pure spirits, then dispersed, so to speak, in material beings, by being communicated through specific forms to their multiple participations in matter”²⁰.

¹⁷ “Ato não é limitado exceto pela recepção em uma potência distinta.” Em: *Exploration in Metaphysics: Being, God and Person*, cap. 4, p. 80.

¹⁸ Suma Contra os Gentios I, cap. XLIII, p. 87.

¹⁹ Suma Teológica, q.7, a.2, res. p. 214.

²⁰ “Substituiu como a perfeição ontológica fundamental do universo o ato supra-formal da existência, participado primeiro diretamente pela forma essencial, como potência limitada nos espíritos puros, então dispersos, por assim dizer, em seres materiais, por serem comunicados

O filósofo também isolou ambos os conceitos, no caso, ato e potência, integrando à potência mais um significado, além do de mudança, o de estar integrada a um sujeito, limitando-o assim em relação à perfeição plena que é característica unicamente do Ser supremo; tal função de limitação não necessariamente está atrelada a primeira, de forma que pode ser vista nos espíritos puros, aqueles ao qual não são afetados pela mudança.

Em uma análise cronológica acerca da doutrina de Tomás de Aquino, observamos que a mesma foi construída através de uma síntese de conceitos que foram evoluindo no decorrer da história da filosofia. Vejamos que até a *Suma Contra os Gentios*, os termos de ato e potência não estavam atrelados ao conceito de limitação. E no momento que tais conceitos apareceram nos textos de Tomás desta maneira é de forma secundária, a limitação do ato pela potência era como que uma consequência que se dava através da participação nas substâncias, vejamos a passagem para que isso fique mais claro:

“Every created substance is composed of potency and act. For it is manifest that only God is own act of existence, as though essentially existing insofar, that is, as his act existence (*suum esse*) in his substance, And this can be said of no other being: subsistent is his substance [...]. It is therefore necessary that any other thing be a being by participation, [...]”²¹

Seria somente a partir da *Suma contra os Gentios* que podemos encontrar a afirmação de que o ato seria limitado pela potência em certo sentido. Podemos entender este fato da seguinte maneira, na SCG Tomás atribui a Deus tanto o ato quanto a potência, no caso, a potência ativa “que é princípio da ação sobre o outro”²², no caso Deus age sobre as outras criaturas que tem atrelada a si tanto potência passiva (de sofrer a ação de algo), quanto à potência ativa que compete a

por meio de específicas formas de suas múltiplas participações na matéria.” Em: *Exploration in Metaphysics: Being, God, Person*. Cap. 4, p. 80.

²¹ Toda substância criada é composta de potência e ato. Pois é manifesto que somente Deus é ato de sua própria existência, essencialmente existindo, na medida em que é, isto é, como seu ato de existência (*suum esse*), em sua substância, [...] é, portanto, necessário que qualquer outra coisa seja um ser por participação [...]. Em: *Explorations in Metaphysics: Being, God, Person*. De: *Quaestiones duodecimo quodlibetales*, vol. 5, Turin: Marietti, 1931. 1931. III (q. 8, a. 20)

²² *Suma Contra os Gentios* I, livro II, cap.VII, p.178.

aquilo que está em ato. Dessa maneira Deus sendo potência ativa também é ato puro e não sofre nenhuma mudança em sua substância, mas sim é causa das coisas, como no caso do movimento na primeira via. De maneira que até mesmo a coisa que está em ato, na medida em que existe na realidade e também potência, na medida em que tem a possibilidade de mudança é limitada na medida em que participa da potência ativa (que compete ao ato puro) que é Deus. Para tornar claro cito “todo potente que não se identifica com a sua potência é potência por participação da potência de outrem.”²³

Conclusão

Vimos durante o desenvolvimento do presente artigo que todos os filósofos citados desejavam com suas teorias uma explicação para a realidade, para a constituição das coisas no mundo. De forma que se construiu um pano de fundo para a teoria metafísica de Tomás, na qual a noção de ato e potência Aristotélica foi atrelada ao conceito de movimento, conceito este que foi usado na primeira via que demonstra a existência de Deus. Tomás sintetizou em sua teoria o Neoplatonismo com doutrina da participação como forma de limitação e a doutrina Aristotélica. Fez-se então a seguinte discussão: o conceito de ato foi atrelado à forma e o conceito de potência à matéria, no entanto, a matéria que é infinita é princípio de limitação e individuação segundo Tomás e o ato parece denotar algo perfeito e acabado, de que maneira então o ato seria limitado pela potência ou vice-versa? Isso se resolve se consideramos que para Tomás o único ato que é descrito como perfeito é o ato puro, no caso, Deus. Além disso, a matéria não limita a forma, e nem a forma limitaria a matéria, mas ambas se integram, para que as coisas existam na realidade sensível; e ainda assim as coisas mesmo existindo em ato na realidade foram criadas e participam de seu Criador que é ato puro ao qual compete um dos tipos de potência, no caso a potência ativa. Dessa maneira, fica claro que as coisas existentes em ato e com a potência atrelada a si são limitadas por meio da doutrina da participação naquilo que as criou.

²³ *Suma Contra os Gentios* I, livro II, cap. VIII, p. 178.

Tomás de Aquino e a *regula dilectionis proximi*

Sergio de Souza Salles

Universidade Católica de Petrópolis

Na tradição escolástica, o preceito “ame o próximo como a ti mesmo” é conhecido como regra de amor ao próximo (*regula dilectionis proximi*). Como se sabe, essa regra pertence tanto à cultura judaica quanto à cristã, como se pode verificar na leitura do Levítico (19,18) e do Evangelho de Mateus (22,39). No século XVII, a *regula dilectionis proximi* passou a ser conhecida como regra de ouro (*golden rule*) ao lado de duas outras fórmulas, presentes igualmente na cultura judaica-cristã¹. A primeira, identifica-se com a máxima exposta em Tobias (4,15): “não faças a ninguém aquilo que não queres que te façam a ti”. A segunda, exprime-se tanto no Sermão da Planície (Lc 6,31) quanto no Sermão da Montanha (Mt 7,12): “tudo aquilo que quereis que os homens vos façam a vós, fazei-o vós também a eles”².

No presente estudo, a *regula dilectionis proximi* será identificada como a primeira formulação da regra de ouro, enquanto as duas outras fórmulas serão compreendidas como subordinadas e derivadas do preceito áureo, que diz respeito especificamente ao amor do próximo como a si mesmo. Essa caracterização da regra de ouro a partir de três fórmulas distintas, ordenadas entre si, pretende conservar a prioridade dada pelo próprio Tomás de Aquino à *regula dilectionis proximi* em relação às demais formulações, que são interpretadas no *corpus thomisticum* como uma explicação do preceito áureo (“ame o próximo como a ti mesmo”). Com isso, pretende-se igualmente evitar certas imprecisões conceituais e doutrinárias que se encontram nas interpretações da filosofia prática de Tomás de Aquino, que não levam em consideração a diversidade das fórmulas do(s) preceito(s) áureo(s).

¹ Para uma abordagem comparativa da regra de ouro nas diversas tradições filosóficas e teológicas, confira: Jeffrey Wattle, *The Golden Rule*, New York, Oxford University Press, 1996; Jacob Neusner & Bruce Chilton, *The Golden Rule: the ethics of reciprocity in world religions*, London/New York, Continuum, 2008.

² Para uma apresentação da regra de ouro nos Padres da Igreja e nos Escolásticos, além das referências já indicadas acima, confira: Italo Sciuto, *La Regola d'oro nel pensiero medievale*. In: Carlo Vigna (org.), *La regola d'oro come etica universale*, Milão, V&P, 2005, p. 85-101.

Um dos poucos trabalhos investigativos sobre a teoria tomasiana da regra de ouro pode ser encontrado na recente obra de Olivier Du Roy³, para quem a presença da regra de ouro no *corpus thomisticum* é secundária seja em razão de suas evocações marginais e ocasionais⁴, seja ainda pela ausência de um estatuto privilegiado na consideração do preceito áureo como um preceito moral e ético dentre outros. É mister destacar, porém, que o autor se restrinja aos usos explícitos de certas fórmulas da regra de ouro no *corpus thomisticum*, desconsiderando não só todas as ocasiões em que Tomás de Aquino elabora sua interpretação do amor de si, que está na base da lógica e da prática do amor do próximo como a si mesmo (*sicut seipsum*), mas também todas as referências no *corpus thomisticum* em que o preceito áureo é analisado sob a ótica do conselho (e não só dos preceitos), em comparação com o amor aos inimigos e também como a máxima do novo mandamento (“amai-vos uns aos outros como eu vos amei”). Essa supressão das diversas ocorrências do preceito áureo no *corpus thomisticum* na obra de Olivier Du Roy compromete a pesquisa e a análise do valor e do papel da *regula dilectionis proximi* para Tomás de Aquino⁵.

Dentre os objetivos do presente estudo, o principal consiste em explicitar a interpretação tomasiana da *regula dilectionis proximi* a partir de sua teoria do amor, destacando no amor de si (*amor sive dilectio sui*) a base antropológica do amor ao próximo (*amor sive dilectio proximi*). Com efeito, de acordo com seu entendimento teleológico da natureza fundada e participante no ser (*esse*), Tomás de Aquino sustenta que há uma tendência natural e inerente ao ser humano em amar a si mesmo. Essa tendência essencial precede e acompanha toda outra obrigação de

³ Olivier Du Roy, *La règle d'or histoire d'une maxime morale universelle*, Paris, Cerf, 2012, p. 389-397.

⁴ Quanto às referências às diversas fórmulas da regra de ouro no *corpus thomisticum*, ainda não identificamos, na literatura especializada, um levantamento exaustivo. Entretanto, de acordo com o *Index Thomisticum*, somente a máxima “*diliges proximum tuum sicut seipsum*” aparece quarenta e duas vezes no *corpus thomisticum*, número que seria ainda superior se fossem incluídas as demais fórmulas ou expressões da regra de ouro na obra de Tomás de Aquino.

⁵ Para uma abordagem mais ampla e consistente da regra de ouro em Tomás de Aquino, confira: Novela Varisco, *La regola d'oro in Tommaso d'Aquino*, In: Carlo Vigna (org.), *La regola d'oro come etica universale*, Milão, V&P, 2005, p. 139-152.

justiça ou de caridade, com exceção evidentemente do amor a Deus acima do amor de si mesmo⁶.

Entretanto, especialmente na filosofia moderna, essa tendência essencial ao amor de si mesmo parece entrar em conflito com as exigências da justiça e, sobretudo, em termos bíblicos, com as exigências teológicas do amor ao próximo e ao inimigo. Não é por acaso que a tradição filosófica moderna, sobretudo a partir de Kant, consagrou a irreconciliável oposição entre o dever moral e o amor de si (considerado como pertencente à lógica do egoísmo patológico). No contexto, aliás, da ética contemporânea é comum a tendência em identificar as obrigações éticas altruístas bem como os ideais de justiça com o desinteresse, a imparcialidade e a impessoalidade. Neste horizonte, a regra de ouro é entendida como uma obrigação altruísta de agir segundo um princípio de imparcialidade, universalidade, impessoalidade.

Tais concepções sobre o justo e o devido nas relações humanas partem da premissa segundo a qual a ética não pode fundamentar-se no amor de si em razão de sua natureza necessariamente egoísta. Em polo oposto ao amor e ao interesse de si – argumentam os moralistas contemporâneos – é necessário estabelecer o altruísmo ético, entendido como amor e obrigação para com o outro independentemente do amor de si mesmo.

Na contramão desta tendência na ética e na teoria da justiça contemporânea, pretende-se apresentar uma alternativa teórica não-excludente entre o amor de si e o amor ao próximo, entre o amor de si e o justo devido ao outro, a partir das premissas da filosofia prática de Tomás de Aquino a partir da *regula dilectionis proximi*. Com efeito, uma análise pormenorizada do *corpus thomisticum* é capaz de evidenciar que é possível conciliar o amor de si não só com o amor do próximo, mas também com as exigências da objetividade da justiça e do direito, desde que se possa discernir a razão e a medida pela qual alguém ama a si mesmo.

⁶ Sobre o tema do amor de si, do amor do próximo e de Deus em Tomás de Aquino, confira: David Gallagher, “Thomas Aquinas on self-love as the basis for love of others”, *Acta Philosophica*, 8, 1991: 23-44; Ezequiel Maqueo, “El amor de si mesmo según el pensamiento de Tomás de Aquino”, *Temas*, 26, 2004: 177-195; Jean Porter, De Ordine Caritatis: charity, friendship and justice in Thomas Aquinas’ Summa Theologiae, *Thomist*, 53, 2, 1989: 197-213.

A *regula dilectionis proximi* permite a passagem das exigências da justiça⁷, baseadas nas fórmulas positiva e negativa da regra de ouro, às exigências da amizade e do amor do próximo, que são compreendidas por Tomás de Aquino a partir das exigências do amor de si mesmo. A conexão da concepção aristotélica da amizade às fórmulas derivadas da regra de ouro e, por meio desta, à regra de amor ao próximo encontra-se paradigmaticamente expressa na *Suma Teológica*:

“Deve-se afirmar que, como se diz no livro IX da *Ética*, “a amizade que se tem para o outro vem da amizade que o homem tem para si mesmo”, a saber, o homem se tem para com o outro como para consigo. E assim no ditado: “Todas aquelas coisas que quiserdes que vos façam os homens, também fazei-as a eles”, explica-se uma regra de amor ao próximo, que também implicitamente está contida no ditado: “Amarás o próximo como a ti mesmo”. Trata-se, pois, de uma explicação deste mandamento”⁸.

A passagem acima é a resposta à objeção segundo a qual toda a lei antiga, por estar contida na lei e nos profetas, não tem senão um só preceito, expresso no Evangelho de Mateus: “Todas aquelas coisas que quiserdes que vos façam os homens, também fazei a eles: esta, com efeito, é a lei e os profetas”.

O que importa, em primeiro lugar, na referência acima é a coexistência da regra de amor ao próximo (“amarás o próximo como a ti mesmo”) com a formulação positiva da regra de ouro (“todas as coisas que quiserdes...”) a partir da interpretação segundo a qual essa última é uma explicação ou explicitação do mandamento. Em segundo lugar, é importante destacar que as duas formulações do preceito áureo são interpretadas à luz da referência à passagem aristotélica sobre a relação de amizade, que sustenta ser o amor a si mesmo a base do amor a outrem. Com isso, Tomás de Aquino assume o amor de si (*amor sui sive dilectio sui*) como núcleo fundamental de interpretação das diversas relações de um homem para com o outro, incluindo-se aqui a amizade (*amicitia*), o amor do outro (*amor alterius*) ou do próximo (*dilectio proximi*), que são ordenadas pelo preceito áureo. Afinal, ninguém ama a si mesmo

⁷ Para Tomás de Aquino, também a justiça é relativa ao amor de Deus e do próximo, que é compreendida como a raiz comum de toda relação bem ordenada e devida a outrem. Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 58, a. 8, ad 2. As referências à *Suma Teológica* de Tomás de Aquino pertencem à edição brasileira, a saber: Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, São Paulo, Edições Loyola, 9 vols., 2001-2002.

⁸ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 99, a. 1, ad 3.

como ama o próximo, mas sim ama o próximo como a si mesmo, pois o amor tem sua raiz na união e na semelhança do próximo com o si mesmo.

Para entender a centralidade da referência ao amor de si mesmo para a interpretação tomasiana da *regula dilectionis proximi*, deve-se recordar que o termo *amor* tem uma acepção mais universal, que se refere a qualquer tendência ao fim amado, ao bem amado. Já o termo *dilectio* refere-se não só ao apetite natural do bem, mas também ao amor eletivo (*dilectio electiva*) e ao amor racional ou intelectual (*amor rationalis*). É importante ressaltar também que Tomás distingue o amor natural (*amor naturalis*), no qual Deus é amado como bem universal e todas as coisas criadas são amadas como bens participantes de Deus, do amor ou amizade de caridade (*amor sive dilectio sive amicitia caritatis*), na qual Deus é amado por uma comunhão fundada nos dons da graça. Essas duas ordens são preservadas e contempladas pelo mesmo preceito áureo segundo o qual é preciso amar o outro como a si mesmo.

Uma das principais passagens da *Suma Teológica*, em que Tomás de Aquino esclarece o sentido da expressão “como a si mesmo” (*sicut seipsum*), encontra-se na resposta à primeira objeção do quarto artigo da questão sessenta, que investiga se um anjo ama a outro como a si mesmo com amor natural:

“Deve-se dizer que a expressão *como a si mesmo* pode determinar, primeiro, o conhecimento ou o amor da parte do que é conhecido e amado. E assim conhece o outro como a si mesmo, porque conhece que o outro existe como ele mesmo se conhece existente. Segundo, pode determinar o conhecimento e o amor da parte do que ama e do que conhece. E assim não conhece o outro como a si mesmo, porque se conhece a si mesmo por essência, o outro, porém, não pela essência dele. Semelhantemente, não ama o outro como a si mesmo, porque se ama por sua vontade, mas não ama o outro pela vontade dele”.

No corpo do artigo, Tomás afirma que tanto o anjo quanto o homem amam-se a si mesmos por um amor natural, ou seja, por uma união fundamentada na unidade de natureza (seja na ordem da natureza, da espécie, do gênero ou de alguma outra forma ou perfeição). Sustenta ainda que há um amor pelo qual o outro é amado por

uma união não natural, em razão de alguma unidade cuja semelhança não advém da própria natureza, ou seja, que não se fundamenta na participação na ordem da espécie ou do gênero. Na resposta à primeira objeção, acima citada, argumenta que a expressão “*sicut seipsum*” deve ser entendida a partir de uma distinção entre o que vale *ex parte cogniti et dilecti* e o que vale *ex parte diligentis et cognoscentis*. Tomás aqui desenvolve seu argumento na dependência do caráter propriamente reflexivo tanto do conhecimento quanto do amor.

O caráter reflexivo do amor é também pressuposto no tratado da caridade da *Suma Teológica* quando Tomás, ao responder se a caridade é amada pela caridade, sustenta que não só a potência intelectual tem o poder de refletir sobre si mesma, mas também a potência volitiva tem o poder de refletir sobre si mesma. Graças à dimensão reflexiva, o amante no ato de amar, enquanto ato da vontade, tem o poder de refletir sobre si mesmo (“*amor autem ex natura potentia cuius est actus habet quod possit supra seipsum reflecti*”⁹). Na medida em que não só o pensar mas também o querer é entendido em sua dimensão propriamente reflexiva, então assim como alguém conhece que conhece de forma semelhante pode querer querer (“*potest velle se velle*”¹⁰), ou seja, ama amar. Assim, pode concluir Tomás que aquele que ama também ama se amar (“*unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare*”¹¹).

A autorreflexão inerente e natural ao amor oferece ainda mais força ao argumento segundo o qual o amor do próximo tem como prioridade e base o amor de si mesmo. É possível aprofundar o sentido dessa prioridade a partir do discernimento de uma tríplice relação da união ao amor: 1) a união substancial ou a união de semelhança, que são causas do amor; 2) a união de afeição, que é o próprio amor; 3) a real união, que é efeito do amor.

“Deve-se dizer que a união se refere ao amor de três maneiras. Uma união é causa do amor. E esta é a união substancial quanto ao amor pelo qual alguém ama a si mesmo. É, porém, união de semelhança quanto ao amor pelo qual alguém ama as outras coisas, segundo o que foi dito. Outra união é essencialmente o próprio amor. E esta é a união segundo a mútua adaptação do afeto, e se assemelha à união substancial, enquanto o amante, no amor de amizade, se ordena ao amado como a si mesmo, e no amor de

⁹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 25, a. 2, co.

¹⁰ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 25, a. 2, co.

¹¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 25, a. 2, co.

concupiscência, como a algo seu. Outra união é efeito do amor. E esta é a união real, que o amante busca na coisa amada. Esta união se funda na conveniência do amor, pois, como refere o Filósofo, no livro II da *Política*, Aristóфанes disse que “os amantes desejariam fazer-se uma só coisa de ambos”, mas, como isso resultaria “na destruição de ambos e de cada um deles”, buscam a união que é conveniente e própria, ou seja, que juntos vivam, conservem e estejam unidos em outras coisas semelhantes.”¹²

Como causa do amor, a união substancial precede à união de semelhança. O amor de si precede, na ordem da geração, ao amor pelo qual alguém ama o outro, já que a união por semelhança ao outro pressupõe a unidade que se tem em si mesmo. Ora, como a unidade é sempre melhor do que a união e a unidade que se tem para consigo mesmo é anterior à união do si mesmo ao outro, então o amor de si mesmo, enquanto fundado na unidade, é pressuposto do amor do outro, que se funda na união.

Daqui resulta a analogia proposta na *Suma Teológica*, entre o amor de si, a amizade, por um lado, a união e a unidade, por outro. Tal analogia é conservada na(s) fórmula(s) da regra de ouro. Com efeito, o amor de si está para a amizade e o amor do próximo assim como a unidade está para a união. Ou ainda, “assim como é mais perfeito ser uno do que ser unido, assim também há mais unidade no amor de si mesmo do que no amor às diversas coisas que lhe são unidas”¹³. Eis a razão pela qual o preceito áureo explicita a ordem do amor (*ordo amoris*) a partir do *como a si mesmo* e não a partir do outro que é amado, que se quer bem.

A perspectiva antropológica adotada por Tomás de Aquino para a interpretação da *regula dilectionis proximi* assume a prioridade, a naturalidade e a universalidade do amor de si mesmo. Como “amar-se a si mesmo é comum a todos”¹⁴, então “o amor com o qual alguém se ama a si mesmo é a forma e a raiz da amizade”¹⁵. Em

¹² Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2.

¹³ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 60, a. 3, ad 2. Cf. *In Arist. Nic. Ethic.* IX, Lec. 8, n. 1860.

¹⁴ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 25, a. 7, co.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 25, a. 4, co.

termos éticos, o amor de si (*amor sui*) é inclusive “obrigatório e natural, no sentido que se deve querer a si mesmo o bem que convém”¹⁶.

O amor essencial, legítimo e obrigatório de si mesmo pertence necessariamente à lógica da regra de ouro, que é preceito primeiro e comuníssimo da lei natural. A regra de ouro manifesta, em suas diversas formulações, que o amor de si não se opõe necessariamente, senão quando é desordenado¹⁷, ao amor do próximo e de Deus. Tal amor de si não deve ser confundido nem com o amor egocêntrico, capaz de excluir o outro de sua tendência essencial e universal, nem com o amor altruísta, se por isso se entende a supressão ou privação do amor de si.

Na ordem da geração, portanto, o amor ou dileção de si mesmo (*amor sive dilectio sui ipsius*) é anterior não só ao amor do próximo (*dilectio proximi*), mas também ao amor de Deus (*dilectio Dei*). Eis a razão pela qual Tomás de Aquino diversas vezes sustenta que, no amor a Deus e ao próximo, inclui-se o amor de si mesmo (*in dilectione Dei et proximi includitur dilectio sui ipsius*). Na ordem da perfeição, porém, é essencial e obrigatório que o homem ame com amor natural (*dilectio naturalis*) mais e principalmente a Deus do que a si mesmo, ou melhor, que ame a si mesmo em e por Deus¹⁸.

Como os preceitos do amor de Deus e do próximo são princípios primeiros, comuníssimos, evidentes por si e conhecidos naturalmente pela razão prática, então o duplo amor (*dilectio*) que eles prescrevem pertence legitimamente à lógica da ordem natural. Não obstante, para Tomás de Aquino, a lógica da ordem natural não se opõe à lógica da ordem sobrenatural.

Uma breve menção sobre a inserção da regra de ouro na lógica da ordem sobrenatural permite compreendê-la não só no âmbito da estrutura da lei natural, mas também no de sua pertença à dinâmica da graça divina e da ordenação sobrenatural do homem a Deus e ao próximo. Essa inserção permite entrever ainda que o amor de si, ordenado pela lei natural, não se opõe tampouco ao amor do próximo segundo a lógica da caridade.

¹⁶ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.77, a.4, ad 1.

¹⁷ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.77, a.4, ad 1.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 60, a. 5, co.

O ponto de partida para a compreensão dessa nova lógica é, sem dúvida, recordar que, para Tomás de Aquino, podemos receber de Deus duas ordens de bens, distintas e complementares, ou seja, a ordem do bem natural e a do bem da graça¹⁹. O duplo preceito do amor (*dilectio*) ao próximo e a Deus pertence necessária e legitimamente tanto à ordem da lei e do amor natural, independente da caridade, quanto à ordem evangélica da caridade, que supõe e aperfeiçoa a ordem natural.

De acordo com Tomás de Aquino, a caridade excede²⁰ a vontade e a natureza humana, e, portanto, sua causa só pode ser o próprio Deus, já que sua finalidade é a bem-aventurança e a comunhão eterna²¹. Por isso, a caridade não é, propriamente falando, objeto da lei natural. O objeto próprio da lei natural, especificado nos preceitos primeiríssimos e comuns, é o amor de dileção (*amor dilectionis*) a Deus e ao próximo, enquanto o objeto próprio da lei divina revelada é o amor de caridade (*dilectio caritatis*) a Deus e ao próximo. Tanto um quanto outro amor eletivo são ordenados pelos mesmos preceitos, que, não obstante, pertencem a duas lógicas distintas e complementares.

A caridade, enquanto *lex scripturae*, compreende mais do que os preceitos naturais por si mesmos podem exigir dos homens. Como a lei natural exige propriamente o amor de dileção (*dilectio*) ao próximo pela regra de ouro (*regula dilectionis proximi*), a lei natural dispõe a vontade do que ama a receber pela graça o que excede à própria natureza da vontade humana. Por isso, pertence também à dinâmica da lei natural dispor a vontade humana, pelo prévio amor de dileção ao próximo, ao amor de caridade ao próximo em e por Deus.

Assim como a graça supõe e aperfeiçoa a natureza, o *amor sive dilectio caritatis* supõe e aperfeiçoa o *amor dilectionis*, seja por si mesmo seja por outro. O amor de caridade (*dilectio caritatis*), por exceder a potência da vontade humana, aperfeiçoa e ordena o amor de dileção (*amor dilectionis*) ao próximo em razão de uma especial comunhão com Deus, graças à qual na vontade do que ama há a transfiguração da reciprocidade, pressuposta pela lógica da regra de ouro do amor de si (*como a si*

¹⁹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 26, a. 3, co.

²⁰ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 24, a. 2-3.

²¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 23, a. 1, co; q. 24, a. 2, co.

mesmo”), em dom de si mesmo à semelhança do amor de Deus (“*como eu vos amo*”²²).

Ao comentar essa passagem (Jo 13, 34), Tomás de Aquino oferece três razões para a novidade do novo mandamento cristão do amor, em relação ao preceito áureo e sua formulação na lei antiga, a saber: 1) primeiramente, em razão da inovação do efeito no novo homem pela caridade; 2) em segundo lugar, o mandamento de Cristo é dito novo porque atua em um novo espírito, no espírito do amor (*spiritus amoris*), que incita à caridade, em contraste com o velho espírito da servidão (*spiritus servitutis*), que incita ao temor; 3) em terceiro lugar, porque o mandamento pertence ao Novo Testamento que nos revela o amor gratuito, eficaz e reto de Cristo (“*tripliciter enim dilexit nos Christus: gratuite, efficaciter et recte*”).

Do exposto anteriormente, pode-se considerar que a *regula dilectionis proximi*, contrariamente ao juízo de Olivier Du Roy, ocupa um lugar central no pensamento de Tomás de Aquino. De modo mais específico, a *regula dilectionis proximi* permite o encontro e não a oposição das reflexões filosóficas e teológicas do Aquinate em torno não só de questões especulativas a respeito do amor de si, mas também em torno de questões práticas com relação ao amor do próximo e ao que a ele é devido.

Ademais, a ética do amor fundada no amor de si, tal como formulada por Tomás de Aquino, não implicaria em nenhum paradoxo altruísta, embora R. Mary Hayden²³ tenha construído sua interpretação a partir de um pressuposto paradoxo entre o amor de si e o do próximo. Para evitar qualquer equívoco, evitou-se no presente estudo identificar o amor de si e o amor do outro ao problema do egoísmo e do altruísmo, que denotariam mais uma tendência desordenada do amor, seja em direção ao si mesmo seja em direção ao outro. Com efeito, como pertence à razão de qualquer preceito a ordenação dos atos humanos ao seu fim, a razão do preceito áureo é a ordenação dos atos de amor e justiça, para consigo mesmo e com o próximo, em e por Deus. Já o seu núcleo antropológico é o amor de si que é pressuposto tanto no amor do próximo quanto no amor de Deus. Em síntese, a dinâmica do preceito áureo é especial, para Tomás de Aquino, porque manifesta que amar é transcender. Com efeito, o preceito áureo dispõe a ordem natural do amor de dileção (*amor dilectionis*)

²² Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, 13, l. 7; c. 21, l. 2; *Catena in Ioannem*, c. 13, l. 6; c. 17, l. 5.

²³ Mary R. Hayden, “The paradox of Aquinas’s altruism: from self-love to love of others”, *ACPA Proceedings*, 63, 1989: 72-84.

à ordem sobrenatural do amor de caridade (*dilectio caritatis*), graças à qual o amor de si torna-se dom de si mesmo ao próximo, em e por Deus.

No irracionales sino no racionales

Ana Mallea
Buenos Aires

Preliminares

Es frecuente vislumbrar que hoy se impone un nuevo tipo de relación entre el hombre, la naturaleza y los animales, según anunció Juan Pablo II¹, como un llamado a un encuentro con una connotación especial, la de ser un reencuentro valorativo. Hago mías las palabras de ese Papa: “la protección de los animales es una exigencia ética cristiana”².

Diría que uno de los pilares de esta nueva teología de la naturaleza, o teología de la creación, es la aserción de este mismo autor de que “no solo en el hombre sino también en los animales se encuentra un soplo divino”³. Este nuevo enfoque significa que si en los animales existe este soplo divino, entonces no están privados de algún elemento cuasi espiritual, de algún signo o vestigio que los convierte en creaturas depositarias de valor, de dignidad y de respeto.

Con relación a los racionales no humanos, o como suele llamárselos en el campo de la etología, animales no humanos ¿hay algún sustento filosófico para atribuirles cierta racionalidad?

Esta reflexión partirá del análisis de un texto de Tomás en su Comentario a la *Política* de Aristóteles, y de algunas cualidades cognoscitivas presentes en el psiquismo animal que le dan cierta apertura que aún desconocemos en parte. Se tratará también de comprender si esta visión de las creaturas no racionales se considera en otros textos, considerando las investigaciones, los estudios y las amplias posibilidades que se presenta hoy en cuanto a conocerlos mejor. Y ver que muchas opiniones medievales se compaginan con la visión ecológica y científica actual sobre nuestros animales.

¹ Juan Pablo II *Sollicitudo rei socialis*.

² Palabra dirigidas a Monseñor Paolo Kruse en 1971.

³ Homilía del 10 de enero de 1990.

Entrelazados teológicamente desde Adán y Eva

Hay una racionalidad no humana que tiene al hombre como su voz, como la voz de la creación. Los protagonistas y dueños de esta racionalidad no humana también “serán atraídos hacia Mí”, dice Jesús (Jn 12, 32), es decir todo “lo que está en los cielos y lo que está en la tierra”, explica Pablo (Ef 1 10). E Isaías lo corrobora “entonces se revelará la gloria del Señor y cada creatura la verá” (40, 5).

Según se ha dicho, los seres con racionalidad no humana están llamados, en el plan de la Creación, a alabar a Dios, a lo que accederán a través del hombre, parece, según el plan de la Creación.

Esta apertura o este apetito natural está presente en el hombre y en toda creatura y por ello la creación toda puede cantar las alabanzas de su Autor, como dice el *Salmo* 148 todo entero, con mención especial a los animales en los versículos 7 y 10. “Alabad a Yahveh desde la tierra monstruos del mar y todos los abismos... y fieras y todos los ganados, reptil y pájaro que vuela”.

Lo mismo se lee en Daniel “cetáceos y todo lo que se mueve en las aguas bendecid al Señor...pájaros todos del cielo bendecid al Señor” (3, 79-80). Parece que sólo la voz del hombre es insuficiente, que todas las creaturas han de ser llamadas para alabar a Dios junto con él. Todos los animales, salvajes y domesticados han de bendecir al Señor... El hombre no es el centro del universo ni ninguna parte de la creación lo es. “Cada ser es un centro del universo”, dice Mario Canciani⁴. En la visión creacionista teológica la creación entera se dirige a o es atraída hacia un punto al que se llama de múltiples maneras: nuevos cielos, nueva tierra, punto omega, es el punto que atraerá hacia sí todas las cosas, tanto las de los cielos como las de la tierra. Y los dolores de parto o gemidos de la creación en su estado actual desaparecerán en ese último día del triunfo total de Cristo en todo⁵. En el plan divino *todas las cosas* están incluidas, explícitamente también aquellos seres a los que Francisco de Asís llamaba *nuestros hermanos menores*.

⁴ Mons. Mario Canciani, *Nell'Arca di Noè. Religione e animali*, Buenos Aires, Fos-Epsilón, 1992, p. 82.

⁵ San Pablo, *Efesios* 1, 10.

Terricidio

Parece que el hombre se ha convertido en el máximo depredador de nuestra madre tierra. Edward O. Wilson dice que salvar la biodiversidad significa salvar al mundo de los vivientes. Tenemos que dar mucha más atención a esto, dice. Nos interesamos por el cambio climático o la escasez de agua, pero la humanidad en su conjunto, incluidos los políticos, aun no llegan a comprender que estamos perdiendo el mundo vivo⁶. El patrono de los ecologistas, Francisco de Asís, llamaba fratricidio a las matanzas de animales. El nombre puede extenderse y llamarse, alegóricamente, terricidio a lo que ocurre hoy con nuestro planeta.

El entrelazamiento entre los animales no humanos y el hombre está presente en todas las épocas de la historia humana, la Escritura Santa revelada es depositaria de este mensaje, y algunos hombres a través de la historia nos han recordado su verdad filosófica y cristiana.

Texto del Comentario

En su comentario de la *Política* de Aristóteles, casi al comienzo, Tomás de Aquino al hablar de las distintas maneras de ser regidos o de estar sujetos los hombres, los animales y las partes del hombre entre sí dice

“De la misma manera ocurre entre el hombre y los demás animales, es natural y beneficioso que el hombre los mande. Vemos en efecto que los animales mansos a los que el hombre manda son más dignos según la naturaleza que los salvajes en cuanto participan de alguna manera del régimen⁷ de la razón. Pero también es mejor para todos los animales que sean regidos por el hombre porque entonces en muchas oportunidades alcanzan la salud corporal que por sí mismos no podrían conseguir, como es evidente por los abundantes alimentos y recursos para su bienestar que los hombres les proporcionan”⁸.

⁶ Edward O. Wilson, profesor emérito de Harvard, es biólogo y padre de la sociobiología, en 1988 acuñó el término “biodiversidad”.

⁷ La palabra ‘régimen’, del latín *regimen*, inis, a su vez del verbo *regere* que significa conducir, dirigir, guiar, gobernar, mandar.

⁸ Libro 1, capítulo tercero, 1254 b10-12: *Similiter se habet in homine et aliis animalibus quod naturale et expediens est ut homo aliis dominetur, videmus enim quod animalia mansueta*

Esta visión la hace extensiva a los animales salvajes, pues agrega “también es mejor para todos los animales que sean regidos por el hombre”.

Este sencillo texto encierra, a mi modo de ver, importantes implicancias para quien desee comprender filosóficamente el complejo mundo de los animales, es decir el de los racionales no humanos, que, desde esta perspectiva, han sido poco estudiados en filosofía y teología de la naturaleza.

En primer lugar, el texto dice explícitamente que los animales mansos tienen más dignidad “en cuanto participan de alguna manera del régimen de la razón”.

¿Qué significa en este caso participar de la guía, dirección, gobierno o conducción de la razón? De parte del hombre presenta una opción normal de ejercicio humano. De parte del animal tiene que haber algo que explique este hecho tan común, visible y cotidiano. Participar de la dirección de la razón es bueno para todos los animales, dice el texto, para la obtención de su bienestar corporal pero ¿no podemos acaso encontrar alguna otra aplicación a la que accederían los animales?

En otro comentario, el de la *Ética* también encontramos un texto en el que usa la palabra participación referida en este caso a la vida afectiva en los animales: “de alguna manera participan de la operación de las virtudes morales, como el león, del acto de fortaleza y de la liberalidad y la cigüeña, del acto de amor de los padres”⁹. Y en otro pasaje dice “amansados por las manos de los hombres muchas veces los animales deponen su iracundia”. Pero este aspecto participativo de la vida afectiva de los animales no humanos ahora será dejado de lado.

qubus homo dominatur digniora sunt secundum naturam silvestribus in quantum participant aliquantulum regimine rationis. Sed et in omnibus animalibus melius est quod ab homine regantur, quia sic in multis casibus adipiscuntur salutem corporalem quam per se consequi non possent, sicut patet cum eis copiosa pabula et remedia sanitatem ab hominibus exhibentur Aristóteles en la *Política*, según la versión latina que edita la Ed. Leonina del Comentario, dice: *Mansueta quidem enim silvestribus digniora secundum naturam, hiis autem omnibus melius regi ab homine, adipiscuntur enim salutem sic*. La traducción de Pedro Simón Abril dice: *Los animales mansos son naturalmente mejores que los fieros, y a unos y otros les es mejor ser regidos por el hombre, porque de esta manera se libran de peligros*.

⁹ Comentario de la *Ética* X 12 1178 b24.

Disposición de la materia

En un texto muy conocido de la *Suma contra los gentiles* Tomás habló de la tendencia de la materia a acceder a estadios superiores¹⁰. Y es promisorio que en nuestros días un Premio Nobel de Química, Ilya Prigogine, haya mostrado que hay una disposición de la materia a convertirse en viviente. ¿Acaso no podría esta aserción como punto de partida ser vehículo para explicar la capacidad de los animales para *participar* de la dirección de la razón humana?

El grado de vida más alto

“Una es la perfección de los animales, que consiste en la perspicacia del sentido, y otra la de los árboles, que consiste en su fecundidad”¹¹. Es decir, la perfección de su naturaleza, su grado de vida más alto en el que de alguna manera pareciera que tocan en algo la racionalidad, es la perspicacia del sentido. La *perspicacia del sentido*, sobre todo del sentido interno de la estimativa, es entonces el conocimiento más perfecto y más alto del animal, que le da también posibilidades abiertas de desarrollo aún no conocidas del todo, pero que de alguna manera el medioevo vislumbró y conceptualizó.

La noción de la estimativa es fundamental hoy para explicar muchos comportamientos adquiridos y aprendidos, es válida y útil para conceptualizar pruebas actuales de la capacidad mental animal en las que no se halla explicación adecuada entre los etólogos. Esta potencia es un sentido interno captador de valores en las cosas que significación para la vida del animal, es la percepción de una relación que responde a una circunstancia concreta. El animal percibe algo cuyo significado a él lo afecta, ese nexo no está en el objeto percibido, es un valor de medio para alcanzar su objetivo¹², valor de utilidad, o sea, de útil para o nocivo para. Podría explicarse diciendo que tienen “percepción extra sensorial” en referencia a los sentidos externos.

¹⁰ Tomás, *Suma contra Gentiles*, Libro III, c. 22.

¹¹ Op cit. X 1175 a24.

¹² Max Scheler habla de *conducta inteligente* en el animal y le atribuye algunas notas similares a las de la estimativa, cfr. *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1957, pp.54-60.

Los sentidos le proporcionan al hombre no sólo funciones biológicas sino también funciones intelectuales¹³, dice Maritain. La noción de *sentidos inteligenciados*, es decir penetrados de inteligencia, puede extenderse, por participación, a los animales, como se verá.

Dice Tomás que en el hombre se encuentra

“La *ratio particularis* que compara, relaciona las intenciones particulares, pero no se halla en el animal porque no compara o relaciona sino que por instinto de su naturaleza tiene la aprehensión de estas intenciones”¹⁴.

Por eso en el animal se llama estimativa, dice el texto, y no se encuentra en él la *ratio particularis*. La intuición de la estimativa no ha tenido mucho desarrollo posterior y no se le ha sacado suficiente jugo. Atribuye al ámbito del instinto muchos comportamientos de los animales, indiscriminadamente. Ahora bien de las pautas de conducta no fijas sino aprendidas se tiene en esta época un panorama casi inimaginable en el medioevo y goza de un reconocimiento que se amplía continuamente.

Este enfoque medieval supone en la actualidad una visión restrictiva de la *ratio particularis*, porque la excluye de los racionales no humanos. No acierta a ver que el animal piensa sin palabras, no elabora pensamientos abstractos, no abstrae nociones universales, no conoce en abstracto sino en concreto, percibe lo individual, discurre solo ante la situación particular, memoriza detalles inadvertidos, toda su actividad mental funciona de otra manera que en el hombre. Ahora se tiene una experiencia más amplia, más inteligenciada, por así decir, que permite comprobar que los animales toman decisiones, modifican comportamientos, sopesan, dudan, desisten, actúan en equipo y se reemplazan entre sí haciendo posta mientras cazan, esperan el momento oportuno, acechan, acosan, disimulan, comparan, seleccionan, planifican ataques, obedecen al líder o bien se rebelan, se comunican con sus semejantes... y tal vez la percepción más sugestiva de todas desde un enfoque filosófico, es que leen las intenciones de otros. Alberto Magno dice que las

¹³ Jacques Maritain habla de *sentidos inteligenciados*, es decir penetrados de inteligencia, por ej. al captar algo bello, *Arte y Escolástica*, Buenos Aires, Club de lectores, 1983, c. 5, nota 56, p 164.

¹⁴ Tomas de Aquino *In III Sent.* d 26, q.1 a.2.

intenciones están unidas al significado que capta la estimativa¹⁵, y a las intenciones no las captan los sentidos externos, agrega. La conocida autista, Temple Grandin, doctora en ciencia natural y profesora en la Universidad de Colorado, comenta¹⁶ el caso de un cuervo que rondaba el patio y dañaba la casa de un hombre: el pájaro siempre sabía cuándo el hombre entraba en la casa con la intención de agarrar la escopeta y cuándo no. “Tal vez haya detectado diferencias en la conducta del hombre”, dice. Leer las intenciones ajenas fue sorprendente en el caso de Hans el listo, como se verá.

Estas conductas se observan, por ejemplo, cuando un mamífero salvaje acecha con sigilo a su presa para cazarla, o entre algunos animales acuáticos, como las orcas. Entre los orangutanes criados por el hombre y estudiados en Borneo¹⁷ se observa que ellos interpretan la conducta humana y la aplican razonablemente al servicio de sus deseos y necesidades. Son animales reflexivos y muchas veces, previo a la acción, se los observa cavilando para luego avanzar en la acción aplicando el proceso de ensayo y error.

Esta ampliación de la *ratio particularis* a los racionales no humanos no significa no sostener una diferencia esencial entre ambas especies sino considerar que el raciocinio o el pensamiento humano puede ser abstracto, deductivo y universal, capacitando al hombre para razonar o intuir relaciones en ese plano de lo universal y abstracto. En el animal el razonar y el relacionar siempre se refieren a lo particular con un tipo de racionalidad que no es humana, pero que es al fin una manera de razonar en el plano de la motivación particular y la circunstancia concreta. Ya en el *Liber de Causis* encontramos la noción de que lo que está en lo superior “de modo universal” y “según la virtud más intensa” está en lo inferior “de modo particular” y “según una virtud más débil”¹⁸.

¹⁵ Alberto Magno, *Sobre el alma*, traducción de Jörg A. Tellkamp, Pamplona, EUNSA, 2013, II, 4, 7, pp 65-73.

¹⁶ Temple Grandin y Catherine Johnson. *Interpretar a los animales, Como el autismo puede ayudar a comprender su comportamiento*, Buenos Aires, Del nuevo extremo RBA, 2006, p 264.

¹⁷ Lone Dröscher Nielsen es la fundadora y directora del Centro de rescate y rehabilitación Nyaru Menteng en Kalimantan, de la Borneo Orangutan Survival Foundation. Lone inició este proyecto en 1999, y ahora es el mayor proyecto de rescate de primates en el mundo, con cerca de 600 orangutanes en su cuidado.

¹⁸ *Liber de causis* prop 10.

Cuando expertos etólogos explican comportamientos de ciertos animales después de haberlos observado durante mucho tiempo, han descubierto esa peculiar racionalidad tan propia de ellos, y permite que los no expertos entendamos el sentido de gestos, sonidos, acciones, omisiones, interrelaciones, interacciones, tácticas y maniobras que expresan y significan esa racionalidad que no es humana ni como la humana, sino diferente y propia de ellos, que actúan en el plano de la motivación particular y de la circunstancia concreta¹⁹. Grandin dice que “piensan en imágenes”²⁰, no con palabras “y que es probable que sean especialistas cognitivos” así como “los humanos normales son generalistas comparados con los animales y las personas autistas; por ejemplo los perros son expertos del olfato y las palomas especialistas visuales y olfativas”²¹. No se ha encontrado inteligencia general en ningún animal, dice Grandin²².

La escolástica, Tomás y la capacidad intelectual de abstraer de las imágenes, y desde allí elaborar nociones universales y abstractas. La máxima capacidad cognitiva en el animal es su percepción a través de la estimativa que es cierta aptitud aplicada a lo particular y concreto, no a lo abstracto y universal. Grandin dice que los animales son especialistas cognitivos, visión que coincide con la medieval. Al tener sentidos externos y al ser el campo cognitivo por el que acceden a la realidad exterior, los sentidos externos de los animales pueden ser más perfectos que los humanos, salvo el sentido del tacto, dice Tomás²³, y captar de la realidad particularidades, o inadvertidos detalles para nosotros, como dice Grandin, y devenir así hiperespecialistas cognitivos. Al no acabar el curso de su cognición en la abstracción se les abre otra puerta y su no universalización abstractiva es la base de su riqueza cognitiva en el plano sensitivo.

¹⁹ En la reserva Polannaruwa, en Sri Lanka, durante años el Dr. Wolfgang Dittus, del Proyecto Smithsonian de Primates, dirigió uno de los estudios de más larga duración sobre el comportamiento de los primates en el mundo, para observar la estructura social de los grupos de monos en un esfuerzo por entender a estos primates.

²⁰ Temple Grandin, p 280. Yo agregaría que piensan solo en imágenes.

²¹ Ob. cit p 281.

²² Ob. cit p 283.

²³ *Suma teológica* I, 76, 5c., *Controversia sobre las creaturas espirituales*, a 3 ad 11.

Cómo piensan los animales

Cómo se las arreglan para pensar es casi un misterio para nosotros. Piensan en imágenes y sin palabras, dice Grandin, Una imagen engloba muchos objetos particulares y con mayor o menor aproximación puede aplicarse a conocer objetos similares, a la manera en que cualquier animal reconoce la figura de un hombre. Pero al no tener propiamente cognición universal su conocer es el de un particularista, a tal punto que descubren en la realidad aspectos y detalles que pasan inadvertidos para nosotros, ven detalles que las personas no ven, se concentran en los detalles²⁴. Temple Grandin pone el ejemplo del famoso caballo alemán, Hans el listo (clever Hans), cuyo propietario, a principios del siglo XX, creía que sabía contar. Luego un psicólogo llamado Oskar Pfungst lo estudió y demostró que Hans en realidad no sabía hacerlo. Pero no fue una falacia o un fraude de la inteligencia animal, dice Grandin. Nadie ha podido enseñar nunca a un caballo a hacer lo que hacía Hans, que aprendió solo, sin ayuda alguna, a contar. Y lo que no se pudo descubrir era en qué consistía ese algo imperceptible a los ojos humanos, que Hans captaba. Según Grandin ese fue un talento animal extraordinario, nunca repetido por otro equino, talento de lo que poco sabemos, que consiste en interpretar a un miembro de otra especie, tal como Hans lo hacía con los seres humanos.

“Lo que hace a Hans similar a los perros que predicen los ataques es que tanto él como estos aprendieron **sin ayuda humana**. Lo que convierte el comportamiento de estos perros, y tal vez también el de Hans, en un signo de inteligencia o talento superior es el hecho de que no tenían que hacer lo que hicieron”.

“Una cosa es que un perro perciba indicios de ataque inminente”, por ejemplo, la descompensación de un diabético, “que podría achacarse a la agudeza olfativa o auditiva. Y otra cosa muy distinta es que perciba los indicios de un ataque inminente y **entonces decida por su cuenta hacer algo al respecto**”²⁵, como

“Max que había aprendido él solo a detectar los niveles de glucemia de su dueña, incluso mientras ésta dormía. Nadie sabe cómo lo hacía, pero Max

²⁴ Temple Grandin, p 41.

²⁵ Ob. cit p 308.

despertaba al marido y no lo dejaba en paz hasta que se levantaba y se ocupaba de ella”²⁶.

Todavía está en pañales la investigación de esta clase de talentos animales, pero casos como el de esta historia nos hacen comprender lo mucho que pueden hacer algunos animales en ayuda de los humanos.

Comunicación y cognición animal

El profesor Slobodchikoff²⁷ ha estudiado durante 20 años a los perritos de la pradera, pequeños mamíferos de la familia de las ardillas, que viven en Estados Unidos y México, empleando sonogramas. Ha descubierto que las colonias tienen un sistema de comunicación que incluye nombres, verbos y adjetivos.

Estos pequeños animalitos se indican entre sí qué clase de depredador se acerca, individualizando si es un hombre, un coyote, un perro o un halcón (es decir, usan y comunican nombres), la rapidez o velocidad con que se mueve (o sea, emplean verbos, si corren, si caminan), y el color de la ropa del hombre, su tamaño y su forma (están empleando adjetivos), y utilizan otros avisos de peligro que todavía no se han descifrado. El profesor observó también que otros perritos reaccionaban de diferente manera a los diferentes avisos sobre quién se acercaba: si era un halcón, según cómo lo hacía, si en picada o en simple sobrevuelo, corrían a sus madrigueras, o no lo hacían. Pero si era un hombre el que se acercaba, siempre corrían a esconderse en sus guaridas. Y para describir objetos nuevos combinaban viejos chillidos para describirlos. Descubrió que los perritos no nacen conociendo las llamadas o advertencias sino que tienen que aprenderlas, son distintas en las diferentes colonias y se transmiten de generación en generación.

¿Por qué han desarrollado este complejo y eficaz sistema de comunicación? Según Slobodchikoff porque al ser animalitos tan altamente vulnerables tuvieron que crear este sistema para sobrevivir y no ser devorados o cazados. Se refirió a unas doce clases de depredadores, sin contar al hombre que también los cazaba, haciendo caza deportiva de tiro al blanco.

²⁶ Op cit p 325.

²⁷ De la Universidad del Norte de Arizona.

Este modo de comunicarse ¿puede considerarse un lenguaje? Según Grandin sí lo es y probaría que el lenguaje humano no es el único²⁸. Es un lenguaje “más simple que el humano”, cuya “diferencia es cuantitativa, no cualitativa”²⁹. Yo me inclino también a considerarlo así porque lo más (el humano) y lo menos (el de los perritos) no diversifican especie.

El texto citado del *Liber de Causis* se aplica también ahora, lo que está en el superior “de modo universal y según una virtud más intensa”, está en el inferior “de modo particular y según una virtud más débil”³⁰.

Un caso singular en el universo animal

Las hormigas son una de las especies más preprogramadas del planeta, diríamos que casi su individualidad no cuenta. Su cerebro está programado casi por completo. Esta programación es genética para los científicos, la filosofía descubre en ella que su naturaleza lleva a la especie a la teleología que le es propia y, en una visión cristiana, habla además del vestigio que la inteligencia divina dejó en su creatura como causa final de todas las cosas. Si bien las hormigas no participan “del régimen de la razón” humana sino solo de la providencia divina, sin embargo vale la pena detenerse un poquito en ellas por lo que diremos a continuación.

El estudioso de animales, Peter Miller, escribe *Smart Swarm* en 2007 y desarrolla la noción de inteligencia de enjambre, que puede proporcionar ideas para ayudar a los hombres a manejar complejos sistemas, hasta robots militares.

También Debora M. Gordon, bióloga de la Universidad de Stanford llega a conclusiones muy interesantes. Dice que una hormiga individual no es inteligente, que la colonia lo es. ¿Cómo podemos asimilar esta tesis de Gordon? Pienso que las hormigas podrían tener cierta capacidad o habilidad que no se activa sino cuando actúan en conjunto, como colonia.

“Una colonia puede resolver problemas impensables para las hormigas individuales, tal como encontrar el camino más corto a la mejor fuente de

²⁸ Op, cit p 294.

²⁹ Op. cit p 299.

³⁰ *Libro de las causas*, prop. 10.

alimento, la asignación de las trabajadoras a diferentes tareas o defender su territorio de los vecinos”, dice Gordon.

Ellas mismas en millares hacen de pilares vivientes o escaleras para que otros millares puedan subir. “Las colonias responden rápida y eficazmente a su entorno”, y todo esto lo hacen con algo que se llama “inteligencia de enjambre”. También Gordon se pregunta “qué permite a un cardumen de arenques poder coordinar sus movimientos con tanta precisión que puede cambiar de dirección en un instante como si fuera un solo organismo”.

Peter Miller hace una observación muy interesante. Dice que

“en la naturaleza los grupos siempre tienden a funcionar mejor que los individuos. Las colonias de hormigas, las colmenas, los montículos de termitas, las bandadas, los cardúmenes son más saludables, más inteligentes, más fuertes (y útiles) cuando se trabaja en equipo”.

y la suma se presenta como más eficaz que las partes. El comportamiento de las hormigas, en particular, “es tan altamente evolucionado que para una hormiga nada tiene sentido fuera de la forma en que sirve a su colonia”.

Ninguno de estos animales capta el panorama general pero cada uno contribuye al éxito del grupo. ¿Cómo lo logran?, se han preguntado los biólogos durante décadas.

Una clave para una colonia de hormigas, por ejemplo, es que nadie está a cargo. No hay generales comandando hormigas guerreras. No hay managers jefes de hormigas trabajadoras. La reina no juega ningún papel excepto el de poner sus huevos, continúa Gordon. Esta ausencia de management funciona bien aun en colonias millonarias de hormigas. Se basa en innumerables interacciones entre hormigas individuales, cada una de las cuales sigue simples reglas básicas. Los científicos lo describen como un sistema de auto-organización (Es decir, las hormigas instintivamente funcionan racionalmente, con una racionalidad importada.

³¹ Vide Punset, Eduardo. “Cara a cara con la vida, la mente y el universo. Conversaciones con los científicos de nuestro tiempo” Barcelona: Ediciones Destino, 2004. Wilson por otra parte considera a la hormiga como el animal con sociedades más complejas después del hombre.

Grandes talentos

Los animales son más listos, más capaces, más inteligentes de lo que pensamos. Temple Grandin expresa que algunos poseen incluso talentos extraordinarios, talentos geniales³². Alude, de momento, a las aves. Probablemente la migración sea el talento de las aves más extraordinario que conocemos ahora. Su cerebro no es mayor que una nuez, pero aprenden y recuerdan rutas migratorias de miles de kilómetros (la golondrina ártica, 30.000 km.). “Lo que hace que esto sea un talento genial en lugar de una aptitud prodigiosa innata en las especies, como volar, es el hecho que las aves **deben aprender dichas rutas**”³³. No nacen sabiéndolas, no es algo innato, y las aprenden casi sin esfuerzo, basta una sola vez. No es que el campo del instinto animal se ha achicado sino que se han observado nuevos comportamientos aprendidos que redimensionan su valor ampliando sus capacidades.

2La gente intentaba salvar a la grulla blanca americana de su extinción, criando polluelos en cautividad. Pero no funcionaba porque como las aves crecían sin adultos migratorios que les enseñaran las rutas no había forma de reintroducirlas a la vida libre. No sabían migrar, así que cuando llegaba el invierno quedaban donde estaban y morían de frío”³⁴.

A Bill Lishman se le ocurrió enseñar a estas grullas a emigrar guiándolas por la ruta migratoria en su avioneta que podía volar muy despacio. Primero guió a siete grullas grises a seguir a su avioneta y les enseñó una ruta migratoria de 700 km. por campo abierto, sin hitos, haciéndola sólo una vez. Pasado el invierno seis de las siete volvieron a migrar al punto de origen, aunque habían volado esa ruta sólo una vez y en dirección contraria. Este es uno de los hechos sorprendentes que hace decir a Grandin que “los animales poseen genialidad animal”³⁵.

Otros animales poseen una extraordinaria capacidad perceptiva. Recordemos que Tomás cifra en la perspicacia sensorial la mayor perfección animal. No está probado que pueda entrenarse a un perro para predecir un ataque percibiendo sus señales y alertando, pero algunos lo han resuelto por su cuenta, sin ayuda humana.

³² Ob cit. p. 303.

³³ P. 303.

³⁴ P. 304.

³⁵ P. 305

Estos perros revelan una inteligencia superior, que pocos canes tienen. Este signo de talento radica, como se observó, en que “no tenían que hacer lo que hicieron”, es decir, “percibieron los indicios de un ataque inminente y entonces decidieron hacer algo al respecto”³⁶, algo no aprendido y no imitado de otros perros. Percibieron algo que es invisible o inadvertido para los hombres y que no es captado por ninguna tecnología. Este ejemplo quiere ilustrar las capacidades de los animales de las que sabemos menos de lo que pensamos, y cuyos límites se desconocen aún.

Conclusión

He considerado algo de lo que dicen las Escrituras Santas sobre los animales no racionales, algo sobre el aporte del medioevo latino, a fin de comprenderlos filosóficamente como miembros de la naturaleza. La visión cristiana a través de los ojos de Juan Pablo II me pareció importante, se ha visto también la correspondencia entre varias concepciones y estudios actuales con los medievales, como asimismo aspectos nuevos que en una visión tradicional no fueron tenidos cuenta, o fueron desconocidos o bien descartados, tal vez para resguardar la especificidad irreductible de la naturaleza humana, la cual, me parece, no está en peligro alguno. Sea como fuere, observo asimismo que los animales están siendo investigados más hoy que en épocas anteriores. Creo que los estudios etológicos y aun los desarrollados en claustros académicos universitarios, como he podido apreciar y algo de ello vertí en este artículo, pueden estar siendo la base cognitiva de una nueva relación entre el hombre y los animales, como deseaba Juan Pablo II. Porque la revaloración del mundo animal es un hecho en muchas partes del mundo actual. Pero queda mucho por hacer en ámbitos de filosofía cristiana, por así decir, donde no se vislumbra aún un reencuentro valorativo entre los animales, la filosofía de la naturaleza y el humanismo cristiano que enseña a cuidar, respetar y amar nuestro planeta tierra y a todas las creaturas que vivimos en él.

Es promisorio que la bibliografía sobre los animales sea inmensa en sectores académicos y científicos universitarios aunque todavía no pueda decirse lo mismo de los sectores relacionados con la filosofía de la naturaleza de porte escolástico.

Los animales con el valor creatural de ser vestigios visibles de Dios, que es visión revaloradora de los mismos, pueden llamar a una filosofía y a una teología de la naturaleza, que le proporcionaría a todos los estudios de ciencia natural un

³⁶ P 308.

fundamento más profundo y sólido que el de una revalorización del mundo animal puramente humana y natural. Los cielos y la tierra portan también valor creatural, y la Creación en pleno debe ser revalorada.

Algunas de las palabras iniciales del pontificado del Papa Francisco auspician y auguran algunos cambios al respecto. Puso su pontificado bajo el nombre de Francisco por el santo de Asís y se refirió a él no sólo como modelo de pobreza sino también “por el amor y la custodia de la Creación”.

En el inicio de su pontificado también Juan Pablo II había nombrado a San Francisco Patrono de los ecologistas, agregando que no sólo en el hombre sino también en los animales se encuentra un soplo divino.

Esta preciosa continuidad entre los dos Pontífices destaca de entrada dónde están puestas sus preferencias y muestra abiertamente cuál es el rumbo que tomará su Pontificado al afirmarse en la pobreza, en la paz y en el amor y en la custodia de la Creación.

El título de este trabajo sugiere que decir que los animales son irracionales no parece del todo correcto. Señala que más adecuado es llamarlos no racionales o animales no humanos. Y este es el objetivo que me he propuesto mostrar. He deseado por lo menos sembrar la inquietud.

Termino recordando palabras no muy conocidas de Buenaventura, que todos podemos adivinar de quién está hablando:

Hubo un bienaventurado varón,

“que estuvo revestido de tan admirable dulzura y poder, que *amansó* a las bestias feroces, domesticó a los animales salvajes, amaestró a los mansos y sometió a su obediencia la naturaleza de los brutos, rebeldes al hombre después de su caída en el pecado. Realmente, la piedad -reconciliando entre sí a todas las criaturas- es útil para todo, pues tiene una promesa para esta vida y para la futura”³⁷.

³⁷ Buenaventura, *Leyenda Mayor*, 08,11.

La metafísica en Tomás de Aquino a contraluz de la interpretación heideggeriana

Silvana Filippi

Universidad Nacional de Rosario - CONICET

La justa dimensión de una noción a veces puede obtenerse o afinarse en contraste con las lecturas de que ha sido objeto por el pensar subsiguiente. Quizás uno de estos casos en la historia de la filosofía lo constituya la noción de metafísica, su sentido y objeto, según Tomás de Aquino, a través de la peculiar versión que de ella brinda un inusual y polémico intérprete de la filosofía medieval: Martin Heidegger. A fin de abordar esta cuestión pueden analizarse con provecho tres tópicos de la metafísica tomista discutidos y criticados por el filósofo alemán: 1) el concepto de metafísica tal como es expuesto por Tomás en el Proemio de su Comentario a la obra respectiva de Aristóteles, 2) la comprensión de la diferencia entre *essentia* y *existentia*¹, y 3) la concepción de la causalidad eficiente².

Por lo que hace a la presente exposición, nos abocaremos particularmente al primero de los tres temas mencionados en virtud de su notoria centralidad. Para ello, será preciso considerar el concepto de metafísica del Aquinate el cual se encuentra especialmente condensado en el mencionado Proemio de su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*³. Allí el Aquinate cataloga a la metafísica como *scientia regulatrix*, puesto que todas las demás ciencias se ordenan a ella en cuanto es “*quae circa maxima intelligibilia versatur*” y, por ende, reviste el más alto rango.

No obstante, aclara Tomás podemos aprehender lo máximamente inteligible de un triple modo. En primer lugar, “*ex ordine intelligendi*”, y como el intelecto obtiene

¹ El tratamiento del tema por parte del filósofo alemán se encuentra especialmente condensado en: Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Bd. 24, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975, cap. 2 de la primera parte, pp. 108ss.

² Cfr. particularmente: Martin Heidegger, *Nietzsche II*, GA Bd. 6.2, Frankfurt a. M., Klostermann, 1997, “Die Metaphysik als Geschichte des Seins”: 455-480, e Id., *Besinnung*, GA Bd. 66, Frankfurt a. M., Klostermann, 1997.

³ Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Prooemium, Torino-Roma, Marietti, 1964.

certeza a partir de lo que es más inteligible y tal conocimiento es aquel de las causas, la ciencia suprema será precisamente aquella ciencia que considera las primeras causas. En ese sentido esta ciencia reguladora puede llamarse ‘filosofía primera’.

Por un segundo modo puede comprenderse el carácter de esta ciencia, esto es, “a partir de la comparación del intelecto con el sentido”, por cuanto, mientras el sensible es conocimiento de lo particular, el intelecto comprende lo universal. De esta manera la ciencia de lo máximamente inteligible versa sobre los principios más universales, tales como el ente y aquellas cosas que de él se derivan, a saber, lo uno y la multiplicidad potencia y acto, etc., cuestiones todas que, patentemente, por su carácter universal no pueden ser tratadas por alguna ciencia particular sino, nuevamente, por esta ciencia que, en virtud de lo expuesto puede llamarse también ‘metafísica’ o ‘transfísica’ en cuanto se ocupa del ente en su íntima constitución inteligible.

Pero también, y en tercer lugar, esta ciencia puede ser caracterizada por el modo mismo de cognición, puesto que lo máximamente inteligible es, sobre todo, lo que está separado de la materia, no tanto porque haya sido abstraído de su condición sensible, tal como es posible, por ejemplo, en la ciencia matemática, sino porque se trata de aquello que según su propio ser se da separado de la materia, como es el caso de Dios y las sustancias intelectuales.

Sin embargo, destaca Tomás, aunque esta ciencia verse triplemente sobre las primeras causas, sobre lo universal y transfísico, y sobre aquello separado de la materia en virtud de su ser, resulta preciso reconocer que “haec triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet” puesto que “las antedichas sustancias separadas son universales y las primeras causas del ser” y, en tal sentido, corresponde tratarlas en estrecha conexión con las otras dos modalidades descriptas.

Ahora bien, es propio de cada ciencia considerar las causas de un cierto género de cosas, tal como, por ejemplo, la ciencia natural procura dilucidar los principios de las cosas naturales. Y así resulta preciso reconocer que el género propio del que se ocupa esta ciencia máxima es el *ens commune* respecto del cual las sustancias separadas y universales son sus causas. De lo que se deduce que el sujeto de esta ciencia es propiamente el *ens commune* y no sus causas consideradas en sí mismas, esto es, en su naturaleza absoluta, sino sólo en tanto causas.

Y puesto que, aunque abordado de un triple modo, el sujeto de esta ciencia es uno y el mismo, a saber, el *ens commune*, hemos de concluir que se trata de una sola ciencia de tres nombres que puede ser llamada *scientia divina o theologia* en cuanto toma en consideración las sustancias separadas, *metaphysica* porque versa sobre el ente y las propiedades que le corresponden, lo que constituye propiamente su género, y *prima philosophia* en cuanto busca y señala las causas primeras de tales cosas.

Hasta aquí lo expuesto por Tomás de Aquino en el citado proemio que Heidegger retoma a propósito de una suerte de recorrido histórico sobre la noción tradicional de metafísica con la que introduce en tema a su auditorio durante unas lecciones de 1929-1930 tituladas precisamente “Los conceptos fundamentales de la metafísica”⁴. Estas lecciones, cuya pretensión, precisamente, es tomar distancia de aquella concepción tradicional de la metafísica, se inicia, como decíamos, analizando el origen y la historia de la misma palabra ‘metafísica’, la cual resulta inmediatamente asociada a la doctrina aristotélica.

Luego de hacer algunas observaciones sobre los términos griegos φύσις y μετά, a fin de analizar el significado técnico de la palabra ‘metafísica’, lo esencial del análisis heideggeriano reside en lo que será la piedra de toque de su ponderación de la metafísica tradicional, esto es, su convicción de que la mencionada noción adolece de fallos insalvables que no podrán resolverse hasta tanto no se reinicie la reflexión metafísica desde un preguntar renovado.

Varios aspectos de la interpretación llevada a cabo por el filósofo alemán reclaman nuestra atención.

En efecto, Heidegger se detiene no en el significado ‘técnico’ del término metafísica que fue usado desde antiguo para aludir al lugar ocupado por el texto aristotélico dentro del *corpus*: μετά τὰ φυσικά, es decir, el escrito que se encuentra después del referido a la *Physica*. Por el contrario, al pensador alemán le interesa la acepción del término según el contenido que adquirió como presunta traducción de πρώτη φιλοσοφία. Ese significado con el que, según Heidegger, la metafísica vino a convertirse en disciplina académica (*Schuldisziplin*) no traduce, en su opinión, la real significación de la πρώτη φιλοσοφία sino que ha introducido una suerte de

⁴ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA Bd. 29/30, Frankfurt a. M., Klostermann, 1983.

tergiversación. El desarrollo histórico del segundo significado, es decir, aquel que implica una referencia al contenido de esta indagación devenida en disciplina, comenzó a derivar en la metafísica entendida como conocimiento de lo suprasensible (*das Übersinnlich*) y ese, dice Heidegger, es el sentido que ha conservado en la tradición y que sería menester rechazar en pos de otro modo de comprensión más originario de la πρώτη φιλοσοφία aristotélica⁵.

Contra esa presunta inadecuación del concepto tradicional de metafísica respecto de su significación originaria que encerraría, además, una inconsistencia interna, se levantará la interpretación que Heidegger se propone desarrollar a partir de aquí.

Tal concepto tradicional de la metafísica, por lo demás, habría resultado adoptado y sistematizado por la teología y la dogmática cristianas, otorgando así una determinada dirección a la filosofía antigua, especialmente de Aristóteles. Bajo esa nueva impronta la metafísica habría continuado su despliegue durante el Renacimiento, el Humanismo y el Idealismo alemán hasta que fuera puesta en cuestión por Nietzsche.

En la dogmática cristiana la metafísica adquiere una forma religiosa y trata particularmente sobre Dios y el hombre, que se vuelven el objeto primario no sólo del creer, sino también de la teología sistemática: Dios como lo suprasensible por antonomasia; el hombre, sobre todo en lo que respecta a su destino eterno y la inmortalidad de su alma. Incluso la filosofía moderna, que generalmente es vista como ruptura respecto del pensamiento antiguo, depende de esta dirección impresa a la metafísica durante el Medievo, lo que puede apreciarse fácilmente ya en el fundador de la modernidad. En efecto, es innegable la centralidad que tienen en las cartesianas *Meditationes de prima philosophia* la demostración de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

Ese rumbo que tomó la metafísica durante el medievo habría sido facilitada por el propio Aristóteles, quien en el libro VI de su escrito sobre la metafísica, donde habla de la filosofía primera, establece una doble dirección del preguntar sin tratar explícitamente, ni cuestionar, su presunta unidad.

Así, en Aristóteles, la metafísica se ocupa, por un lado, del ente en cuanto ente, esto es, del ente en su totalidad, su naturaleza y sus principios constitutivos, y a la

⁵ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 61.

vez, del ente último y supremo que el estagirita designa como πρώτη φιλοσοφία, el ente originario al que también llama θεῖον. De ese modo, en Aristóteles, la πρώτη φιλοσοφία resulta al par θεολογική ἐπιστήμη, conocimiento de lo divino (aunque, ciertamente, no entendido como Dios creador y personal). En sus escritos esa vinculación entre ambas direcciones del pensar aparece configurada, pero no problematizada.

“En Aristóteles encontramos, pues, esta *peculiar conexión* entre la *prima philosophia* y la *teología*. Sobre la base de esa conexión, mediada por una determinada interpretación de la filosofía árabe, en el medioevo, cuando esta fue conocida con *Aristóteles* y ante todo con sus escritos metafísicos, resultó facilitada la asimilación del contenido de la fe cristiana al contenido filosófico de los escritos de Aristóteles”⁶.

Al respecto, Heidegger insiste en que ello indica que el objeto de la metafísica sería en tal caso lo suprasensible. Pero, continúa, en tanto lo suprasensible constituye una región del ente entre otras, de ese modo la metafísica vino a posicionarse en un mismo plano con otros saberes⁷ igualmente referidos a algún sector de lo real, con la sola diferencia de que el ente al que refiere la metafísica es, por su índole, supremo.

De tal forma, la partícula μετά, entendida como ‘supra’ o ‘trans’, apuntaría no tanto a un modo peculiar de interrogar filosófico como a una región del ente en particular, con lo cual la metafísica –siempre según el pensador alemán– habría devenido un saber o una ciencia más entre otras. Así se comprende, según Heidegger, cómo aquella cuestión no aclarada en Aristóteles respecto del objeto de la metafísica, se habría consolidado como el contenido y la naturaleza misma de ese saber. En éste, además, el conocimiento que traspasa (μετά) lo sensible ha de ser comprendido de una doble manera: por un lado, como lo supra-sensible (*Übersinnliches*) por excelencia, es decir, el ente supremo del que se ocupa la teología, y, por otro, como lo no-sensible (*Unsinnliches*), en el sentido de lo inteligible, el conocimiento del ente en cuanto tal y sus propiedades, que excede lo relativo a un ente particular. Este sería el objeto de la filosofía primera.

⁶ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 65.

⁷ Ibid., p. 66.

Esas mismas dos direcciones del pensar que hacen del concepto de metafísica algo confuso, aduce Heidegger, “fueron tomadas sin más por *Tomás de Aquino* de *Aristóteles*”⁸, sin que el sentido propio del *μετά* resultara aclarado en su dualidad.

Al contrario, continúa Heidegger, dado que por su motivación religiosa en la Edad Media el filosofar auténtico, en cuanto libre preguntar del hombre, nunca habría sido posible, en el fondo “no hay filosofía del Medioevo”⁹. Tan sólo habría surgido, a partir de la asunción de la metafísica aristotélica en sus dos líneas de desarrollo, una dogmática no únicamente del creer, sino también de la misma filosofía primera que se volvió funcional a aquella otra. Este peculiar proceso de asimilación de la filosofía antigua al contenido de la fe se habría prolongado durante la modernidad, como se ha dicho ya respecto de Descartes, sostiene Heidegger, hasta Kant, quien habría ensayado un auténtico interrogar filosófico¹⁰ al problematizar la metafísica.

Pero, para mostrar en concreto las razones de sus dichos, Heidegger aborda el concepto medieval de Metafísica tal como cree entenderlo a partir del Proemio del comentario de Tomás a la respectiva obra aristotélica. En efecto, el concepto de metafísica resulta tratado en distintos libros de este comentario, pero de modo particularmente neto y característico en esa introducción.

En ese texto, prosigue Heidegger, Tomás de Aquino equipara sin más *prima philosophia*, *metaphysica* y *theologia* o *scientia divina*, como también dice el

⁸ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 67.

⁹ Ibid., p. 68. Cfr. Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, en *Wegmarken* (Bd. 9), Frankfurt a. M., Klostermann, 1996, p. 66: “No existe algo así como una filosofía cristiana; eso es simplemente un ‘hierro de madera’”. Véase también Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, p. 6, donde el pensador alemán se expresa en los mismos términos. Puede consultarse además: Martin Heidegger, *Nietzsche II*, GA Bd. 6.2, pp. 115-116, donde dice, por ejemplo respecto del pensamiento medieval: “Aquellos que de esta manera tratan del ente en su totalidad son los ‘teólogos’. Su ‘filosofía’ no es más que de nombre, puesto que ‘una filosofía cristiana’ sobrepasa en absurdidad la cuadratura del círculo. Todavía el cuadrado y el círculo coincidirían al menos en el sentido de que son figuras espaciales, mientras que una diferencia insuperable separa la fe cristiana y la filosofía. [...] la *doctrina christiana* no intenta transmitir un conocimiento del ente en cuanto a saber lo que él es, sino aquel de su verdad que es una de salvación”.

¹⁰ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 69.

dominico para diferenciar este saber racional o natural de la teología revelada o *scientia sacra*.

Es precisamente esta equiparación tomista de los tres términos para designar una misma ciencia, lo que Heidegger encuentra sorprendente e incomprensible.

Así repasa el sentido de cada uno de estos tres nombres siguiendo el texto de Tomás. Sólo que, al hacerlo, introduce ciertas alteraciones no sólo en la letra, sino, sobre todo, en el espíritu de lo que allí se expresa.

Al comenzar su lectura del mencionado Proemio, Heidegger introduce ya una singular interpretación al traducir '*maxime intelligibilia*' por 'lo suprasensible'¹¹. En Tomás, sin embargo, el saber supremo no resulta caracterizado como *supra*-sensible, sino como *trans*-sensible, diferencia no menor si se piensa que en su doctrina el asunto que trata esta ciencia no es, como insiste Heidegger, primariamente Dios y el alma humana, sino el ente como tal y en general en su íntima constitución inteligible. La inteligibilidad que le compete dilucidar es la que atañe a la constitución metafísica o inteligible de todo ente, mientras que, como veremos, Dios nunca será objeto de ese saber por cuanto epistemológicamente le resulta inalcanzable en su naturaleza absoluta. Por el contrario, Dios es considerado por la metafísica tomista tan sólo en su carácter de causa y *fons essendi*, fuente del ser de todo lo que es.

Recordemos, por otra parte, que Tomás había caracterizado el conocimiento de lo máximamente inteligible como adquirible en un triple sentido: en cuanto que considera las causas primeras (*quae primas causas considerat*), en cuanto versa acerca de los principios máximamente universales (*quae circa principia maxime universalia versatur*), principios que atañen al ente y son de carácter inteligible, y, en tercer lugar, en cuanto ha de hacer referencia a Dios y las inteligencias *quae sunt maxime a materia separata*, es decir, que son sustancias separadas de la materia y que son las causas comunes y universales del sujeto propio de este saber, esto es, el *ens commune* considerado en su estructura inteligible.

No obstante, durante el desarrollo de su explicación Heidegger sustituirá de forma apenas perceptible la expresión plural 'causas primeras' por el singular '*causa prima*', es decir, "Dios como creador del mundo", considerando además a esta

¹¹ Ibid., p. 71.

noción como introducida por la fe (*durch den Glauben*). Con ello Heidegger parece omitir lo que había apuntado algunos párrafos antes¹² donde señalaba que la teología que Tomás identifica con la metafísica es la *scientia divina*, saber racional que el fraile dominico distingue cuidadosamente en numerosos pasajes de su obra respecto de la *scientia sacra* que es propia del ámbito de la fe y se funda en la revelación¹³. Por lo demás, se ha observado que Heidegger pasa por alto que en corrientes de pensamiento ajenas a la fe cristiana como el neoplatonismo, también se plantea el surgimiento de la totalidad de lo real a partir de un principio supremo y divino, de modo que aludir a Dios como causa primera y eficiente de lo real no debería ser taxativamente interpretado como una intromisión racionalmente injustificada de la fe en el ámbito filosófico¹⁴.

Pese a las consideraciones precedentes, en cuanto avanza la lectura heideggeriana del Proemio, se vuelve visible que el friburgués cree advertir que en aquella *scientia regulatrix* de la que habla Tomás se incluirían en confusa superposición las tres perspectivas señaladas precedentemente, esto es: 1) la *philosophia prima* que trata de las causas primeras de las cosas (y en última instancia, agrega Heidegger, de Dios considerado por la fe como creador del mundo), 2) la *metaphysica* que trata del ente en general y de los principios universales que le inhieren en cuanto tal, y 3) la *theologia* que versa sobre las sustancias completamente separadas de la materia sensible, vale decir, Dios y las inteligencias angélicas.

¹² Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 70.

¹³ En el comentario al *De Trinitate* de Boecio (1257-1259) es claro el modo en que Tomás distingue perfectamente entre dos teologías correspondientes a dos objetos diferentes. Cfr. por ejemplo, *Expositio super Librum Boethi de Trinitate*, q. V, a. 4, 194, 14-17.

¹⁴ Cfr. al respecto las consideraciones vertidas por O. Boulnois acerca del neoplatonismo y su marginación en el pensamiento heideggeriano: Olivier Boulnois, “Heidegger, l’ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique”, *Quaestio* 1/2001, *Heidegger e i medievali*, Atti del Colloquio Internazionale, Casino 10-13 maggio 2000, a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro, Turnhout, Belgium, Brepols-Pagina, 2001, pp. 379-406, especialmente pp. 390-393. Allí, Boulnois dice, por ejemplo: “la promoción de la causa eficiente no es propia del monoteísmo de las ‘religiones del Libro’. Ya se encuentra la formulación desde Proclo”. A ello se añade que, según algunos acreditados intérpretes del Medioevo, históricamente la noción de creación *ex nihilo* –característica del cristianismo el judaísmo y el islamismo–, se introdujo en el pensar filosófico de la mano de la fe, pero, de hecho, es una noción a la que hubiese podido llegarse racionalmente sin el auxilio de la Revelación, por cuanto preguntar por el origen radical de todo lo que es no resulta ajeno a una actitud propia de la razón natural.

Al respecto, Heidegger se pregunta cómo se articulan entre sí estas tres modalidades de conocimiento de lo máximamente inteligible. Y, sobre todo, cómo se relaciona la ciencia que trata del ente en general con aquella que se ocupa de la creación del ente por parte de un ente sumo que es causa primera según la interpretación cristiana, pues parecería que ambas direcciones de la indagación miran hacia aquello que es supremo y último, pero según dos sentidos completamente diferentes y sin que se dé el intento de tomarlos en su posible unidad. Así, si Heidegger encontraba dificultad para comprender la articulación aristotélica entre *πρώτη φιλοσοφία* y *θεολογική ἐπιστήμη*, bajo la presentación medieval de la *causa prima* como Dios creador –versión indudablemente ajena al Estagirita– la conciliación de esos tres modos del conocer en una sola ciencia de tres nombres, tal como el Aquinate la describe, se le hace al pensador alemán aún más inaceptable.

Y, ciertamente, no podía resultar de otra manera en cuanto que el Friburgués –a diferencia del propio Tomás– juzga el vínculo causal entre Creador y creatura como restringido al ámbito de la fe, y en este sentido, como un elemento extrínseco a la metafísica.

Pero, protesta Courtine, “¿dónde ha visto Heidegger en el *Proemio* un camino o una marcha determinada por la fe?” Pues cuando el Aquinate refiere a las sustancias separadas como las causas primeras y universales del ser en razón de que corresponde a cada ciencia considerar las causas propias de su género o sujeto, “Tomás apela simplemente a un principio elemental de la epistemología aristotélica”¹⁵.

Partiendo de esa perspectiva extraña al Aquinate es lógico que Heidegger haya concluido que si en Aristóteles ya era dificultoso comprender en qué sentido el preguntar filosófico ha de orientarse simultáneamente al ser de las cosas (*τὸ ὄν ἢ ὅν*) y al ente supremo y divino (*τὸ θεῖον*), “en el Medioevo en la teología orientada por la revelación cristiana se ve el perjuicio o el problema aún más marcado”¹⁶. En suma, para el profesor de Friburgo, bajo la formulación tomista las determinaciones

¹⁵ Jean-François Courtine, “Heidegger et Thomas d’Aquin”, *Quaestio* 1/2001, *Heidegger e i medievali*, Atti del Colloquio Internazionale, Casino 10-13 maggio 2000, a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro, Turnhout, Belgium, Brepols-Pagina, 2001, p. 226.

¹⁶ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 75.

de la metafísica son incoherentes y no forman un conjunto más que por la unidad que les imprime la teología revelada¹⁷. Esto es, el problema ya presente en Aristóteles se agudiza en el Medioevo cuando “el concepto aristotélico de teología fue tomado en el sentido de una determinada interpretación de Dios como la persona absoluta, sentido orientado por la revelación cristiana”¹⁸. Pero, haciendo esto, Heidegger fuerza el texto “haciendo abstracción de la distinción tomista mayor de dos ‘teologías’ (la teología de los filósofos y la teología de la *sacra scriptura*)”¹⁹. Sin embargo, Tomás muestra tener clara conciencia de los límites epistemológicos atinentes a la ciencia filosófica y así dice:

“Unde [...] res divinae non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia. Et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subjectum ens inquantum ens; et haec scientia apud eos scientia divina dicitur”²⁰.

Por eso, “la teología filosófica jamás puede versar sobre las *res divinae* como tales en su consistencia y su manifestación propia, sino solamente en la perspectiva de su sujeto propio (el *ens inquantum ens*) y a título de principios de ese sujeto”²¹.

En efecto, si corresponde a la teología revelada “ipsas res divinas propter se ipsas ut subjectum scientiae”²², a la teología filosófica le compete, en cambio, la consideración de Dios como causa de la totalidad de lo real, puesto que, para Tomás, todo ente tiene y ejerce el ser en la medida en que lo ha recibido de Dios –el *Ipsum Purum Esse*–. Siendo así, “Dios, causa del ser, es causa del sujeto de la metafísica; pero por eso justamente no está incluido en su sujeto”²³.

En tal sentido, es claro para Tomás que el ser de Dios de Dios no se confunde con el de la realidad creada y finita, que no es el ser mismo, sino que sólo es y es lo

¹⁷ Olivier Boulnois, “Heidegger, l’ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique”, p. 396.

¹⁸ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 76.

¹⁹ Jean-François Courtine, “Heidegger et Thomas d’Aquin”, p. 226.

²⁰ Tomás de Aquino, *Expositio super Librum Boethi de Trinitate*, q. V, a. 4, 194, 24-27.

²¹ Jean-François Courtine, “Heidegger et Thomas d’Aquin”, p. 228.

²² Tomás de Aquino, *Expositio super Librum Boethi de Trinitate*, q. V, a. 4, 195, 10.

²³ Jean-François Courtine, “Heidegger et Thomas d’Aquin”, p. 231.

que es por participación²⁴, vale decir, en tanto ha sido causada por Dios. De ahí que Tomás afirme: “Esse divinum, quod est ejus substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio”²⁵. En consecuencia, “causa prima est supra ens, inquantum est ipsum esse infinitum”²⁶.

Por eso, si en el Proemio del Comentario de Tomás la metafísica ha de ser caracterizada de un triple modo, ello no significa que Dios sea su objeto, sino que ha de resultar considerado como *causa essendi*, pues sólo el *Ipsum Purum Esse* que él es puede conceder el ser a todo aquello que no lo tiene por sí, pero por lo mismo escapa al poder de nuestro intelecto: “Illud solum est capibile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum”²⁷.

A propósito de tales afirmaciones conviene recordar que, años más tarde, preguntado acerca de la identificación tomista entre Dios y el ser (*Deus est suum esse*)²⁸, Heidegger respondió: “El ser y Dios no son idénticos, y jamás trataría de pensar la esencia de Dios por medio del ser”. Por lo cual manifiesta no poder adherir a la tradición metafísica que denomina a Dios “el ser”²⁹.

Se comprende, entonces, la razón por la que Heidegger ha considerado que la ontología griega ha sido tergiversada por la escolástica al convertirla en materia de enseñanza disponible como doctrina y al servicio de la fe³⁰.

²⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 21, a. 5: “Ipsa autem natura vel essentia divina est ejus esse; natura autem vel essentia cujuslibet rei creatae non est suum esse, sed esse participatum ab alio. Et sic in Dio est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum”.

²⁵ Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 4^m.

²⁶ Tomás de Aquino, *In librum de Causis expositio*, ed. C. Pera, Torino-Roma, 1964, prop. VI, § 175, 47.

²⁷ Ibid.

²⁸ Cfr. el seminario de Zürich, noviembre de 1951, citado en Jean Beaufret [et al.], *Heidegger et la question de Dieu*, dir. K. et J. O’ Leary, Paris, Bernard Grasset, 1980, pp. 333-334.

²⁹ Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1957, p. 179. Cfr. *Zur Seinsfrage*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1956, p. 18.

³⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963, p. 22.

Por lo mismo, se entiende también la preferencia que manifiesta el friburgués hacia el pensamiento de Francisco Suárez, tanto que cuando trata acerca de la filosofía medieval, e incluso más precisamente, acerca de Tomás de Aquino “Heidegger nunca llega a traspasar esta pantalla suareciana que de entrada ha puesto resueltamente delante de sí”³¹.

No en la doctrina de Tomás, sino en el pensamiento de Suárez, claramente Dios queda incluido bajo el generalísimo *conceptus entis*, y, por lo mismo, puede ser tratado como objeto de una *metaphysica specialis*. Sólo que para ello era necesario cambiar el sentido mismo del ser. Mientras para Tomás el ente ha de ser entendido *ab actu essendi*, acto de ser cuya causa se encuentra en Dios, para Suárez, en cambio, ha de partirse del concepto de ente tomado como nombre (*nominaliter sumptum*) y carente de connotación existencial. Este *conceptus entis* se caracteriza por su neutralidad y máxima extensión, de manera que puede abarcar en sí tanto al ente finito y creado como al ente supremo creador. Pero no es éste el punto de partida de Tomás. Así lo expresa O. Boulnois:

“La unidad de la metafísica [tomista] viene de una *tesis sobre el ser*. Todos los entes tienen el ser en el *esse commune*, pero el *esse commune* proviene de Dios que da el ser a todas las cosas. Puesto que nuestro intelecto no puede asir más que el ente, que participa del ser, no puede asir el ser mismo del que participa, Dios. Así, no es preciso comprender la unidad del sujeto de la metafísica, el ente, como englobante del ser divino en sentido estricto. La posición de Avicena³² debe ser limitada por el recurso al *Liber de causis*³³. El ser no está encerrado en un concepto pues está abierto hacia su sobrepasamiento en lo divino”³⁴.

³¹ Jean-François Courtine, “Heidegger et Thomas d’Aquin”, p. 216.

³² El autor hace referencia a la doctrina de Avicena en cuanto rechaza la identificación del sujeto de la metafísica con Dios, pues si Dios fuese el sujeto de la metafísica ésta presupondría su existencia, la cual debería ser demostrada fuera de ella, algo que ninguna de las otras ciencias son capaces de hacer.

³³ Boulnois alude a la tesis del *Liber de causis* que reza: “prima rerum creatarum est esse”, en el sentido de que si bien la metafísica no puede tomar por objeto propio a Dios, en cuanto causa del ser de todas las cosas, no puede menos que aludir a Él.

³⁴ Olivier Boulnois, “Heidegger, l’ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique”, p. 396.

Dios trasciende el ente finito, pero al par, le comunica el ser. Es decir, si Dios trasciende el ente común no es sino porque es su causa. Dios no es concebido, entonces, como un ente entre otros, excepto por su carácter supremo. Lo sobrepasa infinitamente y no puede ser incluido entre ellos precisamente porque es su causa, y lo es en virtud de la participación de las creaturas en su ser. “Heidegger subestima claramente toda la dimensión neo-platónica del pensamiento de Tomás, herencia de la neo-escolástica, que creía todavía posible la quimera de un aristotelo-tomismo”³⁵.

Más aún, si la metafísica tomista está completamente atravesada por la noción de participación, lo es en un sentido existencial del que jamás gozó aquella noción incluso dentro de la tradición neoplatónica. Entre el ente en tanto ente y el ente separado que había distinguido la doctrina aristotélica, Tomás tiende un lazo insuprimible: aquel de la concesión del ser por participación o, lo que es lo mismo, la causación del ser del ente, cuyo principio permanece absolutamente trascendente.

Ese es el nexo que Heidegger no puede admitir por considerarlo exclusivo de la fe y extraño al filosofar. Por ello, el modelo de metafísica que lo orienta en su juicio hacia el pensamiento medieval no es el de Tomás que “elegiría privilegiar la causalidad sometiendo el *ens commune* a la creación divina”³⁶, sino aquel otro que

“elige privilegiar la universalidad sometiendo la causalidad creadora del principio a la generalidad del ente: la totalidad del ente comprende a Dios, que es sin causa. [...] La universalidad del ente como objeto primero del intelecto se impone sobre la trascendencia del objeto primero del principio. La metafísica se cierra puesto que incluye en sí a Dios”³⁷.

Heidegger cree ver en esto la incongruencia de la concepción metafísica tomasiana. No alcanza a ver, por el contrario, que Tomás jamás ha pensado el ente finito como creado por el ‘ente supremo’, sino por el *ipsum psum esse subsistens*. Dios no es para Tomás un ente más, aunque supremo, sino el mismo Ser, causa y principio de todo el ser de lo creado. Concebir a Dios como un ente ‘especial’ (infinito y supremo) incluido, por ende, en el concepto generalísimo de ente, será más bien propio de las doctrinas de Siger de Brabante, Duns Escoto y, seguramente,

³⁵ Olivier Boulnois, “Heidegger, l’ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique”, p. 397.

³⁶ Ibid., p. 398.

³⁷ Ibid. pp. 398-399.

Francisco Suárez, profundamente presente en el pensamiento heideggeriano. “Es en esta tradición que aparece el vocabulario de la *metaphysica generalis* y de la *metaphysica specialis*, especialmente en Duns Escoto”. Si se parte de la prioridad conceptual del ente, las propiedades específicas del ente primero se derivarán de las propiedades del ente en tanto que ente, casi como una particularización o ulterior determinación de la noción general y neutra de ente³⁸.

Así concibió la metafísica Duns Escoto, y por la intermediación de Suárez esta articulación de la metafísica entre ciencia general y ciencia especial —es decir, de una ontología neutra y una teología subordinada a ella— atravesó todo el pensamiento moderno. Sin embargo, éste sería una manera completamente impropia de leer a Tomás. Si Heidegger efectivamente lo adopta en razón de sus prejuicios contra el ‘influjo’ de la fe en la filosofía, lo hará, sin embargo, sin apoyatura histórica ni especulativa que lo justifique. “Heidegger encuentra en Duns Escoto la ontología neutra que no existe en Tomás de Aquino, y que reencontrará en Kant, brevemente, la onto-teología en sentido propio”³⁹, modelo metafísico que, paradójicamente, el filósofo alemán criticará ríspidamente por su ‘olvido del ser’ como tal (es decir, como verbo: *esse*), que terminará siendo equiparado al ente, y por su conversión de Dios en mero objeto. La incompreensión heideggeriana del obstáculo epistemológico que significa para Tomás la trascendencia de Dios, el cual se formuló no ya sólo en el contexto de una teología revelada, sino también filosóficamente en el neo-platonismo, representa la clave, como bien lo ha señalado Boulnois, para comprender su equívoca lectura del Proemio tomasiano al comentario a la metafísica aristotélica.

Razones semejantes llevarán a Heidegger a rechazar la noción de causalidad eficiente⁴⁰, y en último término, de creación, por considerar que ella significa producción de cosas a partir de una ‘cosa suprema’ (*Ur-Sache*), concebida como

³⁸ Ibid., p. 399. Boulnois remite (p. 401) a Juan Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam* I, q. 1, § [43], 142 (ed. G. Etzkorn, Saint Bonaventure, New York 1997, p. 65): “condiciones principales concludendae de primo ente sequuntur ex proprietatibus entis in quantum ens specialis enim condiciones entis non concludunt primo aliquid de ipso, ideo [metaphysica] tantum considerat de ente in communi”.

³⁹ Olivier Boulnois, “Heidegger, l’ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique”, p. 403.

⁴⁰ Sobre la cuestión de la causalidad eficiente puede consultarse el texto de *Nietzsche* II ya indicado en la nota 2 (“Die Metaphysik als Geschichte des Seins”, pp. 455-480).

*causa prima*⁴¹ e, incluso, como *causa sui*⁴². De hecho, semejante concepción de la causalidad creadora también resulta ajena a Tomás que, como se ha dicho, jamás ha entendido a Dios como entidad o cosa suprema, sino, ante todo, como el *Ipsum Esse*, como el Ser que concede el ser.

En cuanto al análisis heideggeriano de las respectivas doctrinas de Tomás de Aquino, Duns Escoto y Francisco Suárez acerca de la composición en el ente creado de *essentia-existentia*, encontramos que, con respecto a Tomás, Heidegger desconoce nuevamente la auténtica doctrina del Aquinate para quien el *ens* está compuesto de *essentia-esse* y no de *essentia-existentia* (término, este último, que Tomás no usa) por cuanto la *existentia* no significaría el acto de ser del ente, sino la mera actualidad de la esencia. Asimismo, tampoco concibe ambos principios constitutivos a manera de ‘dos cosas’ (*duae res*) tal como le adjudica Heidegger bajo la influencia de Egidio de Roma. Y si, finalmente, el pensador de Friburgo se inclina por la solución de Francisco Suárez, quien, en su opinión, es quien habría planteado el problema “más aguda y correctamente” (*am schärfsten und richtigsten*)⁴³, no es sino porque el teólogo de Granada decidió poner entre paréntesis –dando por supuesto– el lazo creatural entre Dios y el ente finito, para definir conceptualmente la diferencia entre esencia y existencia en el ente en general⁴⁴, diferencia que, por lo mismo, resultará comprendida como meramente racional, pues no puede concebirse que entre lo que el ente es (su esencia) y su presencia efectiva (la existencia) pueda haber una distinción ‘real’.

⁴¹ Heidegger juega en lengua alemana con la configuración del término ‘causa’ (*Ursache*) que él desdobra en *Ur* (originaria) y *Sache* (cosa), es decir, ‘proto-cosa’, a fin de ilustrar la ‘cosificación’ que habría afectado la concepción de Dios como causa primera o causa creadora.

⁴² La concepción de Dios como *causa sui* es ajena al medioevo que entiende a Dios no como causa de sí, sino como incausado. La misma fue sostenida por Descartes en su intento de una universalización tal de la noción de causa que incluyese al mismo Dios como causado por sí.

⁴³ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 113.

⁴⁴ Según Heidegger, en Suárez, la comprensión filosófica más penetrante, ‘puramente’ ontológica, de esa distinción se ha logrado “prescindiendo por completo de la orientación teológica, y, por tanto también, de [saber] si Dios existe realmente o no” (Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 115.). Cfr. Costantino Esposito, “Heidegger, Suárez e la storia dell’ontologia”, *Quaestio* 1/2001, *Heidegger e i medievali*, Atti del Colloquio Internazionale, Casino 10-13 maggio 2000, a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro, Turnhout, Belgium, Brepols-Pagina, 2001, pp. 407-430.

Todo cierra de este modo en la lectura heideggeriana de la metafísica tomista. Sin duda, la doctrina de Tomás parece francamente incoherente si es interpretada desde la óptica de un modelo metafísico y una concepción del ser que no son los suyos.

Los textos de Tomás de Aquino, sin embargo, permiten desautorizar por completo aquella interpretación y mostrar que el pensamiento medieval difícilmente pudiese ser encuadrado dentro de los estrechos límites de la ontoteología. Una logicización del ente finito y la reducción de Dios a objeto de una metafísica especial en cuanto ente supremo, no es propia de aquella doctrina metafísica. Con todo, esa lectura desdibujada de la metafísica medieval y, en particular, de la pergeñada por el Aquinate –interpretación que en cierto modo se fue perfilando y consolidando durante la Escolástica tardía– aún hoy sigue afectando seriamente una consideración imparcial de la filosofía medieval, por lo que su discusión y su confrontación con los textos originales parece necesaria para lograr una acertada comprensión de la tradición metafísica medieval.

El carácter intelectual de los deseos más profundos Releyendo a Tomás de Aquino a partir de Henri Bergson

Santiago Argüello
UCA-CONICET, Buenos Aires

Introducción

En la primera mitad del s. XX, uno de los filósofos no-tomistas más influyentes, incluso entre los intérpretes más conspicuos de la filosofía de Tomás de Aquino, fue el ganador del premio nobel de literatura de 1927, Henri Bergson. Entre sus discípulos y/o atentos lectores tomistas, se encontraban Antonin-Dalmace Sertillanges, Réginald Garrigou Lagrange, Jacques Maritain, Étienne Gilson, además de otros autores –más recientes– afines de alguna manera al pensamiento del Aquinate, como Henri Gouhier, Vittorio Mathieu o Leonardo Polo. Es poco discutible que la figura de Bergson no haya contribuido, aunque más no sea de forma indirecta, a la renovación del pensamiento tomista. Por lo demás, mi intención es sugerir que, en orden a proseguir interpretando la filosofía del Aquinate, la inspiración que surge de esa filosofía –hoy día un tanto olvidada– no se ha agotado todavía. Atendiendo una sugerencia de Mathieu, cabe afirmar que el pensamiento bergsoniano aparece a primera vista construido todavía según los moldes tradicionales, pero en el cual a su vez ya es posible atisbar una nueva dinámica de la que sería provechoso extraer una mayor libertad y originalidad de pensamiento¹. La posición de Bergson volvió a hacer presente de forma original un problema importantísimo, incluso al margen de si haya sabido acertar en la solución: “el problema de la **libertad**”². Como es sabido, el enfoque adoptado por él ante tan magno asunto fue el de cierta oposición al intelectualismo y finalismo. Tan es así que el distinguido pensador francés “comenzó a aparecer a los ojos del público como el filósofo de lo indefinido, de la ausencia de contornos, de un devenir sin sustancia. El gusto de la época, que empezaba a apreciar el impresionismo, hizo de la filosofía de Bergson una especie de impresionismo filosófico”³.

¹ Cfr. Vittorio Mathieu, *Temi e problema della filosofia contemporanea* (1977); ed. castellana: *Temas y problemas de la filosofía actual*, Madrid, Rialp, 41.

² *Ibid.*, 49.

³ *Ibid.*, 49-50.

Antes que nada, es interesante advertir que, aun inmerso en un tiempo en que la filosofía empezaba ya a mostrar de forma clara sus rasgos declaradamente antimetafísicos, Bergson hace una apología abierta y manifiesta de la metafísica como saber supremo y radical. Sólo a la vista de esta posición puede entenderse y valorarse adecuadamente el pensamiento del francés en su conjunto. Así, su antiintelectualismo no está motivado sino por lo que él cree ser una genuina defensa de la libertad, creatividad y novedad metafísica, en contra del determinismo de corte cientificista y una filosofía racionalista rancia.

Lo que me interesa con las reflexiones que siguen es, más que contestar en algunas cuestiones a la filosofía de Bergson desde la de Tomás de Aquino, tomar ocasión de tan ilustre representación de la metafísica –tal vez una de las últimas dignas realmente de consideración– para investigar cuál sea la respuesta más interesante que el Aquinate tendría para brindar, con la esperanza de que dicha respuesta todavía nos sirva a nosotros de ocasión para crecer en un entendimiento más exacto y profundo de las cosas.

Mi exposición se dividirá en dos partes. Primero expondré, de forma sucinta, la doctrina bergsoniana de la intuición, según la cual lo más radical de la realidad consiste en un deseo que no es de carácter intelectual, y, en consecuencia, carece de finalidad. En segundo lugar, me ocuparé de la postura de Tomás de Aquino en este punto, revisando algunos aspectos de cómo concibe él la relación entre inteligencia y voluntad, así como la libertad inherente a la inteligencia en su ordenación constitutiva hacia un fin.

1. La pretensión metafísica de Bergson: una voluntad intuitiva, libre y creativa al margen o por encima de una inteligencia dotada de fines

Para Bergson, lo preponderante en la realidad, lo que más radicalmente la constituye, no es la inteligencia sino el *élan vital*. Este impulso vital no es de carácter *intelectual*, sino *intuitivo*. La oposición que el francés establece entre inteligencia e intuición no es exactamente simétrica, pues la inteligencia se ubica comparativamente por debajo de la intuición; cuenta con un carácter radicalmente instrumental; se reduce a la esfera práctica. De esta manera, la inteligencia no está radicalmente orientada a sí misma como fin, tal como pensaba Aristóteles, sino a la

voluntad que la manda, y a la materia como objeto suyo de transformación⁴. La invención y creatividad es, pues, de carácter *intuitivo* y pertenece principalmente a la voluntad, que es la que crea y posee dinamismo; la inteligencia, en cambio, en cuanto tal, contempla y, por lo mismo, fija; en sí misma es estática. En este sentido, la contemplación no es concebida por Bergson de modo *escolástico*, es decir, como ocio (*otium*; *sjolé*), el cual se traduce en una especulación desinteresada que se demora extáticamente en la contemplación de un ser por sí mismo infinito, fin vital incomprensible. Por el contrario, Bergson la ve de forma utilitaria, como una herramienta que sirve para resolver necesidades; tiene como objetivo directo los medios para conseguir un fin; no el fin en sí mismo. En este sentido, como ejercicio propio de la inteligencia, más que de **contemplación**, en el caso de Bergson habría que hablar de una suerte de **observación**. En efecto, quien observa es aquel capaz de descubrir, en el panorama al que su actividad se aplica, los detalles necesarios que se requieren, o bien para resolver algún problema inherente al campo de observación, o bien para mejorar el funcionamiento del mismo.

Desde luego, en un esbozo tal se revela una concepción racionalista, instrumentalista, pragmatista de la inteligencia, a partir de la cual no hay más que un paso para hacer apología del irracionalismo. Es evidente que tal concepción de una inteligencia tan empobrecida, no alcanza a la filosofía de Tomás de Aquino. Con todo, en lo que respecta al pensamiento de Bergson, lo más interesante de su posición no es la orientación que de él pueda sacarse para justificar fácilmente una crítica al intelectualismo. De otro modo, lo medular y significativo de este autor es, hasta donde alcanzo a ver, lo que él señala acerca de la intuición, que es el núcleo central de su propuesta.

Al leer lo que escribe Bergson acerca de la intuición, se nota más una preocupación por acentuar el carácter simpatético de la intuición que su ceguera. En varios pasajes de sus obras, él postula que la intuición es *simpatía* o contacto con la vida en su radicalidad⁵; contacto del que resulta una compenetración recíproca entre

⁴ Cfr. Leonardo Polo, “Conversaciones sobre Bergson acerca del tiempo humano y otros temas”, *Studia poliana*, 12, 2010: 184.

⁵ Cfr. Henri Bergson, “L’Intuition Philosophique”, conferencia pronunciada en el Congreso de Filosofía de Boulogne, el 10 de abril de 1911, publicada en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, nov. 1911: 809-827, y reimpresa más tarde como cap. IV de *La Pensée et Le Mouvant* (1934); ed. castellana: “La intuición filosófica”, en id., *Obras escogidas* (trad. y prólogo de José Antonio Miguez), México DF, Aguilar, 1959: 1028-1048; aquí 1032-1033; H.

la mente que intuye y la vida intuita, de tal modo que por esa vía se llega al interior de la materia, la vida y la realidad, hasta hacer que uno y otro término coincidan⁶. En ello consiste precisamente, en palabras del francés, “entrar en lo que se hace, seguir lo que se mueve, adoptar el devenir que es la vida de las cosas”⁷. De este modo, si bien la razón intuitiva apremia al borde del inconsciente psicológico y una especie de experiencia *quasi* mística de la realidad⁸, el irracionalismo de Bergson, como dice Maritain, si bien inevitable, es involuntario y secundario⁹.

Más que carencia o imperfección, tal como indica la noción de ceguera, la intuición bergsoniana es la plenitud o perfección del instinto o impulso vital¹⁰. Ahora bien, la intuición no es algo que se dé automática o naturalmente; es un estado pleno de la conciencia difícil de lograr, que consiste precisamente en que la facultad de *ver* se vuelva “una misma cosa con el acto de **querer**. Esfuerzo doloroso, que podemos realizar bruscamente violentando la naturaleza, pero no sostener más allá de algunos instantes”¹¹. Ciertamente, esta voluntad no es cualquier voluntad individual, superficialmente determinada, sino una voluntad común y radical a todas las cosas: “el puro querer, la corriente que atraviesa esta materia comunicándole vida [...], cosa que apenas sentimos, que todo lo más rozamos al pasar”¹².

Por lo demás, ese querer puro, que es el impulso vital en su instancia plena, no sólo incrementa la vida, sino que lo hace de forma creativa e inventiva; y como tal, de manera novedosa, imprevisible. En este sentido, para Bergson el querer, en su forma más pura o metafísica, no tiene una finalidad dada de antemano –como si la

Bergson, “Introduction à la Métaphysique”, ensayo publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1903, y reimpresso más tarde como cap. VI de *La Pensée et Le Mouvant*; ed. castellana: “Introducción a la metafísica”, en id., *Obras escogidas*, ed. cit., 1076-1116; aquí 1076 nota 1, 1079, 1080, 1099-1100, 1103-1105, 1107 nota 7, 1108 y 1115.

⁶ Cfr. “L’Intuition Philosophique”, ed. cit., 1043.

⁷ Ibid., 1045; cfr. H. Bergson, *L’Evolution Créatrice* (1908); ed. castellana: *La evolución creadora*, en id., *Obras escogidas*, ed. cit., 433-755; aquí 643.

⁸ Cfr. prólogo de J.A. Miguez a H. Bergson, *Obras escogidas*, ed. cit., 23-24 y 29.

⁹ Cfr. J. Maritain, *De Bergson a Thomas d’Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale* (1944); ed. castellana: *De Bergson a Santo Tomás de Aquino. Ensayos de Metafísica y moral* (trad. de Gilberto Moteau de Buedo), Buenos Aires, Club de Lectores, 1983, 23-25.

¹⁰ Cfr. H. Bergson, *L’Evolution Créatrice*, ed. cit., 581, 583-584, 591-592, 668-669.

¹¹ Ibid., 643.

¹² Ibid.; cfr. ibid., 644; L. Polo, art. cit., 184.

posesión de una finalidad o dirección correspondiente al movimiento del deseo, mata la novedad que le es propia a su ser en cada paso de su despliegue¹³.

Como conclusión de este esbozo de la primacía metafísica abogada por Bergson de la voluntad respecto de la inteligencia, me gustaría transcribir aquí unas palabras de Maritain, a modo de opinión cualificada cara a emprender el análisis del pensamiento de Tomás de Aquino en torno a las cuestiones vistas:

“estoy persuadido que, si bien la conceptualización bergsoniana debe ser criticada, no obstante, expresa, aunque de manera deficiente, aprehensiones que son profundamente verdaderas, acerca de aquello que en el intelecto es más auténticamente intelectual y es de mayor valor que el raciocinio. (...) El valor de aquello que Bergson opone a la inteligencia, deriva de la inteligencia”¹⁴.

En efecto, quiérase o no, el modo de pensar expuesto no deja de afectarnos al momento de interpretar el pensamiento de un autor medieval. Con todo, no pretendo aquí sostener que nos afecte necesariamente para mal. Por el contrario, pienso que puede ayudarnos a considerar con mayor riqueza el pensamiento medieval. Es más, me parece que realmente no existe otra manera de leer hoy en día con provecho la filosofía de la Edad Media. En lo que sigue intentaré justificar este aserto a la hora de investigar el pensamiento de Tomás de Aquino.

2. La índole necesariamente intelectual del ser libre y voluntario en Tomás de Aquino

a. La libertad en la relación inteligencia – fin

En primer lugar, consideremos el pensamiento de Tomás de Aquino acerca de la relación entre inteligencia y fin, y la aparejada presencia o ausencia de la libertad en esa relación. Tomás afirma sin ambages que un ser es libre fundamentalmente por poseer no cualquier tipo de juicio, sino precisamente uno de carácter racional¹⁵.

¹³ Cfr. H. Bergson, *L'Evolution Créatrice*, ed. cit., 630-631, 638 y 644.

¹⁴ J. Maritain, ob. cit., 26-27.

¹⁵ Cfr. *S.th.*, I, q.83, a.1; *ibid.*, I-II, q.13, a.6. En las citas de las obras de Tomás de Aquino, se sigue la ed. leon.

En síntesis, la libertad es fundamentalmente intelectual, en primer lugar, por estar ligada a esa **oposición** que inhiere al ser racional, según la cual este ser se encuentra indeterminado a uno u otro de los opuestos que se le brindan como alternativa. *Ratio ad opposita*. Con todo, este aspecto, básico, es insuficiente para entender acabadamente la índole intelectual del ser libre. En efecto, la *ratio* o significación de esta indeterminación o apertura consiste en la posibilidad pasiva de optar, sin tener en cuenta todavía lo optado en sí mismo; a saber, el fin. En otras palabras, en este caso habría libertad por haber razón, pero no todavía por haber elección del fin. O más bien, en este caso el fin resultaría necesariamente elegido. Por ejemplo, el hombre necesariamente quiere la felicidad; no elige no quererla; aunque elija el camino para conseguirla. En contraste, desde un punto de vista activo, el fin no se elige necesariamente: el hombre puede elegir querer o no querer ser feliz, en la medida en que se representa de modo activo ese fin como algo a elegir.

Por eso, para Tomás de Aquino, la libertad es acabada o perfectamente intelectual en cuanto trasciende la mencionada oposición racional, y el fin, entonces, comparece para ella. Ahora bien, para que sea posible dicha presentación, debe haber inteligencia del fin: “la voluntad según que quiere algo de forma natural, más responde al intelecto de los principios naturales que a la razón, que se encuentra abierta a los opuestos. Por eso, según esto, [la voluntad] es más potestad intelectual que racional” (*S.th.*, I, q.82, a.1). Al intelectualizarse, por encima de su estado germinal de racionalización, la libertad se hace más natural, esto es, mejor imitadora de la naturaleza. *Natura ad unum*: la voluntad más perfecta es la que imita en su obrar el obrar de la naturaleza, la cual obra por un fin único. De modo semejante, el intelecto de los primeros principios es más importante en Tomás de Aquino que la razón, porque es más simple y agudo. Tal vez no estén tan lejos, en este sentido, la posición de Tomás y la de Bergson: el intelecto tomístico, constitutivamente fiel a la naturaleza, y la intuición bergsoniana, constitutivamente fiel al impulso vital. Sea como fuere, para Tomás de Aquino el hombre que obra libremente por su intelecto, y no meramente por su razón, se adhiere al fin, no ya de modo necesario y pasivo sino libre y activamente. En eso radica, precisamente, la diferencia entre intelecto y naturaleza. En este sentido y sólo en este, la libertad aparece de forma plena como *dominium*. El hombre entonces juzga de manera reflexiva, y con ello ocurre la

posesión de su propio juicio, de todos sus actos en general, y en último término de sí mismo, esto es, de su propio ser¹⁶.

Es en el ejercicio de la reflexividad que el hombre revela querer querer la felicidad, es decir, querer el fin en sí mismo. En ese caso, su adhesión al fin no es ya algo necesario, como en el caso de la libertad en estado imperfecto, sino que, al trascender la oposición, aunque nunca deje de existir más que *una única* alternativa a elegir, sin embargo, esa única alternativa no resulta necesariamente elegida: el dominio de sí establece la posibilidad de elegirla o no. Según Tomás, esta posibilidad de no querer el fin en sí mismo, se traduce en la capacidad que el hombre tiene de representarse fines equivocados como fin último de su vida. Así, el hombre libremente podría rechazar la contemplación como fin último de su vida, y en su lugar optar por la vida de placer, honores o riqueza.

b. ¿Es necesario siempre y en todos los casos entender para querer?

Una vez atendida la postura de Tomás de que a mayor conocimiento intelectual, mayor libertad, a causa de la profundidad y naturalidad con que dicho conocimiento es capaz de dotar al apetito, a la vista de la posición de Bergson, todavía es preciso determinar si, para el Aquinate, en su obrar la voluntad pudiera omitir en algún momento su natural recurrencia a la inteligencia. Dicho de otro modo, la cuestión es si la actividad intelectual es siempre y en todos los casos anterior por naturaleza a la

¹⁶ Cfr. *Q. de ver.*, q.24, a.2. Que el intelecto o razón sea la causa radical de la libertad, es algo constantemente afirmado por el Aquinate: “Iudicium, non denotat causam materialem, quasi voluntas sit id de quo est iudicium, sed originem libertatis” (*In II Sent.*, d. 24, q. 1, a 3, ad 5); “In solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur” (*In II Sent.*, d. 25, q. 1, a 1); “Omne illud quod habet intellectum et rationem, agit libero arbitrio, in quantum scilicet arbitrium eius, quo agit, consequitur apprehensionem intellectus vel rationis” (*Q. de malo*, q.16, a.5); “Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium” (*S.th.*, I, q.59, a.3); “Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio” (*S.th.*, I-II, q.17, a.1, ad 2). Por lo demás, este punto parece haber sido olvidado en buena medida por algunos neotomistas, entre los que destaca Cornelio Fabro, quien por momentos parece hacer girar la libertad humana de modo unilateral alrededor de la voluntad, como si de una propiedad exclusiva suya se tratase. A la hora de observar este punto en este gran intérprete de Tomás, no debe pasarse por alto la seducción que el pensamiento de Kierkegaard ejerció sobre él. Es útil al respecto consultar el trabajo de María José Binetti, *El Itinerario de la Libertad. Un estudio basado en el Diario de Soeren Kierkegaard según la interpretación de Cornelio Fabro*, Buenos Aires, CIAFIC Ediciones, 2003, 146-156.

actividad de la voluntad, la cual derivaría su riqueza, esto es, la riqueza de su querer, invención y creatividad, de las significaciones de las cosas obtenidas intelectualmente. Al respecto, en primer lugar conviene saber que el medieval establece una conexión necesaria entre la concepción y volición particulares del fin último y los razonamientos y voliciones particulares sobre los medios:

“no es menester que alguien piense siempre acerca del último fin, cada vez que apetece u obra algo, sino que la virtud de la primera intención, que es respecto del último fin, permanece en cada apetito de una cosa cualquiera, incluso si no se piensa actualmente del último fin. Así como no se precisa que quien recorre un camino, piense en cada paso sobre su final” (*S.th.*, I-II, q.1, a.6).

Así, pues, Tomás establece una conexión necesaria entre el apetito o deseo de la bondad misma, y el apetito de tal o cual cosa determinada. Este último apetito depende del primero, el cual tiene por objeto la misma *ratio appetibilitatis* (la razón misma de “apetecibilidad”). El orden establecido entre estos apetitos es tal a causa de que el deseo de la *ratio appetibilitatis* es el modo racional en que se realiza la tendencia de la naturaleza hacia su único fin. Este deseo es principal respecto del apetito de elección, que se encuentra mediado por la relación de la razón a los opuestos. Ahora bien, tanto en uno como en otro apetito hay conocimiento. No sólo hay conocimiento en la instancia apetitiva de la *ratio*, sino también en la instancia primordial de la tendencia originaria al fin, cuyo deseo surge precisamente de un conocimiento primordial (no, pues, propio de la *ratio*, sino del *intellectus*):

“en cualquier apetecible pueden considerarse dos cosas, a saber, la misma realidad que se apetece y la razón de ‘apetecibilidad’, como el deleite o la utilidad o algo similar.

Por tanto, el apetito natural tiende a la misma realidad apetecible sin aprehensión alguna de la razón de ‘apetecibilidad’ [...]. Ahora bien, el apetito superior, que es la voluntad, tiende directamente a la misma razón de «apetecibilidad» de modo absoluto, así como la voluntad apetece primero y principalmente la misma bondad o la utilidad o algo semejante; en cambio, apetece esta cosa o aquella de manera secundaria, en cuanto es partícipe de la predicha razón: y esto ocurre ya que la naturaleza racional está dotada de tanta capacidad que no le bastaría la inclinación a una cosa determinada, sino que tiene necesidad de muchas y diversas cosas. Por eso, su inclinación consiste en algo común que se encuentra en muchas cosas; y así, por la

aprehensión de aquello común, tiende a la realidad apetecible en la que reconoce que existe tal razón de apetecer” (*Q. de ver.*, q.25, a.1).

Desde luego, esta concepción de inclinación o apetito racional depende, ciertamente, de una manera de entender también el conocimiento. En efecto, la razón de ‘apetecibilidad’, que viene presentada como una realidad en sí misma un tanto indeterminada, es objeto formal de la inteligencia: “objeto del intelecto es la misma razón del bien apetecible; ahora bien, el bien apetecible, cuya razón está en el intelecto, es objeto de la voluntad [...]. Y por eso el objeto del intelecto es más alto que el objeto de la voluntad” (*S.th.*, I, q.82, a.3). Así, una vez que el intelecto aprehende la razón de bondad, la presenta a la voluntad¹⁷.

Llegados a este punto, es preciso observar que lo que de verdad está en juego cara a una postura como la de Bergson, es comprender que en Tomás de Aquino este conocimiento de lo universal –de la *ratio* o naturaleza de una cosa–, con todos los rasgos que le son propios, no va reñido –en lo realmente importante– con la intuición bergsoniana en tanto en cuanto esta misma pretende rescatar lo más puro y enérgico de la realidad. *Grosso modo*, Bergson estaría dispuesto a pensar que lo que acaba de decir Tomás de Aquino es propio del funcionamiento de la ciencia. Por su parte, Tomás de Aquino contestaría que él no habla en este caso de forma meramente lógica, sino metafísica. Es decir, aclararía que existe un conocimiento de lo universal que pertenece a la *scientia de rebus*, no a la mera lógica, en razón de que ese universal es un universal *in re* –*actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente* (*S.th.*, I, q.82, a.3)–; universal cuya aprehensión, por lo demás, es imprescindible para que haya voluntad. Pues si no se conoce la *ratio* de las cosas, la voluntad realmente no puede moverse. Tal conocimiento, que busca lo universal en lo singular, es ciertamente el conocimiento metafísico, esto es, la ciencia de lo común real.

c. ¿Y qué es más noble: entender o querer?

Una vez que Tomás deja asentada la anterioridad natural de la inteligencia respecto de la voluntad, es digno de notar que él también considera necesario registrar cierta forma de superioridad de la voluntad respecto de la inteligencia. En *Q. de ver.*, q.22, a.11 (cfr. *S.th.*, I, q.82, a.3), donde expresamente se pregunta cuál de las dos potencias es más alta que la otra: si la voluntad más alta que la

¹⁷ Cfr. *Q. de ver.*, q.25, a.1.

inteligencia o a la inversa, Tomás afirma que, “hablando de modo esencial y absoluto, es más perfecto tener en sí la nobleza de otra cosa que unirse a una realidad noble que existe fuera de sí. Por eso, [...] si se consideraran de modo absoluto [...], el intelecto es esencialmente más eminente que la voluntad”. Con todo, a continuación el Aquinate señala que hay una forma (y sólo una) de considerar la voluntad como superior a la inteligencia, a saber, por razón de que, en el caso de las realidades más elevadas –las divinas–, es más eminente unirse a la realidad que tener en sí su nobleza, pues, en este caso, “la nobleza de aquella realidad se posee de modo muy inferior al que aquella realidad tenga en sí misma”. En efecto, la voluntad realmente puede llegar a querer o amar y poseer a Dios tal como es en sí mismo; en cambio la inteligencia no puede alcanzar a conocerlo de esa manera. Es decir, en este caso, si ama su objeto, la voluntad lo alcanza; en cambio, por más que la inteligencia intente conocer a Dios como objeto suyo, sólo puede alcanzar una semejanza de él. Por consiguiente, tenemos al menos un caso según el cual, para Tomás de Aquino, “querer es más eminente que entender”, en la medida en que “querer y amar a Dios [es más eminente] que conocerlo, ya que la misma bondad divina es más perfecta en Dios mismo, en cuanto deseada por la voluntad que el hecho de que sea participada en nosotros en cuanto conocida por el intelecto” (*Q. de ver.*, q.22, a.11).

La pregunta que inmediatamente surge de esta exposición, y con la cual se completa la secuencia argumentativa, es si, aun teniendo en cuenta de que en ese caso el querer vaya más allá que el entender, puede llegar a decirse entonces que ese querer no tenga origen en el entender, esto es, que sea ciego, tal como le gustaría apuntar a Bergson al respecto. Para Tomás, aun cuando en ese caso puntual el acto de entender sea más manifiestamente pobre que el acto de amar, siempre y en todos los casos lo querido ha de haber sido de algún modo entendido previamente. Que la voluntad llegue más allá que la inteligencia, no debe inducirnos al engaño de pensar que en ese caso sea ciega, puesto que lo que ha motivado a ir más allá es la misma inteligencia, la cual, al captar las semejanzas divinas, ha invitado a la voluntad a lanzarse más allá, hasta la realidad divina misma. En este sentido, cuando Tomás señala que la inteligencia mueve a la voluntad a modo de fin¹⁸, hay que entender que la mueve no como ‘término’, es decir, como algo en lo que la voluntad se detiene, sino precisamente a modo de un ‘fin’ que la voluntad puede atravesar o traspasar hacia el infinito. En efecto, si la inteligencia sólo puede presentar similitudes del bien supremo, y la voluntad alcanza a tocar la realidad misma divina, quiere decir

¹⁸ Cfr. *S.th.*, I, q.82, a.4.

que las similitudes pueden ser traspasadas o superadas por la voluntad, que llega hasta el bien supremo en sí.

Por tanto, incluso en el caso en el que la acción de la voluntad pareciera independizarse de la inteligencia, la inteligencia siempre está fundando la voluntad. Es más, la no-independencia de la voluntad respecto de la inteligencia se revierte incluso en el natural servicio que la voluntad presta a la inteligencia. En efecto, una vez que la voluntad ha conseguido llegar efectivamente más allá, acaece precisamente el progreso o avance de la inteligencia, hacia una intelección más precisa, bien que más laboriosa, de las *rationes divinae rei*. A esto se refiere Santo Tomás cuando dice que la voluntad mueve todas las otras potencias a modo de causa agente¹⁹.

Por lo demás, nótese de que el hecho de que nada que no haya pasado por la inteligencia pueda ser transferido a la voluntad, nos lleva a plantear de nuevo la cuestión de la relación entre inteligencia y fin. Que Tomás sostenga que la *ratio rei* entendida se encuentra en el que entiende, ¿equivale, pues, a sostener que, en su acto de entender, el intelecto comprende o agota la medida inteligible de esa esencia o *ratio*? En caso de responder afirmativamente a este interrogante, el conocimiento sería considerado desde un punto de vista transitivo –exterior, diría Bergson–, y el fin debería ser tomado como límite (*péras*). Esa es la lógica con la que procede Bergson cuando considera la inteligencia. En cambio, en caso de negar que el Aquinate sostenga aquello, como corresponde en justicia hacerlo, el conocimiento, aun el conocimiento de las cosas inferiores en nobleza a la mente humana, se consideraría desde el punto de vista de la inmanencia –verdaderamente interior–, entendiendo el fin como algo infinito (*télos*).

A diferencia de Bergson, que plantea que la voluntad tiene fines propios al margen de la inteligencia, Tomás postula que todos los fines de la voluntad –hasta los más radicales y metafísicos– son propiamente intelectuales; los fines *concebidos* por la inteligencia son los más altos que cabe adquirir a la mente humana. Y aun cuando la *posesión racional* respecto de lo más alto sea inferior a la *unión volitiva*, sin embargo, Tomás claramente sostiene que la posesión racional es la actividad mental y humana más perfecta. A alguno ciertamente podría parecer que Tomás de Aquino fuera en este caso idealista. En efecto, como se ha visto, él afirma sin ambages que, consideradas las cosas en absoluto, es más noble relacionarse con la

¹⁹ Cfr. *ibid*.

realidad en tanto que entendida, esto es, *in intelligente*, que hacerlo con la realidad en sí misma. Sin embargo, en su caso, esto no significa idealismo en absoluto. En efecto, la cosa *ut intellecta*, para él es la cosa en lo que, estricta y únicamente, tiene de valía última, necesaria y eterna. Se trata, pues, de la presentación o manifestación de la realidad en su estado más actual o perfecto, a saber, la actualización de la *ratio rei*, esto es, del corazón o núcleo significativo de la realidad, en tanto en cuanto prescinde de las particularidades contingentes. Esto no es idealismo, sino postulación de la realidad del conocimiento metafísico. A diferencia de Bergson, que pretende que el conocimiento sirva a la voluntad, Tomás pretende lo contrario: que la voluntad o unión con la realidad sirva en todo caso a la más genuina de las acciones humanas, que es la posesión intelectual –la posesión dinámica del misterio de las *rationes rerum*. Por lo demás, esta posesión intelectual más que asimilación de lo conocido en el cognoscente, en el caso de las realidades más altas que la mente, consiste en lo inverso: la asimilación del cognoscente en lo conocido. Si lo conocido es un fin infinito, el cognoscente puede ir adentrándose cada vez mejor en lo que conoce, a medida que lo va conociendo más. Y en el caso de las realidades inferiores a la mente, más que en un acto de absorción, la posesión intelectual consiste en un acto de llevar las cosas de la potencia al acto, de tal modo de disponerlas a la revelación de su carácter metafísico, esto es, su núcleo significativo universal y necesario, al margen de las particularidades contingentes.

En consecuencia, para Tomás, sin conocimiento no hay plena unión, ni con las realidades superiores, ni con las realidades inferiores. Pues sin conocimiento no hay plena compenetración y consiguiente actualización –de carácter inmanente, no transitivo– de la realidad inferior en la superior: conocido en el cognoscente, en el caso de las realidades inferiores, y cognoscente en lo conocido, en el caso de las realidades divinas. Pero este conocimiento que posibilita la unión plena no es cualquier tipo de conocimiento, sino un conocimiento que deja de lado las particularidades contingentes a fin de abrazar la realidad en su núcleo más significativo y pleno.

A modo de conclusión, vale la pena observar que si, **absolutamente considerado**, la inteligencia tiene por objeto lo más simple, abstracto y común, teniendo la voluntad por objeto algo en cierta manera particular, resulta que, **de manera condicionada**, en lo que se refiere a las realidades supremas, la cuestión se invierte: pues al ir más allá, la voluntad alcanza el bien universal, simple, etc., debiendo la inteligencia contentarse con semejanzas particulares del bien universal.

De esta forma, la voluntad termina moviendo a la inteligencia, la cual, respecto de las realidades supremas, se comporta más como *ratio* que como *intellectus*²⁰.

²⁰ Cfr. *S.th.*, I, q.82, a.4. El intelecto entiende que la voluntad quiere, aunque no entiende plenamente *lo que* la voluntad quiere.

Imaginação e abstração em Tomás de Aquino

Anselmo Tadeu Ferreira
Universidade Federal de Uberlândia

“You ever seen a ghost? No?
But you have heard of them”
Bob Dylan, “Spirit on the water”,
Modern Times, 2006

O ponto de partida para este trabalho é uma afirmação de Etienne Gilson¹, no capítulo 4 de seu livro sobre Tomás de Aquino (*Le Thomisme*) segundo o qual, ao descrever o processo de abstração “não se pode tentar ver isso (o processo de abstração) como a descrição de um mecanismo psicofisiológico, procurando fazer uma representação concreta do processo; o que Tomás descreve são as condições requeridas para se realizar tal operação se ela vier a se realizar”.

O mecanismo psicofisiológico, ao qual se refere Gilson é, até hoje pelo menos, desconhecido para nós. Desvendá-lo seria nada mais nada menos do que descobrir como se formula o pensamento, seria desvendar a própria natureza do pensamento, ambição antiga da filosofia.

Tomás de Aquino acredita que o pensamento tem uma natureza espiritual, não material e nisso ele se filia a uma longa tradição que tem em Platão um de seus próceres e que não deixa de ser compatível com a sua interpretação de Aristóteles.

O processo de abstração, tal como Tomás o apresenta na questão 84 da Primeira

¹ Etienne Gilson, *Le thomisme : introduction à la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1989, p. 277: “Ora, não há aqui um mecanismo psicofisiológico para se colocar sob a descrição de intelecção tal como nos propõe; estamos em outra ordem, a ordem inteligível e a solução do problema do conhecimento que aqui define São Tomás consiste antes de tudo em descrever as condições requeridas para que se possa realizar uma operação da qual não sabemos se ela se realiza. É o que só se pode compreender reenviando aos dados mesmos do problema posto”. Nossa tradução.

Parte da *Suma de Teologia*, é o processo por meio do qual podemos conhecer o que é na matéria sem considerar a matéria, isto é, conhecer os entes do mundo material abstraindo das suas condições materiais individuantes. Confiando em Aristóteles, segundo o qual o que conhecemos, em nossa atividade intelectual, são as coisas materiais realmente existentes fora da alma e confiando também que o conhecimento intelectual que possuímos destas coisas não é material, como pensavam os filósofos naturalistas; o processo de abstração teria que comportar uma fase em que o que é material torna-se imaterial. Há um espaço entre o que é material em ato e o inteligível em ato que precisa ser preenchido. Tal é o papel fundamental exercido pelos fantasmas (*phantasmata*) no processo de abstração.

Ainda que desnecessário, relembremos brevemente o que é o processo de abstração. Tudo começa com o objeto sensível no mundo externo, que provoca um movimento no meio circundante entre ele mesmo e o olho (considerando para efeito de exemplo, um objeto captado pela visão). A ação combinada do movimento e do órgão sensorial (a visão) resulata na visão propriamente dita. Quando o objeto está ausente de nossa visão, uma representação sensível permanece na imaginação, tal é o *phantasma*. O intelecto é capaz de entrar em contato com este fantasma e torná-lo inteligível; tal como a cor do objeto não é visível a menos que a luz incida sobre ele, assim o fantasma também só se torna inteligível graças a ação do intelecto sobre ele. Segundo Henry Carr², a quem também devemos esse breve resumo,

“o intelecto tanto torna o fantasma capaz de ser entendido, de ser conhecido como também o entende, o conhece. Esses dois poderes do intelecto são chamados de Intelecto Agente e Intelecto Possível (*Intellectus Agens e Intellectus Possibilis*)”.

Todo objeto sensível é determinado em ato e inteligível em potência; o intelecto humano, ao contrário, é inteligível em ato mas determinado em potência. É preciso então que o sensível comunique sua determinação ao intelecto. É por isso que, de acordo com a interpretação que Etienne Gilson faz de Tomás de Aquino, o intelecto agente e o intelecto possível devem encontrar-se na mesma substância, isto é, como

² Henry Carr, “The function of the phantasm in St. Thomas Aquinas”, in: *Philosophical essays presented to John Watson*, Kingston, Queen's University, 1922: 179-203. Disponível na Internet em: <http://archive.org/stream/essayspresented00unknuoft#page/n9/mode/2up>, consultado em 30/06/2013.

potências de uma mesma alma racional, uma vez que o intelecto agente torna os fantasmas inteligíveis e essa determinação é recebida no intelecto possível. Dito de outro modo, a alma torna os fantasmas inteligíveis e por isso é intelecto agente, e em seguida recebe essa determinação em si, e por isso é intelecto possível. Um sinal de que assim deve ocorrer o processo é que toda lesão do sentido, da imaginação ou da memória suprime os fantasmas e consequentemente o conhecimento inteligível correspondente.

O papel dos fantasmas é, então, o de ser o material a partir do qual o intelecto agente deve trabalhar para abstrair, isto é, produzir as espécies inteligíveis. Os fantasmas, segundo Tomás de Aquino³, são uma semelhança dos indivíduos, e existem no órgão corporal, mas não tem o mesmo modo de existência do intelecto humano, não podendo, por isso, imprimir-se por si mesmos no intelecto possível. A diferença entre o fantasma e a espécie inteligível, sendo ambos imateriais, é que o fantasma é ainda individual e por isso serve como matéria para as concepções gerais.

Devemos ressaltar que, ao tratar desse problema na *Suma de Teologia*, Tomás se vale do conhecimento científico disponível em sua época, em que o corpus aristotélico acabava de ser assimilado pela universidade. Ele utiliza-se da tradição filosófica em suas reflexões e opta quase sempre pela posição de Aristóteles que se apresentava, então, como a vanguarda do conhecimento científico.

Procuraremos elencar, em nossa comunicação, as ocorrências dos termos “fantasma” (*phantasma*), “imaginação” (*imaginatio*) e seus correlatos, especialmente no comentário ao *De Anima* aristotélico e na *Suma de Teologia*, além de algumas ocorrências nas *Questões Disputadas De Veritate*. Trata-se de uma primeira versão de um trabalho no qual pretendemos fazer uma análise exaustiva das ocorrências destes termos em toda a obra tomista.

No *Comentário ao De Anima*, Tomás de Aquino identifica o erro do filósofos naturalistas antigos na falta de percepção da distinção entre o modo de ser e o modo de ser percebido ou recebido no sentido, na imaginação e no intelecto. A imaginação, sendo uma faculdade intermediária entre o sentido e o intelecto, possui afinidade com o intelecto, embora retire seu material da operação dos sentidos sobre os sensíveis. Para melhor caracterizar a imaginação, ele recorre a uma comparação com os animais irracionais, que também possuem imaginação, mas como carecem

³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 6.

de intelecto, essa não permanece neles e não são capazes de abstrair a partir delas; por outro lado, fica claro que a imaginação apenas conhece o singular e seus acidentes. A semelhança com as coisas, que os fantasmas representam tem um modo de ser imaterial, como o intelecto, mas individual, como os sensíveis.

Essa teoria é posta a serviço da reflexão sobre o conhecimento humano, objeto das questões 84 a 89 da Parte I da *Suma de Teologia*, onde a imaginação é descrita como uma espécie de “tesouro das formas recebidas dos sentidos”⁴, daí ser requerida para a operação do intelecto agente.

Ainda que Tomás se utilize explicitamente do conhecimento científico mais avançado disponível em sua época para tratar do tema da origem e natureza do conhecimento humano sobre o mundo, deve-se ressaltar o papel exercido em sua reflexão pela concepção de alma oriunda da doutrina cristã. Tomás acredita que, embora não seja uma substância completa e precise estar unida ao corpo a fim de conhecer o sensível material que está abaixo dela, a alma é a forma do corpo, destinada a subsistir sem ele, já que é de uma natureza diferente da dele.

Neste trabalho pretendemos apenas explorar com alguma profundidade as utilizações daqueles termos por Tomás nas obras citadas para entender a sua resposta à questão suscitada.

Ocorrências do termo *phantasma* na obra de Tomás

Uma pesquisa no Index Thomisticum⁵, este admirável instrumento que nos foi legado pelo padre Busa, nos mostra que, considerando o conjunto da obra de Tomás de Aquino, há 577 ocorrências do termo *phantasma* em suas diversas declinações. Basicamente o fantasma é definido como uma semelhança das coisas sensíveis e serve como material para o conhecimento que o intelecto tem das coisas inferiores a ele.

Assim, na questão 84 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*⁶, Tomás afirma que o intelecto agente torna os fantasmas, recebidos do sentido, em inteligíveis em ato,

⁴ Idem, q. 78, a. 4.

⁵ Atualmente disponível na internet (sob a direção de Eduardo Bernot e Enrique Alarcón) em: www.corpusthomicum.org (acesso em 24 de Junho de 2013).

⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 6.

por abstração. Neste sentido, e somente neste, pode-se dizer que a operação intelectual é causada pelo sentido. De fato, Tomás considera, como é a norma na tradição cristã, que o ser humano é um composto de corpo e alma e a alma, sendo mais nobre do que o corpo não pode ser afetada por ele ou depender dele para sua operação. No entanto, seguindo Aristóteles, que expõe esta doutrina no livro III do *De Anima*, Tomás afirma que “as espécies não são inteligíveis em ato, a não ser que sejam abstraídas a partir dos fantasmas”⁷.

Nas *Questões Disputadas De Veritate*, a doutrina também aparece com o sentido que Tomás pretende ser o de Aristóteles. Na questão 2, artigo 6, lemos: “o que o intelecto conhece não é o fantasma, mas a coisa sensível a partir da qual o fantasma é produzido”; na questão 5, artigo 10: “o fantasma está para o intelecto assim como a cor está para a visão”, comparação que também se acha no comentário ao *De Anima* e em várias passagens em que Tomás procura dar um descrição do que vem a ser o fantasma⁸.

Para burlar o impedimento de ser algo corpóreo agindo sobre a alma (ou intelecto) incorpóreo, Tomás aplica o princípio segundo o qual algo que é recebido em outro algo deve ser recebido a modo do recipiente e então, para ser recebido no intelecto, é preciso que o fantasma não seja material, mas uma semelhança da coisa material e que se acha em um órgão corporal, tal como lemos na comentário ao *De Anima*: “os fantasmas são semelhanças dos sensíveis”⁹.

Esse fato explica a necessidade de a alma estar unida ao corpo, o que é para seu bem. De fato, o objeto próprio do conhecimento intelectual é a quidade, isto é, a natureza das coisas que, no mundo em que vivemos, se apresentam individualizadas encerradas na matéria. É o corpo, por meio dos órgãos dos sentidos que trava o primeiro contato com as coisas. O fantasma é como se fosse uma coisa do mundo natural, com todas as suas determinações particulares menos a matéria, isto é, uma imagem ou semelhança da coisa, mas convenientemente imaterial a fim de poder receber a iluminação do intelecto agente e, por meio dessa operação, revelar a quidade, a forma.

⁷ Tomás de Aquino, *Sententia De Anima*, Lib. 3, L. 10.

⁸ Por exemplo: *De Veritate*, q. 2, a. 6, e q. 10, a. 9; *Sententia De Anima*, liber 1, l. 2.

⁹ *Sententia De Anima*, liber 3, l. 13 e *Suma de Teologia*, I, questão 76, artigo 1.

Um interessante problema que tem origem nessa concepção de abstração, que se vale dos fantasmas como intermediários entre as próprias coisas e as espécies inteligíveis, vale dizer os conceitos, é o de saber exatamente como o intelecto conhece os indivíduos e, um problema conexo a esse é saber qual a necessidade do intelecto em voltar-se aos fantasmas mesmo depois de já ter formado as espécies inteligíveis. Segundo Carr¹⁰, a resposta de Tomás a estas questões é um tanto insatisfatória, mas o que falta em Tomás de Aquino é algo que falta no próprio texto aristotélico, talvez seja mesmo um problema insolúvel, conclui Carr¹¹.

A doutrina aristotélica, seguida por Tomás, estabelece que o intelecto conhece apenas os universais enquanto os sentidos conhecem os indivíduos, isto é, mesmo quando estamos em face de um indivíduo, uma coisa individual, o que percebemos, primeiramente, é o universal concretizado em tal matéria sob tais circunstâncias. A presença do fantasma neste mecanismo e a necessidade de voltar-se para eles tanto a fim de formar as concepções universais como para torná-las em ato posteriormente atesta o trabalho do intelecto agente e do intelecto possível no indivíduo. Como diz Gilson¹², “é para dar conta do conhecimento humano que é necessário assumir a existência de uma potência intelectual ativa... não haveria inteligível propriamente dito em um universo onde somente houvesse intelectos passivos”. Por esta razão esta questão esteve no centro do debate sobre a unidade do intelecto e sobre o intelecto separado, doutrina sustentada por alguns pensadores que se baseavam numa leitura alternativa de Aristóteles, segundo a qual os fantasmas não permanecem no intelecto, mas existem separados dos intelectos individuais.

Neste ponto vemos em que sentido o conceito de “fantasma” liga-se ao de “imaginação”, isto é, na medida em que será preciso explicar o conhecimento intelectual das realidades individuais. Por isso, procuraremos examinar também as ocorrências deste termo na obra tomista.

Ocorrências do termo *imaginatio* na obra de Tomás de Aquino

Recorrendo outra vez ao *Index Thomisticus*, ficamos sabendo que o termo *imaginatio* e seus correlatos aparecem 402 vezes nas partes principais das obras de

¹⁰ Henry Carr, Ob. cit., p. 179.

¹¹ Idem, ibidem, p. 202.

¹² Etienne Gilson, *Le Thomisme*, p. 264.

Tomás de Aquino. Apresentamos algumas dessas ocorrências como resultado preliminar de nossas pesquisas.

Enquanto o fantasma parece ser um objeto, a imaginação apresenta como uma potência da alma que é posterior ao sentido. Na *Suma de Teologia*, Tomás afirma que “enquanto os sentidos ordenam-se a receber as formas sensíveis, a imaginação se encarrega de reter e conservar tais formas”¹³. A imaginação apresenta-se assim tanto como um repositório de imagens como uma capacidade de operação com tais imagens. Assim, fica mais uma vez confirmada a ideia de que o intelecto se utiliza, para sua operação própria o ato de alguma potência que utiliza um órgão corporal. A imaginação, assim como o fantasma porta-se como algo intermediário, capaz de burlar o impedimento que, desde Platão e depois Agostinho, mantinham separados corpo e alma.

Na questão 1 *De Veritate*¹⁴, lemos uma descrição da imaginação em comparação com o sentido. O sentido apreende a espécie sensível na presença da coisa, mas a imaginação é uma capacidade que apreende a espécie sensível estando a coisa ausente. É por isso que a apreensão do sentido é sempre verdadeira enquanto a da imaginação nem sempre é verdadeira, na medida em que apreende-se como presente algo que está ausente. Por exemplo, a partir das apreensões preconcebidas de “monte” e de “ouro”, a imaginação concebe a imagem de “montanha de ouro”¹⁵. A imaginação, assim como o sentido e também o fantasma estão fadados a ser conhecimento sobre o singular, enquanto o conhecimento intelectual é universal.

O intelecto, no entanto, não é totalmente desprovido de conhecimento do singular. De outro modo, como poderíamos julgar a verdade de uma proposição como “Sócrates é homem”? Na questão 86 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*, Tomás ensina que “o intelecto não pode conhecer direta e primeiramente o singular nas coisas materiais”¹⁶, justamente em vista da imaterialidade do intelecto. Ocorre que, após ter formado as espécies inteligíveis por abstração a partir dos fantasmas, o intelecto sempre precisará, para inteli-gi-las em ato novamente, que voltar-se aos fantasmas, que deram origem a elas. Então, por meio de uma reflexão, o intelecto conhece o singular ao deparar-se com os fantasmas. Desse modo “o intelecto inteli-gi-

¹³ Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I, questão 78, artigo 4.

¹⁴ Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 12 e também em: *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 5 n. 9

¹⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 12 a. 9

¹⁶ Idem, q. 86, a. 1

o próprio universal diretamente pela espécie inteligível, mas indiretamente os singulares, dos quais há os fantasmas”¹⁷

Conclusão

Com a utilização dos conceitos de *phantasma* e com sua teoria sobre a imaginação derivada de Aristóteles e com a relação destes com o conhecimento intelectual, Tomás de Aquino constrói uma teoria de conhecimento cuja base é a ideia do conhecimento intelectual como uma representação da realidade material. Trata-se, como é praxe dizer, de uma teoria realista. Para preencher o abismo entre as concepções intelectuais, imateriais e universais e as próprias coisas, singulares e materiais, Tomás opta pela postulação de operações e entidades intermediárias, de natureza singular, mas já imateriais em seu ser. Parece que o seu maior interesse em fazê-lo é dar uma explicação da união entre alma e corpo que justifique o fato de nossa alma imaterial e destinada a sobreviver à morte estar ligada a este corpo que, à primeira vista, mais nos atrapalha do que ajuda na obtenção desse objetivo.

Mas o sucesso de um tal empreendimento precisa ser avaliado considerando todas as possíveis objeções, inclusive pondo em discussão interpretações alternativas, tanto da obra aristotélica na qual ele se inspira como de outros pensadores que, a partir de então se debruçaram sobre esse difícil tema. Esse trabalho quis ser apenas uma primeira aproximação do tema.

¹⁷ Idem, ibidem.

El conocimiento divino del universo según Tomás de Aquino¹. Del Dios de Aristóteles al Dios de la Biblia

Juan José Herrera
UNSTA, Tucumán

1. Introducción

Dios posee el conocimiento en el más alto grado, pero el nivel más sublime de conocimiento que el hombre pueda concebir es en realidad imperfecto comparándolo con el que Dios posee. Esta es una verdad en la que concuerdan la concepción cristiana de Dios y la tradición aristotélica que inspiró el siglo XIII. Incluso se podría pensar que ambas concepciones, en virtud de la trascendencia y perfección divinas, concuerdan en el objeto de ese conocimiento, que no sería otro que el primer principio. Esta última opinión se vería confirmada por san Agustín, para quien Dios no intuye nada fuera de sí mismo². Sin embargo, desde la visión cristiana es indispensable admitir que Dios no solamente se conoce a sí mismo, sino que también conoce las cosas que él creó y los acontecimientos contingentes que tienen lugar en el tiempo. Esta tesis empezó a circular fuera del ámbito cristiano en el siglo IV. Temistio fue el primero en sostener que Dios, al conocerse a sí mismo, conoce todas las cosas. El fundamento de esta afirmación estaba en la naturaleza causal del primer principio, de forma que el mundo debía estar pre-contenido en Dios creador bajo formas de arquetipos³. La comprensión de Dios como productor se convirtió, entonces, en la raíz del concepto de ciencia divina del universo.

¹ Este trabajo constituye un primer fruto, bastante parcial en sí mismo, de la investigación sobre la ciencia divina en el siglo XIII, particularmente en los primeros maestros dominicos, que actualmente llevamos a cabo en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

² Cfr. Agustín de Hipona, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, liber I, q. 46, n. 2 (PL 40, col. 30). En realidad, Agustín quiere establecer que las ideas de las que Dios se sirve como modelos en la creación no existen sino en el intelecto divino. Véase la interpretación tomasiana de este pasaje en *De Ver.*, q. 2, a. 3, obi 10 et ad 10; *S. Th.*, I, q. 14, a. 5, obi 1 et ad 1.

³ Cfr. A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide: Un dialogue exemplaire*. Paris, Éditions du Cerf, 1988, pp. 111-113; S. Pinès, "Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius' Commentary on Book Lambda and their Place in the History of Philosophy", en J. Wiesner (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung* (vol. 2). Berlin -New York, Walter de

Los autores del siglo XII no se ocuparon del tema en su especificidad, aunque sus escritos testimonian la preocupación por dilucidar el modo en que Dios conoce ciertos tipos de objetos que plantean dificultades, como el futuro, el mal, etc. Fue la segunda entrada de Aristóteles en el mundo latino durante el siglo XIII la que reanimó la especulación sobre la existencia y la naturaleza de la ciencia divina del universo⁴. Los textos aristotélicos transmitían una noética que obligaba a repensar la cuestión y contenían una enseñanza explícita sobre la ciencia de Dios en contradicción directa con los datos más esenciales de la fe cristiana. De allí se puede entender la razón de ser del tercer ítem de la condena de Étienne de París en 1277: “*Quod deus non cognoscit alia a se*”⁵, muy probablemente orientada hacia algunos maestros.

Santo Tomás, que estuvo directamente implicado en el debate, llevó a cabo una interpretación de Aristóteles en armonía con la fe ayudado por principios del neoplatonismo cristiano, sobre todo de Dionisio: Dios conoce las cosas que son distintas de él porque son efectos suyos. El recurso a la *via causalitatis*, más precisamente a las implicancias de la causalidad eficiente, resulta indispensable en esta tesis. Pero, al mismo tiempo, Tomás aprovechó la enseñanza del Estagirita para ir al fondo de la cuestión: cómo es que Dios conoce todas las cosas.

Nuestro trabajo se propone analizar la concepción tomasiana acerca del conocimiento del universo que Dios posee. Para ello realizaremos, en primer lugar, una aproximación a la exégesis conciliadora de Tomás de *Metaphysica* XII, 9, para luego enfocar la doctrina plasmada en la *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 5. En esta oportunidad, no entraremos en cuestiones específicas sobre lo que Dios conoce (el no-ente, el mal, el singular), ni tampoco en la dimensión causal o creadora del conocimiento divino.

Gruyter, 1987, pp. 177-204; R. Brague, *Thémistius, Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (Livre Lambda)*, Paris, Vrin, 1999.

⁴ Cfr. J. Schmutz, voz “Science divine”, en C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink (dirs.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Quadrige - PUF, 2002, pp. 1294-1297; V. Carraud, voz “Ciencia divina”, en J.-Y. Lacoste (Dir.), *Diccionario Crítico de Teología*, Madrid, Akal, 2007: 253-258.

⁵ Cfr. *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction e commentaire par D. Piché. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, pp. 80-81.

2. El conocimiento de la substancia primera según Aristóteles

El principal tratamiento aristotélico sobre la ciencia divina se encuentra en el libro XII de la *Metaphysica*, especialmente en los capítulos 7 y 9.

Como se sabe, Aristóteles, luego de haber establecido en los cinco primeros capítulos cuáles y cuántos son los principios de las cosas sensibles y en qué se identifican o distinguen, inicia el capítulo sexto afirmando que el movimiento, al igual que el tiempo, ha existido y existirá siempre. Tanto el movimiento como el tiempo son continuos, lo cual lleva a plantear un movimiento eterno como movimiento circular, pues cualquier otro movimiento se da entre contrarios y por ello mismo no puede ser continuo. Consiguientemente, debe existir –y ha existido siempre–, como motor, una substancia inmóvil⁶. En la inmaterialidad de esa substancia, ve la garantía de la eternidad del movimiento cósmico⁷ y, en su total actualidad, la de su causación permanente, que asegura la continuidad de ese movimiento⁸. La vía *ex motu* permite al Estagirita concebir algo que sin moverse mueve, que es eterno, substancia y acto⁹.

El capítulo 7, por su lado, proporciona algunos rasgos esenciales del primer motor inmóvil, el cual siendo acto puro, es vida suprema e intelecto, propiedades que coinciden en virtud de la incorporeidad divina. La actividad del entendimiento es vida y la substancia primera es esa actividad¹⁰. La vida del primer principio es,

⁶ Cfr. Aristóteles (lat.), *Metaphysica*, XII, 6 (ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden, E. J. Brill, 1995, p. 254, ll. 182-183; Bk 1071 b 4-5).

⁷ Cfr. Aristóteles (lat), *Metaphysica*, XII, 6 (p. 255, ll. 200-201; Bk 1071 b 21-22); cfr. G. Verbeke, “Comment Aristote conçoit-il l’immatériel?”, *Revue Philosophique de Louvain* 44 : 1946 : 205-236 (229-235). Es importante señalar que no es esta concepción la que conocieron los primeros Padres de la Iglesia. Para los Padres, el Dios aristotélico no era lo suficientemente inmaterial como ellos deseaban, sino que se parecía bastante al dios de los estoicos. Por eso, en este campo no fue el aristotelismo el que prevaleció como fuente filosófica de inspiración, sino el platonismo; cfr. H.-A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (vol. 1). Cambridge, Harvard University Press, 1956, pp. 84-89; G. Verbeke, *L’évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*. Paris - Louvain, Desclée de Brouwer - Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, 1945, pp. 172-174.

⁸ Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 6 (pp. 254-255, ll. 199-200; Bk 1071 b 19-20).

⁹ Cfr. *ibíd.* 7 (p. 256, ll. 243-244; Bk 1072 a 25-26).

¹⁰ Cfr. *ibíd.* (p. 259, ll. 285-287; Bk 1072 b 25-27); cfr. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*. Vol. 6: Aristotle an Encounter. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p.

pues, excelente y perfecta, ya que es la vida del pensamiento puro. Tenemos aquí uno de los rasgos característicos del aristotelismo: la identificación de la primera substancia con el pensamiento (*noûs*)¹¹.

Hay, no obstante, una paradoja en la atribución del conocimiento al primer principio aristotélico, por el hecho de que el conocimiento es potencial con respecto al objeto conocido, y que el acto de conocer consiste en un movimiento cuyo término implica el paso de la potencia al acto. Por eso, el capítulo 9 de *Metaphysica* XII, que hay que situar en continuidad inmediata del capítulo 7, aborda una serie de problemas suscitados por aquella identificación. En su comentario, Tomás de Aquino agrupa las cuestiones siguiendo dos criterios: *a*) la relación entre el intelecto divino y su acto de entender; *b*) la relación del intelecto divino con su objeto, el inteligible¹². Aristóteles establece que el intelecto divino se identifica con su acto, de forma que Dios es acto puro de pensar, pero es lícito preguntarse acerca del objeto de su eterna y gozosa contemplación.

El Filósofo sostiene que el pensamiento se especifica por su objeto, por ende el objeto de la contemplación divina no puede ser sino lo más perfecto y lo más digno: Dios mismo. Dios piensa continuamente lo que es mejor, más valioso e inmutable, pero solamente él es lo mejor y sin cambio. El cambio en el inteligible implicaría cambio en el inteligente (potencialidad en él), pues el pensamiento –según Aristóteles– es una asimilación de la mente al objeto. Dios es intelecto que se entiende a sí mismo, porque él mismo es lo más excelso y su intelección es

273, nota 57, quien considera esa idea como una confesión espléndida de la fe de Aristóteles. Según algunos autores, Aristóteles no tuvo la intención de definir científicamente cuestiones de teología especulativa, cfr. R. Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*. Québec – Paris, Bellarmin – Les Belles Lettres, 1992.

¹¹ Dado que piensa, el Dios de Aristóteles se distingue del Uno de la tradición platónica, el cual por su absoluta trascendencia se sitúa más allá del pensamiento. El conocimiento implica una dualidad cognoscente-conocido, intelecto-inteligible, que no puede ser admitida en el Uno. La tarea de contemplar al Uno en sí mismo recae sobre la primera hipóstasis (*noûs*). Esto no significa que no haya obras pertenecientes a la tradición neoplatónica que no conciban una noción de ciencia divina en sentido activo, véase por ejemplo el *corpus* dionisiano, el *Liber de causis*, etc.; al respecto, cfr. el interesante estudio de C. D’Ancona Costa, “Proclus, Denys, le *Liber de causis* et la science divine”, en O. Boulnois, J. Schmutz, J.-L. Solère (eds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2002, pp. 19-44 (en part. pp. 21-32).

¹² Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphys.*, XII, lec. 11, n. 2601.

intelección de intelección¹³. Esta identidad de la inteligencia divina con el objeto de su pensar es para Dios fuente de gozo eterno.

Según su naturaleza, el pensamiento divino no podría depender de un objeto exterior, pues eso implicaría introducir pasividad en el acto puro, lo cual tornaría fatigosa la continuidad del pensar, y por ende la pérdida de su condición de substancia suprema, pues lo inteligible, que pone en acto al intelecto, sería más digno que el intelecto¹⁴.

Ahora bien, ¿afirmar que Dios no conoce sino su propia esencia es negar que Dios conozca el universo? La cuestión no es abordada directamente en el capítulo 9, pero las afirmaciones aristotélicas parecen concluir en la ignorancia divina del universo. Sin embargo, es bastante difícil dilucidar esta cuestión; los mismos estudiosos de Aristóteles no se ponen de acuerdo¹⁵. Mientras tanto, debemos advertir que aún en los autores favorables al conocimiento del universo de la primera substancia, permanece abierto el interrogante sobre cómo es que se da ese conocimiento en ella, pues el primer motor inmóvil no se conoce a sí mismo como un modelo a imitar, ni tampoco puede conocer las cosas en sí mismas.

A continuación, nos proponemos mostrar la forma en que Tomás de Aquino asumió la enseñanza aristotélica.

¹³ Cfr. Aristóteles (lat.), *Metaphysica* XII, 9 (p. 265, ll. 444-446; Bk 1074 b 33-35). Tomás no refiere esta sentencia en *C.G.*, I, cc. 45-48, ni en *S.Th.*, I, q. 14, a. 2, muy probablemente porque a partir de ella el conocimiento divino podría ser considerado como una reflexión sobre su propio pensamiento y no sobre sí mismo en cuanto inteligible, cfr. *In Metaphys.*, XII, lec. 11, n. 2617.

¹⁴ Cfr. Aristóteles (lat.), *Metaphysica* XII, 9 (p. 265, ll. 426-430; Bk 1074 b 18-21); y más adelante, (p. 265, ll. 438-441; Bk 1074 b 28-30).

¹⁵ Entre los que sostienen que el Dios de Aristóteles conoce el universo, se encuentran: L. Elders, *Aristotle's Theology. A Commentary on Book A of the Metaphysics*. Assen, Van Gorkum & Comp. 1972, pp. 257-258; M. E. Sacchi, "Utrum Deus cognoscat alia a se: la teoría de Aristóteles sobre el conocimiento divino del mundo y la exégesis de S. Tomás de Aquino", *Divinitas* 26 (1982) 123-161; T. De Koninck, "La 'pensée de la pensée' chez Aristote", en Id. – G. Planty-Bonjour (dir.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, PUF, 1991, pp. 67-151; Id., "Aristotle on God as Thought Thinking Itself", *The Review of Metaphysics* 47 (1994) 471-515. Hay, sin embargo, quienes opinan distinto, cfr. R. Bague, "Le destin de la « Pensée de la Pensée » des origines au début du Moyen Âge", en T. De Koninck – G. Planty-Bonjour, op. cit., pp. 153-186 (en part. p. 172).

3. El comentario de Tomás a *Metaphysica* XII, 9

Tanto en su comentario a *Metaphysica* XII (posterior a la primera mitad de 1271), como en el resto de su obra, santo Tomás adhiere a la doctrina aristotélica de la identidad real entre Dios y su acto de pensar¹⁶, pero por su concepción metafísica del sujeto esencial y del acto de ser, lleva esa identidad más lejos que Aristóteles: “Su mismo entender es su esencia y su ser”¹⁷.

Pero es el segundo problema, es decir, el de la determinación aristotélica del objeto de la intelección divina el que presenta mayor dificultad¹⁸. En relación con este punto, hay que señalar que Tomás hizo frente a la posición de algunos destacados representantes de la *falsafa* que negaban la omnisciencia divina¹⁹ (que Dios no conozca el mundo equivale a negar la providencia). Tomás, por su parte, intenta mostrar que cierto aristotelismo es conciliable con la fe, y prueba que Aristóteles no autoriza las conclusiones de los pensadores árabes.

Al llegar al pasaje en que Aristóteles afirma que Dios se piensa a sí mismo dado que no puede pensar sino el mejor objeto, Tomás interrumpe el comentario literal para una consideración²⁰, que busca comprender la verdadera intención del Filósofo²¹.

Según santo Tomás, el Filósofo al enseñar que Dios se conoce a sí mismo, no quiso negar que conozca el mundo, sino que solamente quiso decir que Dios no

¹⁶ Cfr. Aristóteles, *Metaphysica* XII, 9 (Bk 1074 b 28-34). Además del correspondiente comentario tomasiano a ese pasaje, véase la exégesis del c. 9 que el Aquinate desarrolla en *De Sub. Sep.*, c. 14 (p. 66, l. 105 – p. 67, l. 209).

¹⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 14, a. 4; cfr. *De Sub. Sep.*, c. 14 (p. 65, ll. 15-20).

¹⁸ Cfr. G. Ducoin, “Saint Thomas commentateur d’Aristote. Étude sur le commentaire thomiste du livre Lambda des Métaphysiques d’Aristote”, *Archives de Philosophie* 20 (1957) 400-445; S.-Th. Bonino, *Thomas d’Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*. Introduction, traduction et commentaire. Fribourg - Paris, Éditions Universitaires - Éditions du Cerf, 1996 : 201-206.

¹⁹ Tomás era consciente de las interpretaciones erróneas que podían desprenderse de las enseñanzas aristotélicas, *De Sub. Sep.*, c. 14 (p. 65, ll. 87-90). De hecho, Tomás emplea la idea aristotélica para formular *De Ver.*, q. 2, a. 3, obi 5, pero la explica magistralmente en la respuesta a la objeción.

²⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphys.*, XII, lec. 11, nn. 2614-2616.

²¹ Cfr. ibíd. n. 2614; *De Sub. Sep.*, c. 14 (p. 67, ll. 198-200).

puede conocer ninguna otra cosa que la perfección de su intelecto. Por consiguiente, la imposibilidad señalada por el Estagirita no recae sobre el objeto del conocimiento, sino sobre la manera de conocer el universo. Esta precisión es decisiva. Por tanto no se sigue que desconozca las cosas distintas de él. Al contrario, “al entenderse, Dios entiende todas las otras cosas”²².

El Aquinate explica, seguidamente, cómo Dios por el hecho de que se conoce perfectamente a sí mismo, conoce necesariamente todas las cosas. En efecto “en la medida en que un principio se entiende más perfectamente, tanto más entiende en él sus efectos, pues los efectos están contenidos en la virtud del principio”. Por consiguiente, escribe Tomás, “puesto que del primer principio, que es Dios, depende el cielo y toda la naturaleza, es evidente que Dios, conociéndose a sí mismo, conoce todas las cosas”²³. El comentario tomasiano aclara que entender cosas distintas a lo máximamente perfecto no implica bajo ningún aspecto una disminución de la perfección o nobleza del entender divino y en consecuencia de la perfección de su esencia, puesto que lo imperfecto es entendido al entenderse lo máximamente perfecto²⁴.

En el último pasaje transcrito, el maestro dominico invita a volver la mirada al capítulo 7, donde Aristóteles enuncia que “el cielo y la naturaleza dependen” del Primer principio²⁵, es importante constatar que la dependencia de la que el Filósofo habla aquí se sitúa únicamente en el orden de la finalidad²⁶. Ella expresa la atracción ejercida por el primer motor sobre todos los entes. Ahora bien, santo Tomás lo interpreta como si se tratara de una dependencia en el orden de la causalidad eficiente²⁷. En una palabra, sustituye el primer motor aristotélico por el Dios creador de la revelación bíblica.

²² Tomás de Aquino, *In Metaphys.*, XII, lec. 11, n. 2614.

²³ *Ibid.* n. 2615.

²⁴ Cfr. *ibid.* n. 2616.

²⁵ Cfr. Aristóteles (lat.), *Metaphysica* XII, 7 (ed., p. 258, l. 271; Bk 1072 b 14; cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphys.*, XII, lec. 7, n. 2534.

²⁶ Cfr. M. Bastit, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*. Louvain-La-Neuve (etc.), Éditions Peeters, 2002, pp. 372-376.

²⁷ Algunos estudiosos contemporáneos toman distancia de la interpretación tradicional según la cual el Dios aristotélico mueve a modo de causa final. Según ellos, el Dios de *Metaphysica* XII mueve de forma activa, como causa eficiente, y por este motivo se asemeja al Demiurgo de Platón, con la diferencia de ser verdaderamente soberano al no tener las ideas por encima

Estas conclusiones un poco acomodaticias con respecto al pensamiento de Aristóteles, se encuentran en toda la obra tomasiana²⁸.

3.1. Algunas razones de esta interpretación

Además de las causas fundadas en la Revelación, es decir, en los datos transmitidos por las Sagradas Escrituras, podemos mencionar dos razones de la afirmación tomasiana del conocimiento divino de las creaturas.

Una es intrínseca al texto aristotélico. Para apoyar su interpretación benevolente del pensamiento del Estagirita, santo Tomás evoca un breve pasaje de *Metaphysica* III, en el que se rechaza la doctrina de Empédocles. Según este pensador, lo semejante es conocido por lo semejante y el odio es un principio constitutivo de lo real. Pero en Dios no hay odio. Por tanto, Dios, que es el ser más feliz, es menos sabio que los demás seres, pues no conoce todas las cosas, ya que no tiene en sí el Odio²⁹. Para Tomás, este pasaje proporciona un verdadero indicio de que, según el Filósofo, Dios tiene conocimiento del universo. Aristóteles se opone a que Dios ignore algo que nosotros conocemos.

Sin embargo, la razón metafísica más profunda Tomás la asume de Dionisio. Retoma, en efecto, la doctrina dionisiana sobre la relación entre ciencia y causalidad divinas. En el capítulo séptimo de *Los hombres divinos*, Dionisio enseña que Dios conoce todas las cosas antes de que sean porque es la causa del ser de todos los existentes³⁰. Por ser causa de todas las cosas, Dios contiene todas las perfecciones

de él. Cfr. E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*. Vol. II: *Fisica, antropología e metafísica*. Brescia, Morcelliana, 2005, pp.453-469.

²⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *In Sent.*, I, d. 35, q. 1, a. 2 (pp. 814-815); *De Ver.*, q. 2, a. 3, ad 5; *C.G.*, I, c. 70, n. 600. Bonino ha mostrado que esta interpretación de *Metaphysica* XII, 9, era compartida por los principales representantes de la teología del siglo XIII, Alberto Magno y Buenaventura, cfr. S.-Th. Bonino, *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, pp. 206-207.

²⁹ Cfr. Aristóteles (lat.), *Metaphysica* III, 4 (p. 60, ll. 356-358; Bk 1000 b 3-6); cfr. *De anima* I, 2 (Bk 410 b 4-7). Véase el empleo de esta idea por parte de Tomás en *In Metaphys.*, III, lec. 11, n. 476; *S.Th.*, I, q. 14, a. 11; q. 57, a. 2; *C.G.*, I, c. 50, n. 427; c. 65, n. 538; *De Sub. Sep.*, c. 14 (p. 65); *De Ver.*, q. 2, a. 4, s.c. 3; a. 5 (ll. 208-215). En el contexto aristotélico se podría invocar *Metaphysica* 983 a 8-10; *De caelo* 279 a 25-30; 284 a 4-11.

³⁰ Cfr. C. D'Ancona Costa, op. cit., pp. 32-37. Hay que recordar que la teología de Dionisio sería impensable sin la filosofía de Proclo, cfr. W. Beierwaltes, "Dionigi Areopagita – un

que constituyen el universo, no según el modo cómo ellas se encuentran en el mundo, sino según el modo de ser divino. Por ende el conocimiento que posee de las cosas no procede de la “ciencia de los existentes”, es decir de un conocimiento que parta de las cosas, sino de la “ciencia de sí mismo”. Al conocerse a sí mismo, sin salir de sí mismo, Dios conoce –como en su fuente– todas las perfecciones que pueden derivarse de su poder causal³¹.

Dios puede conocer las creaturas sin que ello implique en él el menor rastro de potencialidad o de cambio. Dios no conoce el universo en sí mismo, tomando de este el conocimiento, no conoce las creaturas según el modo de ser propio de ellas, material, temporal, complejo, sino según el modo de ser que tienen en él, causa que contiene anticipadamente todas las perfecciones con un modo de ser inmaterial, intemporal y simple.

El modelo dionisiano de la ciencia divina del universo perdurará y llegará a constituir la base de la opinión común en el siglo XIII.

4. La enseñanza de la *Summa theologiae*

Los medievales, al igual que los antiguos, no podían sostener una ciencia divina del universo que implicara una determinación de Dios por algo exterior a él. La solución era concebir una cierta preexistencia inteligible del universo en Dios³², de forma que, conociéndose a sí mismo, y sin salir de sí mismo, Dios conociera al mismo tiempo el universo. La dificultad, sin embargo, consistía en explicar cómo el universo con todas sus determinaciones existía en Dios.

Proclo cristiano?”, en idem, *Platonismo nel Cristianesimo*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 49-97; véase D’Ancona Costa, op. cit., p. 36, nota 1.

³¹ Cfr. Dionisio, *De divinis nominibus*, c. 7 (seguimos el texto dionisiano presente en Alberto Magno, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. Coloniensis, t. 37/1, Aschendorff, Monasterii Westfalorum, 1972, p. 346, ll. 70-76; p. 350, ll. 76-82). Santo Tomás sigue a Dionisio desde sus primeras obras, cfr. *In Sent.*, I, d. 36, q. 1, a. 1 (pp. 831-832). Pero también podría haberse visto confirmado por la doctrina aviceniana, cfr. *Liber de philosophia prima*, VIII, 6 (p. 417).

³² En consecuencia, la temática de la existencia de las cosas en Dios estuvo desde los inicios íntimamente vinculada a la de la ciencia divina, cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, d. 36.

La enseñanza de santo Tomás (*Summa theologiae*, I, q. 14, a.5³³) cuenta con dos elementos que permiten superar las aporías aristotélicas: la presencia del universo en Dios y el recurso a la causalidad para fundamentar esa presencia. Ahora bien, incorporar la tesis de una primera causa eficiente de todo lo que existe a la especulación sobre la ciencia divina de las cosas supone haber probado la absoluta perfección de Dios y la total identidad entre su ser y su entender en virtud del atributo de simplicidad.

4.1. Dios como causa eficiente absolutamente perfecta

Para santo Tomás, Dios es indudablemente el primer principio de todo lo que existe, principio activo en el orden de la causa eficiente, lo cual lleva enseguida a reconocer su máxima actualidad y, por ende, su máxima perfección³⁴. Esta condición supone que en Dios están contenidas las perfecciones de todas las cosas, por eso recibe el apelativo *universaliter perfectus*, porque no carece de ninguna nobleza que se halla en un género³⁵. El cimienta de esta tesis es doble: por un lado, hay que tener en cuenta que todo lo que de perfección se descubra en el efecto corresponde que esté incluido en la causa eficiente, puesto que el efecto preexiste en la virtud de la causa agente, y por tanto lo hace de modo más perfecto, pues está en la causa según el modo de ser de ella, es decir, según su perfección. Dios es causa de todas las cosas, por consiguiente contiene en su poder todos sus efectos. Por otro lado, hay que evocar las conclusiones del a. 4 de la q. 3, pues dado que Dios es el mismo ser subsistente, debe poseer en sí toda perfección de ser (*perfectio essendi*), tal como ocurriría si hubiese un calor subsistente, este no carecería de nada que incumbiera a la virtud del calor. Ahora bien, las perfecciones de todas las cosas atañen a la perfección de ser, al punto que no serían perfectas, si no tuvieran el acto de ser³⁶. Por consiguiente, aquel que es el mismo ser subsistente concentra en sí todas las perfecciones³⁷. Conviene aclarar que esas perfecciones, siendo diversas y

³³ La *prima pars* de la *Summa theologiae* habría estado terminada para septiembre de 1268, es decir, con anterioridad al comentario tomasiano a la *Metaphysica*.

³⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 4, a. 1; *C.G.*, I, c. 28. Para una noción bien precisa de perfección, cfr. *In Metaphys.*, V, lec. 19, n. 1044.

³⁵ Tomás sigue ciertamente a Dionisio, *De divinis nominibus*, c. 5; pero también se interesa por la noción de *perfectum* aplicado a Dios por parte de Averroes, *In Metaphysicorum*, V, comm. 21.

³⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3.

³⁷ Cfr. *ibíd.* a. 2.

opuestas, preexisten en Dios de modo indiviso *ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius*³⁸. No se trata solamente de las perfecciones comunes entre las cosas, sino también de aquellas que las distinguen³⁹.

4.2. Identidad entre ser y entender divinos

Luego de haber mostrado que en Dios hay un grado supremo de conocimiento en razón de su absoluta inmaterialidad⁴⁰, Tomás prueba que Dios se conoce a sí mismo por sí mismo. El argumento se apoya fundamentalmente en la purísima actualidad divina, por la cual el intelecto y lo entendido se identifican en Dios según todos los modos. Esto hace que Dios nunca carezca de especie inteligible (no esté en potencia para entender), y que la especie inteligible sea idéntica a la sustancia del intelecto divino (lo cual no acontece en el intelecto humano cuando entiende)⁴¹. Es evidente que si Dios no fuera el objeto de su inteligencia, habría que distinguir en él potencia y acto. Pero para Dios conocer es conocer-se, conocer su misma esencia, ya que él mismo es su inteligible.

Además, el Aquinate sostiene que el acto de entender de Dios se identifica con la sustancia divina; insinuar lo contrario implicaría que algo distinto sea acto y perfección de la esencia divina, estando ella en potencia a dicho acto. En Dios no hay forma distinta de su ser, pues es absolutamente simple, *esse purum*; además, como ya se vio, su esencia es su forma inteligible, por consiguiente, su entender es su esencia y su ser. De allí que el Aquinate establezca firmemente la identidad real en Dios de: 1) el intelecto, 2) lo que entiende, 3) la especie inteligible, y 4) el mismo entender⁴². Al decir que Dios es inteligente no se pone ninguna multiplicidad en su sustancia.

³⁸ Cfr. *ibíd.* ad 1.

³⁹ Cfr. *ibíd.* a. 6.

⁴⁰ Cfr. *ibíd.* a. 1. Para una presentación de los aa. 1-4, cfr. L. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden (etc.), E. J. Brill, 1990, pp. 222-228.

⁴¹ Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 14, a. 2; *De Ver.*, q. 2, a. 2; *C.G.*, I, c. 47.

⁴² Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 14, a. 4; *C.G.*, I, c. 45; *Comp. Theol.*, I, c. 31.

4.3. *Utrum Deus cognoscat alia a se*

El a. 5 de la q. 14 de la *prima pars* es el que aborda el problema del conocimiento que Dios tiene de las cosas distintas de él⁴³. El Aquinate no se limita a establecer el motivo de este conocimiento basándose en la causalidad divina del ser de todas las cosas, sino que también explica el modo en que las creaturas preexisten en Dios y cómo las conoce al conocerse a sí mismo. En los artículos posteriores de la q. 14, Tomás se preocupará de la extensión y de algunas propiedades de ese conocimiento.

La *Summa* brinda dos argumentos para probar que Dios conoce las cosas distintas de sí mismo. En el primero, se pone en juego la perfección divina que implica conocer totalmente su propio ser al conocer el alcance de su poder en cuanto primera causa eficiente. El conocimiento integral de un ente, su comprensión, exige que sean conocidos todos los efectos posibles de su poder. Por ende, Dios conoce todas las creaturas al conocerse a sí mismo como la causa de las creaturas, o más precisamente, él las conoce al conocer su *virtus*, es decir, su capacidad operativa, que evidentemente no es otra cosa que su esencia⁴⁴.

En segundo lugar, coloca un argumento que torna más evidente la ciencia divina de las cosas. Ya vimos cómo la q. 4 sostiene que todas las perfecciones están en Dios por ser él la primera causa eficiente y el mismo ser subsistente. Pero en razón del atributo de simplicidad, y visto desde la perspectiva del entender divino, hay que decir que todo efecto que preexista en Dios como en la primera causa se identifica necesariamente con su mismo entender. El efecto preexiste en la causa al modo de la causa⁴⁵, los efectos de un principio inmaterial existen en él según el modo inteligible y son conocidos por él⁴⁶. Por tanto, frente a la pregunta ¿cómo está el universo en

⁴³ Para las implicancias del a. 5, cfr. L. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, pp. 228-231. Téngase en cuenta las notas explicativas de *De Ver.*, q. 2, a. 3, elaboradas por S.-Th. Bonino, *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*: 397-426.

⁴⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 14, a. 5; cfr. C.G., III, c. 56, n. 2327; *S.Th.*, I, q. 14, a. 5; *De Sub. Sep.*, c. 14 (p. 65, ll. 63-66)

⁴⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 14, a. 1, ad 3 et a. 5.

⁴⁶ Cfr. *ibíd.* a. 5.

Dios? Debemos responder que está de modo inteligible, como objeto conocido, lo cual implica la presencia en Dios de las especies o formas inteligibles de las cosas⁴⁷.

Pero Dios conoce todas las creaturas no en sí mismas, sino al conocer su causa, que es su propia esencia. Hay que tener en cuenta que una cosa se conoce de dos modos: en sí misma o en otro⁴⁸. Algo se conoce en sí mismo cuando lo conocemos por su propia especie adecuada al mismo cognoscible. Sin embargo, algo es conocido en otro cuando lo vemos por la especie del continente. Dios se ve a sí mismo en sí mismo, ya que se ve a sí mismo por su esencia. Las cosas que son distintas de él no las ve en sí mismas, sino en él, en cuanto que su esencia contiene la semejanza de las otras cosas distintas de él⁴⁹. La especie principal del intelecto divino es, pues, la misma esencia divina.

En relación con lo expuesto, cabe hacer dos aclaraciones: a) las especies de las cosas conocidas por Dios no equivalen a una perfección añadida a su intelecto; la perfección divina reside en su misma esencia que se identifica con su ser⁵⁰; b) las formas inteligibles de las cosas que Dios conoce no representan una especificación de su intelecto o del mismo Dios, lo cual se debe a su misma esencia⁵¹.

Desde estos fundamentos, Tomás puede interpretar la expresión de Agustín planteada al principio de este trabajo: el Hiponense no quiere decir que Dios no intuya lo que está fuera de él, sino que todo lo que conoce distinto de él lo ve en sí mismo⁵².

5. A modo de conclusión

Aunque fina y pertinente, la interpretación tomasiana de *Metaphysica* XII, 9, que podría no entrar en conflicto con la crítica moderna del texto aristotélico, provoca cierta insatisfacción cuando se la visualiza dentro del contexto doctrinal más genuino del mismo Tomás de Aquino sobre la ciencia divina. Efectivamente, a menos que Aristóteles haya concebido la noción de creación, verdad accesible a la

⁴⁷ Véase *De Sub. Sep.*, c. 14 (p.65, ll. 74-86).

⁴⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 2, a. 3, ad 5.

⁴⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 14, a. 5.

⁵⁰ Cfr. *ibíd.* ad 2.

⁵¹ Cfr. *ibíd.* ad 3.

⁵² Cfr. *ibíd.* ad 1.

razón, pero que los filósofos jamás alcanzaron, resulta imposible que el Dios de la *Metaphysica* conozca todas las creaturas. Por decirlo de alguna manera, el primer capítulo del Génesis se interpone entre la teología del siglo XIII y el influjo aristotélico.

Aunque algunos estudiosos –como M. F. Johnson, L. Dewan, W. E. Carroll– piensan que Tomás reconoce en Aristóteles la idea de creación, sin embargo, es claro que la dependencia causal que el cielo y la naturaleza guardan con respecto al primer motor inmóvil, dependencia mencionada en *Metaphysica* XII, 7, no implica que dicho principio sea la causa productora de las cosas. Aristóteles no aborda el problema del origen radical del mundo. Por este motivo, y sin negar que haya actividad en el primer motor, nos inclinamos por la tesis de que su influjo está limitado al orden del devenir. El primer motor inmóvil ejerce sobre el universo una causalidad del orden de la causa final. Mueve el universo por la atracción que ejerce sobre él. El universo de Aristóteles existe desde toda la eternidad y la acción divina no explica sino el movimiento eterno que anima el mundo.

Para superar las aporías aristotélicas con respecto a la ciencia divina, hay que recurrir a la concepción de una causación productora divina con respecto al universo. Lo primero que hay que recuperar es la tesis de que Dios es la causa eficiente de todas las cosas. Por este motivo, su esencia es la semejanza del universo y ella juega en el conocimiento divino el papel que en nosotros juega la forma que hace presente el objeto y actualiza el intelecto. Así, al conocerse a sí mismo, al conocer su propia esencia, que contiene todos los modos posibles de ser, Dios conoce todas las cosas. En esta consideración, Tomás no se distingue de la opinión común que al respecto estaba vigente en su siglo. No perdamos de vista que detrás del interés por salvaguardar el conocimiento divino del universo contra el aristotelismo greco-árabe, se encuentra una verdad intrínseca de la Revelación y de la vida cristiana: la providencia de Dios.

La demostración de la ciencia divina de las creaturas de la q. 14, a. 5 de la *prima pars* resulta lograda por el recurso a su potencia (*1ª ratio*) y a la preexistencia de los efectos en la causa (*2ª ratio*). Los argumentos descansan sobre diferentes aspectos de la teoría de la causa eficiente. El primero razona a partir de una de las notas comprensivas de la noción de causa eficiente: la *virtus operativa*, pero en relación con su especificación (su alcance). Así la ciencia de Dios, al tener la misma extensión que su causalidad, permite a santo Tomás incluir la materia del mundo sensible dentro de las cosas conocidas por Dios, ya que la materia es un efecto suyo.

El segundo se apoya ciertamente en el principio de que todo agente produce algo semejante a sí mismo (*omne agens agit simile sibi*). La semejanza del efecto debe preexistir virtualmente en la causa eficiente, y si ella es inteligente, como es el caso de Dios, dicha semejanza es conocida. El efecto preexiste en la causa por su forma, la cual no es la forma individual del efecto, su *forma partialis*, sino su razón, su estructura formal. Hay por tanto en la causa y en el efecto una misma estructura formal inteligible, o una misma razón, al menos analógica. Esta posesión común, según modos que pueden ser diferentes, de una misma *ratio* funda la semejanza entre el efecto y la causa. El término *similitudo* significa en este ámbito la *ratio* del efecto presente en la causa y que explica el parecido entre la causa y el efecto.

Estos aspectos de la teoría de la causalidad eficiente aplicada a Dios podrían considerarse como una prueba elocuente del aporte tomasiano a la teoría de la ciencia divina del universo: explicitar el fundamento metafísico que confiere una profunda inteligibilidad teológica a una de las grandes afirmaciones de la fe cristiana sobre la ciencia divina. Sus resultados dejan atrás las discusiones gramaticales o dialécticas de los siglos precedentes, aprovecha a fondo la renovación metafísica suscitada por el aristotelismo y coloca la teoría de la ciencia divina de las creaturas en íntima conexión con la comprensión de las relaciones causales entre Dios y el mundo, es decir, con una metafísica de la creación.

A noção de sabedoria na Suma Contra os Gentios

Fernanda Ferreira de Campos
Universidade Estadual de Maringá

Introdução

O presente trabalho é parte de uma pesquisa em nível de mestrado sobre o ‘prólogo’ da Suma Contra os Gentios¹ de Tomás de Aquino. É nosso objetivo aqui discutir o emprego e o sentido do termo sabedoria indicados nos capítulos iniciais desta obra. Veremos que Tomás faz uso de noções, como por exemplo, arte arquitetônica, ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas, para se referir à sabedoria. É quando o mestre dominicano descreve o ofício daquele que se dedica ao estudo da sabedoria que podemos encontrar vestígios do que seria esta própria sabedoria. E para dar razão às suas ideias veremos que o aquinate recorre tanto a preceitos filosóficos, advindos das filosofias passadas, principalmente de Aristóteles, quanto faz referências às Sagradas Escrituras, autoridade máxima para pensadores cristãos como o doutor angélico.

Tomás de Aquino foi tanto filósofo quanto teólogo, mas, sobretudo, um pensador cristão no qual o exercício da inteligência esteve profundamente unido ao desenvolvimento da vida religiosa e à prática teológica. Escreve a seu propósito Torrell: “não só o santo é inseparável do filósofo e do teólogo, mas [...] acompanha também o ‘mestre espiritual’. A reflexão crente na fé foi [para Tomás] um caminho de santidade e o que transparecia na sua obra”².

E na obra que nos propomos a discutir a noção de sabedoria encontramos propriamente esta mescla entre o filósofo, que procura embasar suas teorias no uso da razão natural, e o teólogo, para o qual as Sagradas Escrituras dão a maior fonte de certeza. É quando Tomás identifica a teologia como estudo da sabedoria, mais do que quando ele pretende explorar seu lado científico³, que vemos o pensador cristão que ele foi.

¹ Doravante, denominada apenas SCG.

² J. P. Torrell, *Tommaso d’Aquino. Maestro spirituale*, Roma 1998, p. 11.

³ Sobre a cientificidade da teologia ver Suma Teológica, I, I, questão 1.

“O que é próprio dessas páginas, o que faz com que Tomás não tenha podido escrevê-las nem no início das Sentenças, nem no início da Suma teológica, não é seu conteúdo, que seria apropriado lá como cá, mas seu tom pessoal, a emoção contida e o fervor com que Santo Tomás confessa que fez de seu ofício de teólogo a sua vida: o programa torna-se confidência, e isso é a Suma contra os gentios, nem um curso, nem uma obra didática, mas um ensaio de reflexão pessoal”⁴.

A sabedoria a qual procuraremos compreender aqui não é, portanto, como poderia pensar em um primeiro momento um leigo, uma qualidade da alma humana ou mesmo um simples ato de conhecimento. Tal sabedoria não corresponde a uma simples aquisição do intelecto do homem, mas a uma dimensão muito maior. Este estudo da sabedoria é, para Tomás, o estudo das coisas divinas, do próprio Deus.

Sabedoria Divina arquiteta das sabedorias

Uma das primeiras referências à sabedoria que encontramos nos capítulos iniciais da SCG já deixa claro que um dos preceitos que permeia a obra de Tomás refere-se à noção de ordem. Nada existe ao acaso, e tudo o que existe tende a um fim, que constitui o bem de cada coisa.

Ao iniciar a *SCG* descrevendo o ofício do sábio, Tomás toma emprestado de Aristóteles a afirmação de que “o ofício do sábio é colocar ordem nas coisas.”⁵ Ora, para ordenar as coisas o sábio deve visar um objetivo, uma meta a qual procure atingir e pela qual se moldem suas ações. Isso, considerando que cada coisa deve ser ordenada em função de seu próprio fim, que constitui o bem de tais coisas. Mas o que é dizer que cada coisa é destinada a um fim?

Tomás recebe de Aristóteles a crença de que cada coisa está destinada a um fim próprio, que é o seu bem. No início do Livro I da *Ética* a Nicômaco, Aristóteles afirma que “toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isso foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas

⁴ J.P. Torrell, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino – sua pessoa e obra*, Trad. Luiz Paulo Rouanet. Edições Loyola, 1999. Cit. pg.126.

⁵ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils – livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, Trad. Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau. Flammarion, Paris, 1999, cit. I,1.

as coisas visam”⁶. Esta passagem caracteriza a ética teleológica de Aristóteles. É natural, ou seja, faz parte da própria essência do homem direcionar todas as ações para uma finalidade, pois sempre que houver ação, necessariamente haverá uma intenção última. E analisando este mesmo Livro I da Ética, percebe-se nitidamente que um bem maior é a finalidade de bens ulteriores. Contudo, não é possível que esses bens sucedam-se ao infinito, deve haver um término, ou seja, um fim último, um bem desejado por si.

“Se há, então, para as ações que praticamos alguma finalidade que desejamos por si mesmas, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens”⁷.

Para Aristóteles, este bem maior e fim último será identificado com a felicidade. Ela é, portanto, um bem supremo que todos a desejam. Já Tomás, utilizando-se deste mesmo raciocínio, identificará o bem último e supremo ao qual todas as coisas visam como sendo o próprio Deus. É a Deus que todas as coisas tendem.

Neste sentido, poderíamos dizer que não pode ser considerado, pois, sabedoria, qualquer tipo de conhecimento, mas apenas aquele conhecimento que traga em si certa noção de ordem e que tenha um fim próprio ao qual vise, que será o seu bem.

Tomás ao falar sobre o sábio e seu ofício toma como exemplo de ordem/ordenação aquele referente às artes. Isso, pois, uma arte, detentora de um fim, desempenha em relação a outra arte o papel de reguladora, de princípio. Essas artes, enquanto reguladoras, são chamadas de arquitetônicas ou artes principais, e quem se dedica a estas artes são chamados arquitetos. Ora, este é o caso da arte médica que governa e ordena a arte farmacêutica porque a saúde, que é o objeto da medicina, é o fim de todos os medicamentos preparados na farmácia. Todavia, esses profissionais, tratando apenas de fins em áreas particulares são chamados, por isso, sábios nesta ou naquela área. Porém, o nome de sábio, efetivamente, segundo Tomás, esta reservado àqueles que refletem sobre o fim último do universo, o princípio de tudo. Com relação ao fim último como verdade, Tomás afirma, utilizando-se da Metafísica de

⁶ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 2.ed. Editora Universidade de Brasília, 1985, cit , 1094a

⁷ Ibidem.

Aristóteles, que, “a Primeira Filosofia é a ciência da verdade: não de qualquer verdade, mas daquela verdade que constitui a fonte de toda a verdade e propriedade do princípio primário do ser de todas as coisas que existem”⁸. Tomás caracteriza esta sabedoria, pois, como aquela que se entrega à consideração da verdade. Não de qualquer verdade, mas como já dito, da verdade última, à qual todas as coisas encontram-se destinadas. Ainda sobre o sábio, Tomás afirmará que tal ofício deve ir além de simplesmente ordenar as coisas à procura da verdade, ele deve também refutar os erros contrários a tal verdade.

O duplo ofício exigido pela Sabedoria

Para Tomás, não basta apenas que o sábio dedique-se ao estudo da sabedoria, faz-se necessário também que ele a defenda de seus opositores. É interessante como Tomás realça aqui a importância do método dialético, amplamente utilizado na escolástica medieval, para o ofício daquele que se dedica à sabedoria. Isso, pois, além de se dedicar ao estudo e à busca da verdade, o sábio deve possuir meios eloquentes para discutir e confrontar os erros daqueles que se mostram contrários à verdade divina. Mas por que para alcançar a sabedoria o homem não pode apenas meditar sobre ela, mas também combater seus opositores?

A resposta a esta questão é, em certa medida, relativamente simples, se passarmos a observar as coisas do ponto de vista de Tomás. Isto, pois, Tomás era um teólogo, estudioso das Sagradas Escrituras, vivendo neste meio. E, para eles, a Sagrada Escritura servia para inúmeros fins; não é instrumento apenas de instrução, mas também de refutação e correção dos contrários. Assim como se encontra na Bíblia Sagrada: “toda Escritura é inspirada por Deus e é útil para ensinar, para refutar, para corrigir, para educar na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito, preparado para toda boa obra”⁹. É preciso que se estude e se defenda a sabedoria divina contra seus opositores. Para que se viva em plenitude a obra divina faz-se necessário este duplo ofício, o estudo e a ação.

Eis, pois, a explicação da citação dos Provérbios com a qual Tomás inicia a SCG, a saber, “minha boca publicará a verdade e meus lábios odeiam a impiedade”(Pr. 8,7). Isso, pois, além da meditação da verdade divina, o estudo da sabedoria requer a

⁸ SCG, I, 1.

⁹ 2Tm. 3, 16.

impugnação dos erros contrários à verdade divina. Sábio, portanto, será aquele que se dedica a causas superiores e, além de meditá-las, também as defende de seus opositores.

O estudo da Sabedoria

Falando explicitamente sobre o estudo da sabedoria divina, o mestre dominicano afirmará, no início da SCG, que tal estudo é, por assim dizer, o maior de todos os estudos que pode haver. “Entre os estudos humanos, o da sabedoria é o mais perfeito, o mais sublime, o mais útil e o mais alegre”¹⁰. Aqui Tomás já entende o estudo da sabedoria como mencionado anteriormente, ou seja, o estudo das causas primeiras, as causas universais. Todavia, o que faz Tomás afirmar com tanta ênfase que o estudo da sabedoria divina é, por assim dizer, o maior e melhor de todos? O mestre dominicano, para explicar seu entendimento do estudo da sabedoria divina como sendo o melhor, nos mostra o seu lado teólogo, utilizando-se de diversas passagens das Sagradas Escrituras para tal. Segundo ele, o estudo da sabedoria supera os demais em perfeição, pois, quanto mais o homem se dedica à sabedoria, tanto mais participa da verdadeira felicidade, a perfeição divina. Sobre a perfeição Tomás cita Eclesiástico 14, 22 (Feliz o homem que permanece na sabedoria). Neste caso, é como se, na medida em que o homem vai desvelando a perfeição divina a luz dessa sabedoria reflete sobre o homem que medita tornando-o mais perfeito.

O estudo da sabedoria é o mais sublime, pois é em virtude desse estudo que o homem se aproxima da semelhança de Deus. E quanto mais se aproxima da semelhança de Deus, mais o homem une-se ao próprio Deus. Para fazer essa afirmação o aquinate utiliza-se do livro da Sabedoria 7, 14-15 (A sabedoria é um tesouro inesgotável para os homens; os que a adquirem atraem a amizade de Deus.). Tomás afirma que o estudo da sabedoria é superior aos demais também em utilidade, pois a própria sabedoria conduz ao reino da imortalidade. Neste caso, tal estudo torna-se o mais útil de todos pois por meio dele o homem alcançaria o reino dos céus, a salvação, concretizando o retorno a Deus, fim último do homem. E como exemplo cita novamente o livro da Sabedoria 6,21 (O desejo da sabedoria conduz ao reino eterno). E, por fim, de acordo com o doutor angélico, o estudo da sabedoria supera aos demais em alegria, pois o contato com a sabedoria não comporta nem amargura nem tristeza, mas apenas prazer e alegria. Isso, como se afirma no livro da Sabedoria 8,16 (A sua companhia não é amarga, nem enfadonha é sua convivência,

¹⁰ SCG, I, 1.

mas alegre e cheia de gáudio). Utilizando, pois, plenamente das Sagradas Escrituras Tomás nos propõe que o estudo da sabedoria seja o maior e o melhor entre todos os que possa haver.

Sabedoria, esforço e dom

Já mencionamos anteriormente que o estudo da sabedoria requer um duplo ofício, a saber, meditar sobre a verdade divina e impugnar os erros contrários. E é também duplo o modo de se progredir no estudo da sabedoria. Este crescimento no estudo da sabedoria pode ser feito, a nosso ver, por meio de esforço pessoal, e também por dom divino.

Quando nos dispomos a compreender que a progressão no estudo da sabedoria se dá de duas maneiras, seria leviano de nossa parte não comentar, ainda que de forma sucinta, apenas com intuito de esclarecer melhor nosso ponto de vista, a questão sobre a dupla verdade, ou melhor, a dupla forma de se manifestar a verdade, visto que a própria sabedoria, como dito anteriormente, é a ciência da verdade.

Segundo Tomás, a verdade não possui apenas um modo de se manifestar, mas sim há duas ordens de verdade que é possível dizer de Deus: uma, diz respeito às verdades inacessíveis ao intelecto humano; outra, às verdades que são possíveis de serem alcançadas pelo uso da razão natural.

“Algumas verdades sobre Deus excedem toda a capacidade da razão humana: por exemplo, que Deus é trino e uno. Outras, no entanto, podem ser alcançadas pela razão natural: por exemplo, que Deus é, que ele é uno, e outras da mesma ordem; e estas, até mesmo os filósofos provaram demonstrativamente, conduzidos pela luz da razão natural”¹¹.

Fazendo essa distinção entre esses dois modos de acesso à verdade divina, Tomás distingue entre aquilo que a razão pode e aquilo que a razão não pode. Dando assim um limite ao uso da razão no que se refere às coisas divinas. A razão pode compreender e até demonstrar as verdades que lhe são acessíveis, discutindo a existência de Deus, seus atributos, entre outros, mas não pode, por si só, compreender o que Deus é. Em relação ao primeiro tipo de verdade, àquelas que

¹¹ SCG, I, 3.

ultrapassam totalmente as capacidades da razão, essas verdades devem ser aceitas pela fé, e o teólogo as toma como algo que não pode ser colocado em dúvida. Tomás afirma que o primeiro objeto do conhecimento humano é a essência das coisas materiais, adquirido pela razão, de modo que, acerca de Deus, não podemos saber o que ele é, a sua essência, mas apenas o que ele não é, um conhecimento negativo de Deus.

Quando Tomás distingue verdades acessíveis à razão e verdades que são inacessíveis à razão, torna-se mais evidente o ponto que queremos expor neste tópico, ou seja, chega-se à sabedoria tanto pelo uso da razão natural, o esforço pessoal, como pela fé, dom divino. Isso, visto que há verdades que a razão alcança sozinha e verdades que ela não alcançaria sem a ajuda de Deus.

Com relação ao estudo da sabedoria ser um esforço pessoal, é realmente “esforço” a melhor palavra para descrever esta atividade. Palavra esta que não foi criação nossa, mas a qual o próprio Tomás dá ênfase ao afirmar que, “não se pode chegar – senão com grande esforço especulativo – à investigação das verdades supramencionadas”¹². O homem deve querer dedicar-se ao estudo da sabedoria, estudo que exigirá esforço por parte de tal homem, daí a dificuldade em seu alcance. Todavia, por mais que o homem esforce-se e dedique-se ao estudo da sabedoria, ele nunca conseguirá compreendê-la plenamente, pois Deus, que é a sabedoria, habita em luz inacessível, e o homem possui um intelecto limitado.

Tomás nos mostra que esta busca pela sabedoria é algo que não pode ser realizado plenamente apenas pelo uso da razão humana, é preciso também uma ajuda, iluminação, divina.

“Confiando na piedade divina para prosseguir neste ofício de sábio, embora isto exceda nossas forças, temos por firme propósito manifestar, na medida do possível, a verdade que a fé católica professa, eliminando os erros contrários a ela”¹³.

Nesta passagem fica clara a necessidade da piedade divina para que o sábio consiga prosseguir na realização de seu ofício. Isso, pois, como já mencionamos, o intelecto humano é limitado. O mestre dominicano utiliza-se de Aristóteles para mostrar como nosso intelecto se põe diante da sabedoria divina em si. “O nosso

¹² SCG, I, 4.

¹³ SCG, I, 2.

intelecto está para as primeiras noções dos seres, que em si mesmas são evidentiíssimas, como os morcegos para o sol.”¹⁴ Podemos observar que a luz divina é algo tão radiante e intenso que não permite ao intelecto humano entrar em contato direto com ela, mas apenas por meio da mediação divina. Daí dizermos que o estudo da sabedoria também é um dom divino, visto que para alcançar esta luz inacessível, o homem precisa do auxílio de Deus. Isto, pois, como é dito nas Sagradas Escrituras, “só Deus conhece o caminho para a sabedoria, somente ele sabe onde ela se encontra...”¹⁵.

Torna-se legítimo então, dizermos que além de esforço pessoal, o estudo da sabedoria também é fruto de um dom divino, pois o próprio Deus ilumina o intelecto do homem para conhecer. O estudo da sabedoria é, pois, fruto de esforço pessoal e de iluminação divina.

Considerações finais

De acordo com o que foi trabalhado no presente texto, podemos observar o quanto é frequente as citações que Tomás faz sobre Aristóteles. E ainda que o mestre dominicano não cite de forma explícita o filósofo grego, pode-se observar a influência dele nas ideias que Tomás exprime. Todavia, ainda que o aquinate se mostre impregnado dos ensinamentos de Aristóteles, são ainda em maior número as citações que o mestre faz das Sagradas Escrituras. Isto, pois, a sabedoria a que Tomás se refere na SCG é, além de um estudo e conhecimento adquirido pela razão humana, a sabedoria da fé cristã, tendo, portanto, que ter como suporte, principalmente, e de forma mais importante, as Sagradas Escrituras.

A sabedoria tratada aqui não é, como poderia pensar em um primeiro momento um leigo, uma qualidade da alma humana ou mesmo um simples ato de conhecimento. Tal sabedoria não corresponde a uma simples aquisição do intelecto do homem, mas a uma dimensão muito maior. Este estudo da sabedoria é o estudo das coisas divinas, de Deus; esta sabedoria é o próprio Deus. O mestre dominicano deixa claro que a sabedoria é o próprio Deus ao personificá-la na figura de Cristo. “Justamente para a manifestação da verdade é que a sabedoria encarnada veio ao mundo., como bem o afirma João 18, 37: *Eu aqui nasci e vim ao mundo para dar*

¹⁴ SCG, I, 3.

¹⁵ Jó 28,23.

testemunho da verdade.”¹⁶ Eis aqui a noção que não podemos deixar de mencionar, ao falarmos em sabedoria falamos do próprio Deus. A sabedoria é um dom que invocamos “do alto”. Daí então Tomás personificar Cristo como a sabedoria encarnada.

No Prólogo de Sent. I Tomás afirma de fato que

“entre os muitos pareceres pronunciados por diversos autores acerca da sabedoria, ou seja, relativamente à questão sobre que coisa seja a verdadeira sabedoria, uma indicação singularmente sólida foi oferecida pelo Apóstolo Paulo (1 Cor 1, 24; 30), o qual afirma que Cristo é o poder de Deus e a sabedoria de Deus, e sempre por obra de Deus se torna para nós sabedoria”¹⁷.

Já na lição inaugural que teve em Paris entre 3 de março e 17 de junho de 1256, Tomás assim se exprime:

“Certamente ninguém pode pretender possuir por si mesmo e por próprio mérito as atitudes suficientes para exercer um tal ministério; embora isto se possa esperar de Deus: não porque sejamos capazes de pensar em algo proveniente como de nós mesmos, porque a nossa capacidade vem de Deus (2 Cor 3, 5). Mas para obtê-la de Deus é necessário pedir: se a algum de vós falta sabedoria, pedi-a a Deus que a todos dá generosamente e sem recriminações, e lhe será dada (Tg 1, 5). Rezemos a Cristo que quer concedê-la. Amém”¹⁸.

O homem é, portanto, na medida em que pede, auxiliado pelo próprio Deus no estudo da sabedoria. É, pois, sobre a sabedoria divina, a sabedoria da fé católica que Tomás trata.

¹⁶ SCG, I, 1.

¹⁷ J. P. Torrell, *Tommaso d'Aquino, l'uomo e il teologo*, Ed Piemme, 1994, cit. p. 70.

¹⁸ Ibidem.

Libertad y Religión

Rafael Cúnsulo
UNSTA - Tucumán

I. Introducción

Los dos términos que guían nuestra ponencia han sido ampliamente tratado a los largo de tantos siglos pero en los últimos años se retomado con fuerza, vista la complejidad que los mismos comportan, ya que han sido legitimados comprensivamente por espacios socio-políticos desde el pluralismo libertario y el pluralismo religioso hasta las pretendidas guerras de liberación y guerras de religión.

Las religiones a lo largo de los tiempos han expresado el significado existencial que la divinidad invocada, creída o elegida significaba en la vida de los creyentes o devotos de manera simbólica, desde pequeñas grafías inscriptas en piedras o rituales vinculados a los cuatro elementos primordiales o a determinados animales que han sido tenidos como signo de expiación frente al dios enfurecido por el abandono de sus fieles o para propiciar las buenas cosechas y los buenos climas para los cultivos o la victoria frente a enemigos que deseaban arrebatarles la tierra o frente a quienes defendían su propia tierra.

Las descripciones simbólicas son la urdimbre de los textos que son considerados sagrados por las distintas religiones y brindan una interpretación cosmogónica y cosmológica del mundo, una interpretación “superadora” de los acontecimientos históricos atribuidos, mediata o inmediatamente, a la divinidad que la dirige según sus designios o caprichos.

La progresiva desvinculación de los textos sagrados y de sus modos simbólicos de referirse a la divinidad y, al mismo tiempo, el acercamiento a otras maneras de racionalización de lo que superaba lo que el hombre no podía explicar fueron construyendo dos mundos paralelos, basados en la razón discursiva, para demostrar la existencia de un ser primero o para demostrar la imposibilidad de la existencia de ese ser primero y origen de todo. Los frutos de tales demostraciones llevaron como consecuencias la impiedad, ya que era difícil relacionarse o dirigirse a un ser abstracto (propia de los teísmos filosóficos) o a la indiferencia frente a un ser que no existe (propia de los ateísmos filosóficos) o la esquizofrenia vital (propia de las

filosofías devotas).

Ante tales perspectivas epistemológicas deconstructivas de la discursividad simbólica de las religiones queremos intentar reconstruir un camino de regreso a la simbólica religiosa desde las posibilidades que nos ofrece una hermenéutica analógica metafórica como instrumento que permite vincular las distintas religiones a la hora de intentar la reelección de dios¹.

II. La evidencia y la prueba racional de la libertad en Tomás de Aquino

Santo Tomás afirma la existencia del libre albedrío en el hombre partiendo del testimonio de la experiencia, la cual evidencia inmediatamente su existencia². La evidencia está señalada por la experiencia y el testimonio de la conciencia se descubre en cuatro momentos psicológicos:

1. El sentimiento de contraste entre las acciones libres y las acciones no libres, porque el hombre en su interior advierte la diferencia; aunque, algunas veces, pueda presentar algunas zonas de confusión, ésta no anula o invalida la experiencia de ese contraste.

2. El hombre se siente libre al elegir esto o aquello, preferir una acción a otra. Si el hombre no pudiera elegir, serían inútiles los consejos y las exhortaciones: “*frustra essent consilia, exhortaciones*”³.

3 - El hombre se siente libre al obrar con espontaneidad y como dueño de sus

¹ “Otto había leído a Lutero y había comprendido lo que significaba para un creyente «el Dios vivo”. No era el Dios de los filósofos, el Dios de un Erasmo; no era una idea, una noción abstracta, una simple alegoría moral. Se trataba de un poder terrible, manifestado en la “cólera divina”. En su libro, Rudolf Otto se esfuerza por reconocer los caracteres de esta experiencia terrorífica e irracional. Descubre el *sentimiento de espanto* ante lo sagrado, ante ese *Mysterium Tremendum*, ante esa *Majestad* que emana una aplastante superioridad de poderío; descubre el *temor religioso* ante el *Mysterium Fascinans*, donde se despliega la plenitud perfecta del ser”. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 1998, p.13

² M. Ubeda Purkis: *Introducción al tratado del hombre*, en Santo Tomás, *Suma Teológica*, BAC., Vol. III, 2^{do}, p. 133: “La existencia del libre albedrío en el hombre es un dato de inmediata evidencia”.

³ I, q. 83, a. 1, c. Tradicionalmente estos dos elementos se consideran una ayuda para el acto de elegir.

actos. La espontaneidad que se resiste a fuerzas extrañas que lo presionan. La espontaneidad puede ser vivida como una sensación de necesidad de frente a los impulsos vitales o, al contrario, como un hecho de total libertad. Por eso la espontaneidad debe ser acompañada de ese sentirse dueño: dueño de decir si o no a los deseos que lo apartan de un estilo de vida humana⁴.

4. El hombre vive estos actos libres con sentimientos de moralidad: permitido - no permitido, castigo - mérito, responsable - no responsable⁵.

Aunque existan todas estas evidencias, dadas por la experiencia, Santo Tomás busca el argumento racional para probar la existencia del libre albedrío, partiendo de la definición aristotélica de la libertad como *causa sui*. Esta definición tratará de aplicarla, en un análisis detenido y preciso, a todas las realidades que tienen cierta autonomía en sus movimientos para determinar cuáles pueden ser consideradas verdaderamente libres y cuáles no.

Comienza su análisis por el movimiento de los seres inanimados puesto que en ellos se descubre un movimiento propio: como por ejemplo, el caer de la piedra o el fluir del agua. Este movimiento 'propio' de la piedra o del agua no encuentra en ellas su principio de movimiento sino que es movida por otro ser; si bien la piedra es movida naturalmente al caer o es movida violentamente si es lanzada hacia arriba. Estos seres inanimados tienen un movimiento propio o natural, pero no tienen en sí el principio de su movimiento. La naturaleza les impone necesidad desde afuera, por lo cual no pueden ser considerados libres, como todos los seres que carecen de conocimiento⁶. Los vegetales que son seres animados pero que no tienen conocimiento tampoco son libre porque tienen como única determinación la que les impone la naturaleza.

⁴ Esta experiencia de ser dueños del acto que hacemos (*causa sui*) y que ha llevado a los filósofos antiguos a una definición del libre albedrío, está puesta, en la filosofía contemporánea, en un segundo plano. Hoy se hace resaltar más, casi con exclusividad, la espontaneidad del obrar. Sin embargo, según Bergson, la espontaneidad debe estar conjugada con la totalidad en la cual está comprometida la profundidad del yo. Cf., V. Jankelevitch, *Bergson*, Paris, 1931, p. 103.

⁵ I, q. 83, a. 1, c: "Alioquin frustra essent.... prohibitiones, praemia et poenae".

⁶ I, q. 83, a. 1, c: "et similiter omnia cognitione carentia".

Si los seres sin conocimiento no son libres, en segunda instancia indaga en los seres que si poseen conocimiento, porque en estos observa no sólo un movimiento propio, sino también una propia autonomía: en ellos puede observar un cierto dominio sobre la propia acción. Si bien pone el fundamento de la libertad en el conocimiento⁷ cabe distinguir dos tipos de conocimiento:

El conocimiento animal que es un verdadero conocimiento porque en ellos hay cierto juicio particular: "*quaedam autem agunt iudicio... sicut animalia bruta*"⁸. Aunque verdadero, el conocimiento de los animales es determinado, necesario; su juicio es un particular operable, pero no producido por el individuo, porque él no está capacitado para llegar a esa conclusión por medio de un discernimiento; su juicio práctico lo lleva inscripto en la naturaleza.

Los animales, de este modo, tienen una doble determinación: la primera desde su forma natural y la segunda desde su forma aprehendida; por eso no pueden decir que son dueños de su juicio o estimación práctica⁹. Por lo tanto, es imposible que puedan obrar libremente.

El conocimiento del ser humano, en cambio, puede juzgar sobre su propio acto y, de este modo, dominar su propio juicio; dominio que se manifiesta desde tres perspectivas: desde la reflexión, puesto que es capaz de percibir que juzga, es decir no sólo conoce sino también conoce que conoce y desde allí dominar el acto de su conocimiento; desde el conocimiento de la relación que hay entre las cosas que juzga, ya que puede buscar desde la comparación los medios más adecuado para alcanzar los fines ya sea de orden especulativo o práctico y desde el porqué del juicio, ya que fundamenta sus afirmaciones con algún tipo de argumentación.

Santo Tomás en las distintas obras analiza todas las perspectivas pero ahora nos detendremos sólo la segunda porque en ella muestra la diferencia entre el conocimiento animal y el conocimiento humano por esa capacidad que tiene el hombre de comparar, de relacionar juicios, de conocer *ex collatione*. En la comparación, el hombre encuentra que un mismo hecho tiene diversas soluciones y

⁷ Se trata nuevamente del fundamento racional de la existencia del libre albedrío y no de la conjugación de las potencias para producir el acto libre.

⁸ I, q. 83, a. 1, c.

⁹ En "De Veritate" (24, a. 2, c) dice que sólo quien tiene dominio de su juicio los que tiene libre albedrío: "Iudicium autem est in potestate iudicantis...".

son diversas las opiniones o interpretaciones que de él se pueden dar; en definitiva, su juicio no está determinado *ad unum*, a una sola posibilidad que lo coacciona. Así se constata que el hombre tiene libertad de juicio, porque no está determinado a una sola posibilidad. A esta indeterminación de la inteligencia, según el orden y la armonía de lo creado, corresponde una capacidad indeterminada del apetito racional: el libre albedrío. De este modo, santo Tomás llega a la conclusión afirmativa del artículo: el hombre tiene libre albedrío.

¿Cómo explicar la indeterminación de la razón? Santo Tomás afirma que en las cosas contingentes y particulares el intelecto puede concebir los opuestos (*ad opposita se habet*)¹⁰; frente a este tipo de realidades el intelecto tiene su grado máximo de apertura. En los juicios sobre estas realidades, la razón no da un "porqué" conclusivo, no es determinativo. Santo Tomás usa, para ejemplificar esta indeterminación de los motivos, los silogismos dialécticos y retóricos, los cuales no convencen por la fuerza y rigurosidad del proceder lógico¹¹, sino por el modo y la autoridad de quien los presenta, es decir, por algo exterior al mismo argumento.

Las cosas contingentes abarcan todo lo creado y por eso el juicio humano sobre lo creado siempre tiene una indeterminación radical y frente al creador, que sólo conoce indirectamente y por analogía, su juicio puede llegar a la determinación del mismo modo que frente a las cosas contingentes, es decir, por algo exterior al mismo argumento¹².

Si bien puede llegar por vía indirecta a un juicio más certero sobre la existencia también interesa aquí el modo de acercamiento a la quidditas del creador e inclusive de las sustancias espirituales. Para la quidditas el juicio humano tiene dos vías: una,

¹⁰ I, q. 83, a. 1, c. Esta posibilidad de concebir los opuestos fundamenta también la incorruptibilidad del alma. Cfr. I, q. 75, a. 6, c.

¹¹ Aristóteles define la retórica como la capacidad de descubrir aquello que convence en cada tipo de argumento dado (Cfr. *Retórica*, L. I, 25-2-, 31-34, 1355b). Santo Tomás hace referencia a este tipo de retórica: inclinar la balanza hacia uno de los aspectos de la opinión. El ejemplo es de gran precisión técnica.

¹² I, q. 88, a.1. c., in medio: "según la opinión de Aristóteles, más conforme con la experiencia, en la vida terrena nuestro entendimiento, por naturaleza, se centra en las esencias de las cosas materiales. Por eso no entiende nada a no ser recurriendo a las imágenes. Así, resulta evidente que las sustancias inmateriales, que no caen bajo el control de los sentidos y la imaginación, nosotros, según nuestro modo propio de conocer, no podemos entenderlas de forma directa".

de remoción o negativa, donde se dice qué cosas no son las sustancias espirituales:

“De las cosas superiores se trata en las ciencias sobre todo por vía de remoción (negación). ...De donde con mayor razón no pueden ser conocidas por nosotros las sustancias inmateriales en cuanto al conocimiento de sus quiddidades; sino que acerca de ellos se nos proveen modelos (ejemplos) por vía de remoción, y de alguna relación a las cosas materiales”¹³.

¿Cómo se halla la libertad frente a estas realidades? ¿Frente a ella se puede concebir los opuestos? Para poder responder a este tipo de preguntas tenemos que reflexionar sobre la acción religiosa del ser humana por la cual se hace una opción por dar respuesta a las mismas.

III. La religión como elección de Dios

Santo Tomás desde una triple perspectiva manifiesta tanto la racionalidad como la voluntariedad de la religión¹⁴; en efecto, ella es una hermenéutica constante de los acontecimiento a la luz de una revelación o de una inspiración, ya que es una relectura; también comporta una elección continuada ya que lo divino es intangible e inasible para la capacidad humana ya que es un bien que le excede sobremedida y, finalmente, Dios es el fin último y a este fin último todos los hombres tienden, según lo que afirma Aristóteles. Leamos el texto de la Suma en el que Santo Tomás refiere estos tres elementos:

“La religión sea que se llame así por la repetida lectura, por la reelección de lo que por negligencia hemos perdido o por la religación, lo cierto es que propiamente importa orden a Dios. Pues a El es a quien principalmente debemos ligarnos como a principio indeficiente, a El debe tender sin cesar

¹³ I, q. 88, a. 2, ad. 2

¹⁴ Santo Tomás elaboró su pensamiento sobre la virtud de la religión en el contexto del renacimiento cultural de mediados del siglo XIII, siendo uno de sus objetivos la armonización científica de la filosofía con la fe cristiana. En esta perspectiva, el Doctor Angélico titula en la Suma este tratado “De Religione” prefiriendo este vocablo a la palabra latría, utilizada por los teólogos anteriores. El término *religio* no es utilizado por Pedro Lombardo en su Comentario a las Sentencias; en su lugar se habla de latría. Cf. E. Heck, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion* (Paderborn 1971) p.33, citado por Fernández Rodríguez en *Tratado de la Religión*, en *Suma de Teología*, Madrid, BAC, 1994, Vol. IV, p. 5, nota 3.

nuestra elección como a fin último, perdido por negligencia al pecar, y El es también a quien nosotros debemos recuperar creyendo y atestiguando nuestra fe”¹⁵.

La religión se manifiesta en su modo más pleno y en sus tres dimensiones en los actos que le son propios, dice Santo Tomás: “La religión tiene dos tipos de actos. Unos, los propios e inmediatos, los que realiza ella misma y por los que el hombre se ordena exclusivamente a Dios, como ofrecer sacrificios, adorar y otros similares”¹⁶.

En la fenomenología de las religiones encontramos una descripción de las mismas en el triple sentido etimológico que realiza santo Tomás. En efecto, generalmente todas las religiones consisten en «un sistema cultural de signos que promete ganancia de vida mediante la correspondencia con una realidad última»¹⁷. Mediante este sistema el ser humano establece una relación con la realidad que lo lleva a organizar su conducta en el orden del conocimiento, del afecto y de la acción.

Cualquiera sea el contexto histórico en que esté inmerso, el hombre religioso cree siempre que existe una Realidad absoluta que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, el mundo llega a ser real. Cree que la vida tiene un origen extramundano y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que participa de una Realidad plena. Tras el mundo que desea interpretar considera una Realidad en sí que no aún no puede percibir. Las realidades concretas a las que el hombre va accediendo mediante un conocimiento más inmediato estarían recibiendo, pues, su sentido de una fuente original de la que brotan, de la meta a la que intentan ajustarse. En sí misma esa Realidad central resulta desconocida, pero el hombre descubre su existencia en cuanto que su conocimiento le ha permitido advertir en las realidades conocidas un origen no explicable por sí mismas y una tendencia hacia un fin. La Realidad central viene a ser ese fondo de unidad, misterioso, del cual surgen y al cual tienden todas las demás realidades. Las tradiciones religiosas han tendido a darle el nombre de *Dios* o *lo divino*.

¹⁵ II-II, q.81, a. 1

¹⁶ *Ibíd.* a. 2.

¹⁷ Gerard Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca 2002, p.15

¿Cómo ordena generalmente la conducta humana ese sistema de signos en que consiste la religión? A través de tres formas expresivas: narraciones y explicaciones (mitos y dogmas), representaciones (rituales) y comportamientos (la ética). El mito relata siempre una *creación*, ya se trate de la creación del mundo (*cosmogonía*); del origen de un pueblo (*saga* o *leyenda etnológica*); de la fundación de un antiguo santuario (*leyenda cultural*), o se trate de una costumbre (*relato etiológico*). La función magistral de los mitos es, pues, la de explicar y *fixar* los modelos ejemplares de todas las actividades humanas importantes: alimentación, sexualidad, trabajo, educación, etc. Los ritos son básicamente acciones que se repiten y con las que los seres humanos interrumpen su actividad cotidiana para representar aquella otra realidad que el mito había sugerido. Objetos, tiempos y espacios son sustraídos del uso cotidiano (o profano) para recibir un aumento de significado (quedan consagrados), de modo que representen la «otra Realidad» que trasciende la vida humana. Finalmente, la conducta ética, es decir, aquella que se orienta a la búsqueda del bien, no sólo personal, sino también común, es integrada en el sistema religioso para obtener también ella un aumento de significado en orden a un aumento de vida. Así, la conducta ya no sólo es considerada buena o mala, sino también exigida por unos preceptos divinos incondicionales, sancionados por un poder supremo.

De este modo en los diversos sistemas religiosos está siempre implicado el sentido de la existencia humana, de su relación con lo que la trasciende y también la esperanza por encima de las limitaciones presentes. Mediante el mito, el rito y el *ethos*, el espíritu humano intenta llegar, con un lenguaje simbólico, a vincularse con la divinidad y comprender a fondo la realidad.

La presentación encarnada de Dios en el lenguaje y en las formas vitales de los hombres, tanto en los modos revelados como en los modos históricos de intervención, hacen que el mismo entre en el ámbito de la contingencia en la cual el hombre vuelve a encontrar un espacio de indeterminación en su juicio en el intento de relectura de la manifestación divina abriendo un espacio a los opuestos que nos conducen al reconocimiento de la libertad humana en el espacio de lo religioso.

Reelegir puede tener dos sentidos fundamentales a la hora de vincularse con Dios o con lo divino. En primer término, seguramente el sentido más estrechamente vinculado al texto de santo Tomás, es el conversión, cuando el creyente ha extraviado el camino y tiene la posibilidad de regresar a él por un acto de una nueva elección, que no implica un cambio radical.

En segundo lugar, tenemos el sentido de una opción entre el ídolo y el ícono, como lo señala Beuchot al hablar del acercamiento analógico a lo divino: “La analogía se humilde. Se da cuenta de que poco puede decir de Dios, y que es mucho lo que tiene que mostrar. Pero es la distinción que nos separa del silencio, en el que nada conocemos ni sabemos. Además, la analogía usa la iconicidad, un lenguaje icónico; porque el ícono conduce a dios, mientras que su opuesto y contraparte, el ídolo, aparta de Él. Esta iconicidad dice y a la vez muestra, o por lo menos apunta hacia la divinidad”¹⁸.

Este segundo modo de acercarnos a la religión como una posibilidad reelección nos está hablando de una opción trascendente en la existencia humana. Como señala Fabro, mediante esta elección del fin último personal se constituye la moralidad fundamental del acto humano, porque el hombre bueno es el que tiene buena voluntad, la cual es tal, porque elige libremente el fin que en concreto es bueno y orienta a Dios o a lo divino:

“Bonum, quod est obiectum voluntatis, est in rebus... et oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra animam existentem... Cuamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen **quod feratur in beatitudinem talem, vel talem**, hoc non ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinvenit in hoc, vel in illo summum bonum hominis constare: et ideo quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter coniungitur ibi appetitus naturalis et appetitus rationalis: et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo ubi vere est”¹⁹.

El fin concreto (*beatitudinem talem*) de la vida es lo que está bajo el dominio de la libertad, del juicio de elección. Ir a su encuentro (*ad inveni*) no es función de la razón, sino que depende de la moción de la voluntad deliberativa. La voluntad natural es siempre buena, aun en los condenados al infierno, aunque su voluntad deliberativa es mala porque son perfectamente contrarios al fin último; por lo cual, concluye que la buena voluntad (deliberativa) está determinada por su relación al fin

¹⁸ *Hermenéutica analógica, religión e iconicidad*, México, Demeter, 2012, ps. 23-24

¹⁹ In IV Sent., q. I, a. 3, sol., 3. Citamos casi íntegramente el texto porque sobre él se basa la argumentación de Fabro.

último que elige²⁰.

Elegir entre el ídolo y el icono es la opción de reelección más trascendente y fundamental para toda la existencia humana en orden a su destino final pero las reelecciones cotidianas pueden reafirmar o discontinuar, como ya vimos, el camino existencial elegido y necesitar una rectificación o conversión.

IV. A modo de conclusión

La iconicidad de Dios no es unívoca ni equivoca como tantas veces ha señalado Beuchot, sino que es la analogicidad en su máxima expresión, donde se da una referencia pero donde los sentidos son múltiples porque la distancia también es indeterminada entre la imagen y el significado²¹. La analogía de proporcionalidad que es la más metafórica resalta la diferencia entre el ser supremo (dios) y los seres de este mundo pero no pierde la referencia a un primer analogante, del cual el analogado puede tener hasta una distancia infinita. Para acortar estas distancias tiene que enfrentar los modelos unívocos de la comprensión.

Las metáforas de Dios como padre nos pueden descubrir diversos modelos de dios, tantos como iconos de padres encontremos en el decurso de la historia humana: el padre castigador, el padre cercano, el padre distante, el padre distraído, etc. Cada una de estas metáforas, a su vez, se ha realizado históricamente en la práctica de las distintas religiones a lo largo de los siglos y la misma religión ha presentado su figura de distintas maneras e incluso ampliándola a la figura de dios como padre y madre, como hizo Juan Pablo II.

En el contexto histórico de santo Tomás no se veía la alternativa del pluralismo religioso como una opción libre, hermenéuticamente justificable, pero sus principios teóricos sobre la libertad y la religión nos llevan a pensar que pueden justificar existencial y hermenéuticamente, la elección de distintas manifestaciones de Dios y sus distintas maneras de ser expresadas como verdaderos íconos de ese Dios,

²⁰ In IV Sent., d. 50, q. 2, a. 1, sol. 1. Santo Tomás también lo afirma implícitamente en III C.G., cap. 107). Cf., *Orizzontalità e Verticalità della libertà*, en *Riflessioni sulla libertà*. Rimini, Maggiolo, 1983. p. 46.

²¹ Cf., M. Beuchot, *Hermenéutica analógico-icónica y teología*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2008. Cf. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM-Itaca, 2009 (4ª ed.).

totalmente otro, nos da esa posibilidad de decir y de mostrar, de comunicar y compartir la experiencia inenarrable de contemplar en el ícono lo que Dios puede mostrar de sí, sin que la creatura enmudezca.

A liberdade humana para Tomás de Aquino

Paulo Ricardo Martines

Universidade Estadual de Maringá

O tema da liberdade ocupa um lugar privilegiado no pensamento ético de Santo Tomás de Aquino. O ser humano como criatura (dotado de uma alma racional) e como imagem de Deus (na posse da inteligência e do livre-arbítrio) é capaz de escolher e realizar a sua vida, da qual a completude final para o cristão não é outra coisa senão a visão de Deus, seu criador e *recriador*. O princípio pelo qual ‘todo ser age em vista de um fim’, será indispensável para se pensar o operar humano, na medida em que o homem age em vista de um fim, de um bem que o transcende. O dinamismo do livre-arbítrio, explicitado na articulação entre inteligência e vontade, possibilitará mostrar como a escolha humana é livre, não necessária e isenta de qualquer coação. A preocupação com assuntos éticos esteve presente para Tomás desde os primeiros anos de sua vida universitária, ainda no *studium generale* de Colônia (1248-1252), onde sob a orientação de Alberto Magno, a *Ética Nicomaquéia* foi objeto de estudo e reflexão.

O objetivo desta comunicação é apresentar a formulação de Tomás de Aquino sobre o livre-arbítrio presente na questão 83 da primeira parte da *Suma de teologia*. Quando necessário utilizarei passagens paralelas da segunda parte, especialmente a questão 13. Tentarei desenvolver a seguinte proposição de análise: a liberdade da vontade é algo inalienável para o homem e o ato humano livre tem o concurso da inteligência e da vontade.

A discussão acerca da liberdade humana aparece em vários momentos da obra de Tomás, como por exemplo, no *Comentário aos Livros das Sentenças de Pedro Lombardo*¹, (obra concluída em 1256); na *Suma contra os Gentios*², (redigida por volta de 1262); nas questões *Disputadas sobre a Verdade*³, (escrita entre 1256-59),

¹ Tomás de Aquino, *II Sent.*, dist. 24, q.1, a.2. Utilizamos a edição latina *Sancti Thomae de Aquino opera omnia*, Roma, Commissio Leonina, 1882- segg. (em curso de publicação).

² Id., *Suma contra os Gentios*. L.II, cap. 48.

³ Id., *Questão disputada sobre a Verdade*, Q. 24, intitulada *O livre-arbítrio*.

nas *questões Disputadas sobre o Mal*⁴, (escrita por volta de 1270) na *Suma de Teologia*⁵, cuja primeira parte foi redigida em Roma entre 1265-68 e a segunda parte em Paris, entre 1271-2⁶.

Um primeiro aspecto relevante a ser destacado é o lugar ocupado pela discussão da liberdade na *Suma de Teologia*. É importante saber não apenas o grupo temático ao qual pertence essa discussão, mas o momento de sua redação, pois parte significativa dos textos sobre a moralidade (estudo sobre a constituição do ato moral) foi escrita na atmosfera que envolvia a condenação de dezembro de 1270 na Universidade de Paris. Dentre as teses proibidas, estavam aquelas que acentuavam o necessitarismo intelectualista do ato volitivo.

A *Suma de teologia* apresenta uma unidade temática, cujo centro é Deus, entendido como “princípio e fim de todas as coisas”⁷. A questão 83 que será objeto de nossas considerações pertence à primeira parte da *Suma*, dedicada como sabemos ao estudo de Deus. Três partes compõem esse momento reflexivo: 1) aquilo que concerne à essência divina (q. 2-26); 2) aquilo que concerne à distinção das pessoas (q. 27-43); 3) aquilo que concerne à procedência das criaturas a partir de Deus (q. 49-119). Interessa-nos este último grupo. Tomás de Aquino ao tratar da distinção entre as criaturas, considera em primeiro lugar aquelas que são puramente espirituais –os anjos– (q.50-64), em segundo lugar aquelas que são corporais –o mundo– (q.65-74), e por fim, aquelas que são ao mesmo tempo espirituais e corporais –criatura racional– (q.75-89), sobretudo em sua constituição de entendimento e vontade. O homem será considerado segundo sua *natureza*. Ao estudá-lo Tomás oferece-nos um verdadeiro *Tratado da alma humana*, com a finalidade de dimensionar a grandeza do ser humano e de situá-lo no universo das criaturas. A questão 83 apresenta 4 artigos que investigam se o homem tem o livre-arbítrio (art. 1) e se este é uma potência distinta da inteligência e da vontade (art. 2-4)⁸.

⁴ Id., *Questão disputada sobre o Mal*. Q. 6, art. unicis.

⁵ Em dois momentos significativos: na q. 83 da primeira parte e na questão 13 da primeira parte da segunda parte.

⁶ O comentário da Ética Nicomaquéia (*Sententia libri ethicorum*) é contemporâneo desta segunda parte da *Suma*. Ver especialmente *III Ethic.*, lect 6,9 e *VI Ethic.* Lect 2.

⁷ Tomás, *Suma de Teologia* [=ST], Ip, q.2, prol.

⁸ Cabe mencionar que a questão precedente (q. 82) considera a vontade nela própria e procura saber, por exemplo, se ela deseja algo necessariamente e qual a sua relação com a inteligência.

O estudo paralelo à discussão sobre a liberdade aparece no início da *prima secundae* (primeira parte da segunda parte) da *Suma*, numa seção que trata dos atos humanos resultantes da escolha deliberada (q. 6-21). A segunda parte da *Suma* é consagrada, nas palavras do próprio Tomás, ao estudo do retorno da criatura para Deus. Esta é a parte mais extensa da *Suma*, contando com mais de 1.500 artigos, reagrupados em 303 questões. Aqui se destaca a discussão essencialmente moral, concernente aos atos humanos, isto é, de como o homem tem domínio de seus atos e de como pode alcançar aquilo que deseja⁹. Há de se mencionar o curto, mas expressivo prefácio desta segunda parte, onde é apontado o tema da imagem e da semelhança, em referência ao relato do Gênesis (1,26). Diz Tomás: “Afirma Damasceno que o homem é criado à imagem de Deus, enquanto o termo imagem significa o que é dotado de intelecto, de livre-arbítrio e revestido por si de poder. Após ter percorrido sobre o exemplar, a saber Deus, e sobre as coisas que procederam do poder voluntário de Deus, deve-se considerar agora a sua imagem, a saber, o homem, enquanto ele é o princípio de suas ações, possuindo o livre-arbítrio e domínio sobre suas ações”¹⁰. Deve-se dizer que a questão da imagem de Deus é aqui entendida pela presença da inteligência e do livre-arbítrio¹¹, e ao homem pertence um dinamismo que lhe é peculiar, como causa de seu próprio movimento e como senhor de suas ações.

A tarefa de Tomás ao falar sobre a liberdade humana, diga-se de passagem, nada pequena diante da extensão das discussões já travadas pela filosofia anterior, era em grande parte para confirmar a sua existência e rebater os argumentos daqueles que, fatalistas ou deterministas, ou mesmo céticos, refutavam com veemência a presença da liberdade. A respeito da força e extensão dos argumentos basta verificar as várias objeções presentes nas questões disputadas *Sobre a verdade* e *Sobre o Mal*. Esses argumentos favoráveis à negação do livre-arbítrio podem ser reagrupados em 5 grandes considerações: 1) o homem não é senhor de suas ações, como se lê em

⁹ A metáfora da viagem, de uma caminhada e peregrinação, explica a organização desta segunda parte. Cf. Carlos Arthur R. do Nascimento, “A moral de santo Tomás de Aquino: a segunda parte da Suma de teologia”, in Luís A. De Boni (org), *A ética medieval em face dos desafios contemporâneos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004: 265-274. Neste artigo, o prof. Carlos Arthur esclarece o sentido dessa metáfora e analisa de forma clara o conteúdo desta segunda parte da *Suma de Teologia*.

¹⁰ Tomás, *ST*, I, II, *prologus*.

¹¹ Este tema foi abordado na questão 93 (art 1) da primeira parte, a partir da autoridade de Agostinho. J. P. Torrel afirma que o tema da imagem de Deus articula a Ia e a IIa partes da *ST*. Cf. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, SP, Loyola, 1999, p. 43.

Jeremias (10,23): “não pertence ao homem o seu caminho, que não é dado ao homem que caminha dirigir seus passos”; 2) a presciência divina parece fazer que os atos humanos sejam necessários, logo não livres; 3) o pecado levou o homem a uma situação de miséria e dificuldades, que ele não sai de tal condição por suas próprias forças, mas através da ajuda divina (papel da graça segundo a visão de santo Agostinho); 4) a própria constituição íntima da capacidade de conhecer e entender parecem apontar para a necessidade de nossos atos; quando por exemplo, vemos a vontade tender necessariamente para determinado objeto, ou quando a razão aponta para aquilo considerado como melhor; e 5) até mesmo diante dos costumes, estabelecido por um certo *ethos*, somos levados a pensar que agimos necessariamente. Tomás de Aquino apontará um caminho seguro para o reconhecimento da liberdade.

A construção afirmativa do livre-arbítrio tem seu lugar no artigo primeiro da questão 83, a partir do argumento em sentido contrário, extraído do Antigo Testamento: “Segundo o Eclesiastes ‘Deus criou o homem no começo e o deixou na mão de seu conselho’, isto é, de seu livre arbítrio, diz a Glosa”¹². Essa referência ao livre-arbítrio parece apontar para a capacidade (interior) que o homem possui de tomar decisões, o que corresponderia ao domínio de suas próprias ações. De um modo mais direto, Tomás de Aquino é levado a reconhecer a existência do livre-arbítrio a partir da afirmação da vida moral, pois sem ele “os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, as recompensas e os castigos seriam vão”¹³. A liberdade apresenta-se como parte essencial da moralidade. Isso pode ser comprovado pela consideração do ato (livre), em outras palavras, pelo modo de ação que corresponde ao homem, o que se torna mais claro quando comparado às outras criaturas. Há seres que agem sem julgamento (seres inanimados); há seres que agem com julgamento, mas não são livres (animais). Deve-se admitir que os animais possuem, cada um segundo sua constituição natural, uma espécie de ‘conhecimento’ que funciona tal como um julgamento; por exemplo, a ovelha que foge ao avistar o lobo. E por fim, há a criatura humana que age segundo um julgamento, pelo qual procura ou evita aquilo que deve. Esse julgamento (livre) pertence à capacidade cognoscitiva, cabendo à razão (em seu uso prático), o exercício próprio da comparação (*collatio*) entre as diversas realidades que se apresentam diante de si. Não se trata de um julgamento da esfera especulativa, mas da decisão prática, que não é outra coisa do que a escolha (*iudicium electionis*).

¹² Tomás, *ST*, I, q. 83, a.1

¹³ *Ibidem*.

A operação da razão se abre para a esfera das realidades contingentes, de modo que ela se apresenta diante de coisas diversas (*se habet ad diversa*) e não é determinada a uma só coisa (*ad unum*). Deve-se notar que para Tomás a ação humana é aquela em que o homem (1) tem o domínio de suas ações, isso pela conjugação¹⁴ de razão e vontade, (2) e que procede de uma vontade deliberada¹⁵. O que permite ao mestre dominicano dizer, nesta mesma passagem, que o livre-arbítrio é a faculdade da vontade e da razão. Ademais, os atos humanos são reconhecidos como voluntários, por terem o princípio de seu movimento em si mesmos (*in agente*), em vista de um fim, o que pressupõe que este fim seja conhecido.

A propósito do princípio do movimento voluntário, cabe ressaltar uma noção aristotélica importante para expressar o livre-arbítrio, assim entendido por Tomás na questão 83: “é livre aquele que é causa de si mesmo”¹⁶. A explicação e o desenvolvimento completo desta tese são oferecidos por Tomás no *Comentário da Metafísica* de Aristóteles. Convém dizer que esta afirmação do estagirita se refere ao ser livre (ser por causa de si mesmo), em oposição ao escravo. De fato, para Aristóteles o que está em jogo não é a concepção de liberdade, mas a de escravidão. Tomás entende a *causa sui* como ‘ser causa de seu próprio movimento’, uma compreensão para além da noção social-política de Aristóteles¹⁷.

Vimos que o ato livre é assim reconhecido mediante a presença do julgamento, que como tal pertence à capacidade cognoscitiva do homem, em outras palavras, à sua razão. Deve-se frisar que o livre-arbítrio é para Tomás uma potência (= capacidade) da alma, e não um hábito, pois segundo este o homem seria inclinado naturalmente para certos objetos. Como será possível entender o poder próprio do livre-arbítrio? Poderíamos reconhecê-lo como a capacidade racional presente no ato de julgar, que ao comparar escolhe aquilo que é considerado melhor? A análise do artigo terceiro oferece uma resposta segura sobre a natureza do livre-arbítrio (*natura liberi arbitrii*).

¹⁴ E não composição.

¹⁵ Tomás de Aquino, *ST*, I II, q.1, a.1.

¹⁶ Id., *ST*, q. 83, a.1, obj.3.

¹⁷ Ver a respeito a penetrante análise de frei Carlos Josaphat em seu livro *Santo Tomás e a nova era do espírito*. SP: Loyola, 1998, pp. 122-23. Cf. também M. Pohlenz, *La liberté Grecque*, Paris, Payot, 1956: 21-49.

O livre-arbítrio é uma potência apetitiva e a eleição (*electio*) é o seu ato próprio. Tomás relembra a definição de *electio* como ‘o desejo das coisas que estão em nosso poder’, de acordo com as palavras de Aristóteles em sua *Ética Nicomaquéia*¹⁸. É de um modo duplo que essa escolha será considerada: previamente à escolha existe a deliberação (*consilium*), pela qual o homem pondera, compara e julga aquilo que de melhor pode ser estabelecido para determinada ação; e depois, tem a possibilidade de aceitar ou rejeitar aquilo que é julgado. O primeiro diz respeito à faculdade cognoscitiva; o segundo à capacidade apetitiva. Toda escolha recai sobre os meios pelos quais (sempre em poder do agente) pode-se alcançar o fim desejado¹⁹. Um comentador autorizado de Tomás de Aquino dirá: “sans doute, le libre arbitre est impregné de raison, mais en son concept formel, il est identiquement la volonté”²⁰. Esta dupla constituição permite a Tomás lembrar outra passagem da ética de Aristóteles, que faz da escolha “ou um intelecto que deseja, ou um desejo que julga”²¹.

O termo grego *proairesis* comumente traduzido por escolha tem seu registro filosófico na *Ética Nicomaquéia*, inicialmente no livro III (caps. 2 e 3), quando do desenvolvimento da análise sobre as virtudes morais e, depois, no livro VI (cap. 2), ao considerar a ação moral. O prefixo do termo indica a idéia de que algo é feito antecipadamente, como se na escolha houvesse um momento anterior que dele resultasse a escolha propriamente dita. Esse momento anterior é o trabalho do logos prático, explicitado na deliberação (*boulesis*). Deliberar é um trabalho de investigação, coordenado pela razão com o fim de indicar qual deve ser a melhor escolha possível. Em termos filosóficos, cabe à deliberação a seguinte pergunta: como devo fazer algo? Assim, a escolha para Aristóteles é precedida pela deliberação e requer a presença da razão e pensamento: ‘a escolha é um desejo deliberado que depende de nós’²²; em outros termos, a escolha é uma ação voluntária fundada racionalmente: deliberada e refletida. Escolha, deliberação e desejo são três termos presentes no coração da ética de Aristóteles e que definem o

¹⁸ Aristóteles, *Ética Nicomachea* [=EN], III, 5, 1113, a 9-12. Trad. Intr. E note di Carlo Natali. Roma, Laterza, 1999.

¹⁹ É deste modo que o médico para alcançar a saúde (fim da medicina) procura os melhores meios para obter a cura do paciente.

²⁰ D. Odon Lottin, *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu’a S. Thomas d’Aquin*. Louvain: Abbaye du Mont Cezar, 1929, p. 137.

²¹ Aristóteles, EN VI, 2, 1139, b 4-5.

²² Id., EN III, 5, 1113, a 10.

ato moral. Tomás é tributário desse pensamento, fato que permite vislumbrar a estreita relação entre o pensamento grego e o mundo cristão e perceber a formulação de uma filosofia cristã.

O julgamento implicado no reconhecimento do livre-arbítrio é pensado como a conclusão daquilo que é determinado pela razão, cabendo à vontade aceitar ou não tal determinação. Nesse sentido, a escolha recai, em sua determinação última, sobre a potência apetitiva. Deve-se ressaltar que a liberdade para Tomás apresenta o concurso (inter-relacionado) de razão e vontade, mas como a escolha dirige-se a um bem particular, ela deve ser entendida como um movimento apetitivo. O livre-arbítrio pertence à vontade²³.

A questão 13 da *prima secundae* da *Suma* ao considerar a escolha como a constituinte fundamental do ato humano, demarca com precisão o papel desempenhado pela razão e pela vontade: a razão precede a vontade e ordena o ato; a vontade tende para um fim que é indicado pela razão²⁴. Valendo-se da analogia matéria/forma, Tomás afirma que o ato humano livre pertence materialmente à vontade e formalmente à razão. Uma dupla constituição, que uma vez mais Tomás faz questão de relembrar Aristóteles, para quem na escolha há a presença de uma inteligência que deseja e de um desejo inteligente. Assim, a escolha – da qual não podemos esquecer a noção de preferência de uma coisa em relação a outra – não pode ser a manifestação de qualquer desejo, mas daquele que possui um certo discernimento. Os animais irracionais não escolhem, pois são determinados ‘só para uma coisa’ (*ad unum*), o que se explica pelo apetite sensitivo, pelo qual estes seres são determinados segundo a sua ordem natural, muito distinta da vontade humana. O homem pode manter-se independente em relação às coisas externas, pois fixa para si mesmo sua própria orientação, na medida em que conhece seu fim e os meios para alcançá-lo.

A vontade humana, diz Tomás de Aquino, tende de modo determinado ao bem universal, entendido este como a felicidade (todo homem deseja ser feliz); do

²³ Para a compreensão da ação moral, na qual está presente a reta razão, é indispensável estudar o caso específico da virtude da prudência, entendida como *recta ratio agibilium*, tarefa da questão 47 da *secunda secundae*. Cf. Carlos Arthur R. do Nascimento, “A prudência segundo Santo Tomás de Aquino”, *Síntese Nova Fase* (Belo Horizonte), v. 20, 1993: 365-385.

²⁴ Tomás de Aquino, *ST*, I,II, q.13, a.1.

mesmo modo que a inteligência adere aos primeiros princípios. Mas a vontade permanece indeterminada aos bens particulares²⁵. Ela é livre quando se mantém de modo indiferente ou indeterminado diante dos bens relativos.

O homem possui a liberdade de forma inalienável, de modo que pode decidir sobre o que deve ou não fazer, sobre aquilo que deve aceitar ou rejeitar. A ação humana não é necessária, mas livre: *libertas a coactione*. Esta afirmação defende a moralidade de nossas ações, naquilo que há de mais intrínseco em sua constituição: a possibilidade de serem louvadas ou censuradas. O homem é livre por seu *arbitrium*, diz Tomás, e por este deve ser entendida a capacidade do julgamento racional por parte do homem. O *liberum arbitrium* é um livre julgamento racional. Em outras palavras, podemos dizer que a vontade é livre na sua escolha se o julgamento prático (*iudicium electionis*) for livre. Mas também é um ato da vontade, quando mediante a deliberação, escolhe-se aquilo que for mais conveniente. A natureza racional tem em si mesma o princípio de seu movimento, ela é causa do movimento, ainda que não seja a causa primeira. Em nenhum momento isso representa uma violência ou coação à vontade, pois de Deus procede todo movimento, quer da vontade ou da natureza, “como um primeiro motor”²⁶. Uma passagem da questão 83 é ilustrativa: “Deus é causa primeira, movendo as causas naturais e as causas voluntárias. Assim como, ao mover as coisas naturais, ele não impede que seus atos sejam naturais, ao mover as causas voluntárias não impede que seus atos sejam voluntários. Pelo contrário, é isso que ele faz neles, pois Deus opera em cada um segundo a natureza que lhe é própria”²⁷. Esse primeiro motor, longe de representar qualquer violência exterior, a qual minimizaria ou anularia a liberdade da vontade, permite que ela exerça aquilo que lhe é próprio: o agir livre.

A defesa da ação necessária, proclamada pelos deterministas e fatalistas, rompe com a racionalidade do ato moral, é contrária a fé e subverte a filosofia moral. Na *Questão Disputada sobre o Mal* encontramos um vocabulário interessante para expor a indignação de Tomás diante dessas teses: alguns (*quidam*, certamente *philosophi*) que defendem tais posições condenáveis (*opniones haereticæ*), expressam doutrinas contrárias à filosofia (*extraneas philosophia opiniones*)²⁸. A liberdade humana não perece mesmo diante do pecado, pois resta ao homem a

²⁵ Id., *ST*, I, II, q. 13, a.2.

²⁶ Id., *ST*, I, II, q.6, a.1, ad 3.

²⁷ Id., *ST*, I, q.83, a.1, ad 3.

²⁸ Id., *De malo*, q.6, art. unicus.

condição de conduzir sua ação isenta de qualquer coação. Dos males do pecado, restam ao homem as dores e misérias decorrentes do ato dos nossos primeiros pais. A graça vem em auxílio do livre-arbítrio e serve para aperfeiçoar a natureza humana: *gratia non destruit naturam sed perficit.*

Justicia y amor de amistad según el pensamiento de Tomás de Aquino

Pablo Santiago Furlotti
CONICET, UNCu

Introducción

Las relaciones interpersonales son sumamente importantes en la vida humana. Una persona completamente aislada y cerrada a los otros difícilmente podrá autorrealizarse. Los humanos se necesitan mutuamente para crecer, desarrollarse equilibradamente y vivir mejor. Sin embargo, la convivencia no es fácil. Frecuentemente surgen dificultades de distinta índole y situaciones conflictivas. Esto conduce a la siguiente pregunta: ¿qué se requiere para que se desarrollen relaciones interpersonales fecundas que posibiliten una convivencia pacífica? Muchos pensadores consideran que la justicia es fundamental para la vida social, pues, sin ella, reinaría el caos. Desde la publicación de la obra *Una teoría de la justicia* de John Rawls¹ en 1971 hasta nuestros días, se han escrito numerosos trabajos con el fin de esclarecer la noción de justicia y de encontrar los caminos que posibiliten su consecución². Otros autores, sin negar la importancia capital de la justicia en la vida

¹ Cf. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, F. C. E., México, 1993.

² Cf. B. Barry, *Teorías de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2001; T. Campbell, *La justicia*, Barcelona, Gedisa, 2002; F. Dubet, *Repensar la justicia social*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011; R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós; O. Höffe, *Justicia política*, Barcelona, Paidós, 2003; M. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007; M. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000; A. Sen, *La idea de la justicia*, Buenos Aires, Taurus, 2011; P. Van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992; M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, México, F. C. E., 1993; P. Wotling (Dir.), *La justicia*, Bs. As., Nueva Visión, 2008. Resulta interesante señalar que en muchos libros de bioética, disciplina relativamente reciente, se encuentran notables reflexiones sobre la justicia cuando se aborda uno de sus grandes principios: “el principio de justicia”. Cf. F. J. Alarcos, *Bioética global, justicia y teología moral*, Bilbao, Desclee De Brouwer, 2005; M. Boladeras, *Bioética*, Madrid, Síntesis, 1999; L. Cicconi, *Bioética*, Madrid, Palabra, 2006; H. J. Ferrer – J. C. Álvarez, *Para fundamentar la bioética*, Bilbao, Desclee De Brouwer, 2005; J. Gaffo, *Diez palabras clave en bioética*, Navarra, Verbo Divino, 2004; F. Luna – A. Salles, *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*, Buenos Aires, F. C. E., 2008; G. M. Tomás y Garrido, *Cuestiones actuales de bioética*, Pamplona, Eunsa, 2006.

social, consideran que ella no es suficiente y, por ello, plantean la necesidad de procurar con ahínco la amistad y el amor fraterno entre las personas para lograr una convivencia enriquecedora³.

En la búsqueda de respuestas satisfactorias para las cuestiones mencionadas nunca resulta estéril recurrir a los escritos de los pensadores que han dejado huellas significativas en la historia. Por esta razón, el propósito del presente trabajo es indagar las reflexiones de Tomás de Aquino sobre la justicia y el amor para tratar de encontrar ideas orientadoras.

La justicia en el pensamiento de Tomás de Aquino⁴

³ Cf. Antonio Baggio (Comp.), *El principio olvidado: la fraternidad*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2006; A. Baggio (Comp.), *La fraternidad en perspectiva política*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2009. Son muchos los trabajos que se ocupan sobre el tema del amor. Cf. Alfredo Álvarez Lacruz, *El amor: de Platón a hoy*, Madrid, Palabra, 2006; Erich Fromm, *El arte de amar*, Buenos Aires, Paidós, 2004; Jean Guitton, *Ensayo sobre el amor humano*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968; Jacques Le Brun, *El amor puro de Platón a Lacan*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2004; Ignace Lepp, *Psicoanálisis del amor*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1960; Clive Lewis, *Los cuatro amores*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 2001; Alfonso López Quintás, *El amor humano. Su sentido y su alcance*, Madrid, Edibesa, 1994; Héctor Mandrioni, *Sobre el amor y el poder*, Buenos Aires, Docencia, 1994; Marion, Jean Luc, *El fenómeno erótico*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005; Tomás Melendo Granados, *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Madrid, Rialp, 2002; Anders Nygren, *Agape and eros*, London, S.P.C.K., 1957; Gustave Thibon, *Sobre el amor humano*, Madrid, Rialp, 1965; Jean Verdon, *El amor en la edad media*, Barcelona, Paidós, 2008; Dietrich Von Hildebrand, *La esencia del amor*, Pamplona, Eunsu, 1998; Bernhard Welte, *Dialéctica del amor*, Buenos Aires, Docencia, 1984; Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, Madrid, Palabra, 2008.

⁴ Cf. M. Beuchot “Sobre la justicia”, *Logos. Revista de filosofía*, N. 80, México, 1999: 11-24; R. Cessario, *Las virtudes*, Valencia, Edicep, 1998; L. E. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral*, Pamplona, Eunsu, 2008; G. Chalmeta, *La justicia política en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsu, 2002; J. García López, *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Pamplona, 2003; B. Häring, “Justicia de Dios y justicia en la vida humana”, en Feiner J. – Löhrer M., *Mysterium Salutis*, Madrid, Cristiandad, 1992: 242-259; W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg, Félix Meiner, 1980; L. Lachance, *Humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsu, 2001; A. Macintyre, *Justicia y racionalidad*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2001; J. Martínez Barrera, “Santo Tomás y la teoría de la justicia”, *Derecho y Humanidades*, N. 12, 2006: 109-117; C. I. Massini Correias, *La ley natural y su*

En la obra *Suma de teología*, Tomás estudia la cuatro virtudes cardinales. Al abordar la virtud de la justicia, utiliza las reflexiones de Aristóteles ampliándolas significativamente con diversas ideas provenientes de las Sagradas Escrituras, del pensamiento estoico, del derecho romano y del pensamiento patristico⁵.

El fraile dominico empieza su análisis explicando cuál es el objeto propio de la justicia. Dado que esta virtud se refiere siempre a la relación con el otro en orden a una cierta igualdad, su objeto es el derecho⁶, aquello que es debido al prójimo. El derecho se divide en natural y positivo. El primero se fundamenta en la naturaleza; el segundo, en cambio, en una convención o común acuerdo.

Para definir qué es la justicia, Tomás recurre a una célebre definición: “es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho”. Esta es válida si se la entiende rectamente, es decir, si se comprende que es un hábito que dispone de manera permanente al sujeto que lo posee a fin de dar a cada uno lo que le corresponde. Siguiendo a Aristóteles, el maestro medieval señala nuevamente que la justicia es una virtud que implica una referencia a otra persona, por consiguiente, no se puede hablar de justicia para con uno mismo más que en sentido metafórico. La alteridad es la nota propia de la justicia que la diferencia de las otras virtudes

interpretación contemporánea, Pamplona, Eunsá, 2006; A. Millán Puelles, *Persona humana y justicia social*, Madrid, Rialp, 1978; J. F. Nolla, *La virtud de la generosidad según Santo Tomás de Aquino*, en:

http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/16063/1/Jose_Francisco_Nolla.pdf; J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976; A. Rossi, *Aproximación a la justicia y a la equidad*, Buenos Aires, Educa, 2000; A. Utz A., *Ética Social II*, Barcelona, Herder, 1965.

⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57-122.

⁶ Cf. J. M. Aubert, *Ley de Dios, leyes de los hombres*, Barcelona, Herder, 1969; R. Cessario, *Las virtudes*, Edicep, Valencia, 1998; F. Carpintero, *La ley natural*, Madrid, Encuentro, 2008; E. Estébanez, “Introducción a las cuestiones 57 a 60”, en Tomás de Aquino, *Suma de teología III*, BAC, Madrid, 2005: 457-469; J. García López, *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsá, 2003; M. M. Gómez, “El derecho de gentes. Un concepto fundamental en la filosofía política de san Isidoro de Sevilla y santo Tomás de Aquino”, en P. Roche Arnas (Coordinador), *El pensamiento político en la edad media*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2010: 529-539. (Disponible en:

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=428361>). A. Macintyre, *Justicia y racionalidad*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2001; C. I. Massini Correás, *La ley natural y su interpretación contemporánea*, Pamplona, Eunsá, 2006; A. Millán Puelles, *Persona humana y justicia social*, Madrid, Rialp, 1978; J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976; R. Simon, *Moral*, Barcelona, Herder, 1999.

cardinales. La prudencia, la fortaleza y la templanza refieren solamente al individuo que las posee. La justicia, en cambio, se caracteriza por perfeccionar a la persona en su relación con el otro.

Tomás distingue, al igual que Aristóteles, entre justicia general y particular, e introduce aquí un concepto que había desarrollado anteriormente en el tratado de la ley: el bien común⁷. La justicia general, que se fundamenta en las normas establecidas, se orienta al bien común porque toda ley, por definición, está ordenada a este⁸. Numerosos autores destacaron de manera especial este concepto fundamental del pensamiento tomasiano⁹. Conforme a lo que se afirma en la obra *De regno*, puede decirse que, en el ámbito de la comunidad socio-política, el bien común implica los bienes materiales necesarios para una vida digna, la paz social, y la virtud¹⁰.

Tomás aborda las especies de justicia¹¹. Dado que se puede distinguir entre las relaciones entre personas particulares y las relaciones entre la comunidad como un todo y cada uno de sus integrantes, es conveniente distinguir entre justicia conmutativa y distributiva respectivamente. Siguiendo a Aristóteles, el fraile dominico explica que el medio en cada especie de justicia se determina de modo distinto. En la justicia distributiva el medio se establece según una proporcionalidad geométrica, es decir, considerando los méritos de cada persona; y en la conmutativa según una proporcionalidad aritmética.

En relación con lo expuesto, el maestro dominicano se refiere luego a los vicios que atentan contra las diferentes especies de justicia: la acepción de personas, el homicidio, las injurias, el hurto y la rapiña, los insultos, las burlas, las maldiciones,

⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q 90, a. 2.

⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q 90.

⁹ Cf. A. P. Verpaalen, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin*, Heidelberg. F. H. Kerle, 1954; A. Utz, *Ética Social II*, Barcelona, Herder, 1965; J. Maritain, *La persona y el bien común*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1968; A. Millán Puelles, *Persona humana y justicia social*, Madrid, Rialp, 1978; D. M. Basso, *La fuente del equilibrio moral y jurídico*, Buenos Aires, Educa, 2005; L. Elders, “La doctrina del bien común según santo Tomás de Aquino”, en *Conversaciones filosóficas con santo Tomás de Aquino*, San Rafael, Ediciones de Verbo Encarnado, 2009: 329-344; M. Beuchot “Sobre la justicia”, *Logos. Revista de filosofía*, N. 80, México, 1999: 11-24.

¹⁰ Cf. Tomás de Aquino, *De Regno*, Cap. II y III.

¹¹ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 61.

los fraudes, la usura¹². Es importante destacar que al tratar sobre el hurto, Tomás afirma la legitimidad de la propiedad privada señalando al mismo tiempo sus límites. Para ello recurre a la doctrina de los Padres de la Iglesia, citando a Basilio y a Ambrosio:

“Los bienes temporales otorgados por Dios al hombre son, ciertamente, de su propiedad; el uso, en cambio, debe ser no solamente suyo, sino también de cuantos puedan sustentarse con lo superfluo de los mismos. Por eso escribe San Basilio: ‘Si confieras que se te han dado divinamente (los bienes temporales), ¿es injusto Dios al distribuir desigualmente las cosas?, ¿por qué tú abundas y aquél, en cambio, mendiga, sino para que tú consigas méritos con su bondadosa dispensación y él sea decorado con el galardón de la paciencia? Es pan del hambriento el que amontonas, vestido del desnudo el que guardas en el arca, calzado del desvalido el que se te apollilla y dinero del pobre el que tienes soterrado. Por lo cual, en tanto sufres vilipendio en cuanto no das lo que puedes’. Y eso mismo dice San Ambrosio y las *Decretales*”¹³.

“Los bienes superfluos, que algunas personas poseen, son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres, por lo cual Ambrosio, y en el *Decreto* se consigna también, dice: *De los hambrientos es el pan que tú tienes; de los desnudos, las ropas que tú almacenas; y es rescate y liberación de los desgraciados el dinero que tú escondes en la tierra (...)* Si la necesidad es tan evidente y tan urgente que resulte manifiesta la premura de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña”¹⁴.

A partir de la cuestión 80 perteneciente a la segunda sección de la segunda parte de *Suma de teología*, Tomás se ocupa de las partes potenciales de la justicia, es decir, aquellas virtudes que, aunque no se identifican totalmente con la justicia, se

¹² Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 63-78.

¹³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 32, a. 5, ad 2.

¹⁴ Tomás de Aquino *Summa Theologiae*, II-II, q. 66, a. 7.

asocian a ella por tener cierta semejanza¹⁵. En primer lugar, advierte que existen virtudes que dan a otro lo que se le debe pero sin llegar a saldar totalmente la deuda¹⁶. Así, por ejemplo, mediante la virtud de la religión el ser humano da a Dios lo que le corresponde, pero sin llegar a cubrir la deuda que tiene con Él, pues de Él recibe todas las cosas. Algo similar sucede con la piedad –por la que se da a los padres lo que les corresponde–, y con la veneración –por la que otorga a los superiores el respeto que se merecen–.

En segundo lugar, Tomás señala que en la noción de deuda propia de la justicia se puede hacer una distinción entre deuda legal y deuda moral¹⁷. La primera es aquella que establece la ley y que se debe pagar obligatoriamente. La segunda, en cambio, es la que surge de la honestidad de la virtud y no implica un imperativo establecido por las normas, sino una exigencia de conciencia¹⁸. Por otro lado, se puede distinguir entre deuda moral apremiante (necesaria para que exista honestidad moral) y deuda moral no apremiante (sólo necesaria para lograr un mayor grado de honestidad moral). La veracidad, la gratitud y la vindicación implican una deuda moral apremiante. En cambio, la afabilidad y la liberalidad o generosidad¹⁹ conllevan una deuda moral no apremiante. En el abordaje de estas cuestiones se percibe una notable influencia del pensamiento estoico en Tomás, especialmente de las obras de Cicerón y de Séneca²⁰.

Finalizando sus indagaciones sobre la justicia, el doctor medieval se ocupa de la equidad. Siguiendo en gran medida a Aristóteles, afirma que la equidad es una especie de correctivo a la letra de la ley que tiene lugar cuando las normas generales no contemplan ciertos detalles de situaciones particulares y concretas²¹. La equidad no constituye una falta contra la justicia, sino, por el contrario, una especie de justicia que evita el apego pernicioso a letra de las normas.

¹⁵ El estudio de las partes potenciales de la justicia abarca muchas cuestiones: *Summa Theologiae*, II-II, q. 80-120.

¹⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 80.

¹⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 31, a. 3, ad 3; II-II, q. 80.

¹⁸ Cf. N. Blázquez, “Introducción a las cuestiones 101-122”, en Tomás de Aquino, *Suma de teología* IV, Madrid, BAC, 2005: 183-195.

¹⁹ Sobre la generosidad: J. F. Nolla, *La virtud de la generosidad según Santo Tomás de Aquino*, en: http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/16063/1/Jose_Francisco_Nolla.pdf

²⁰ Cf. L. E. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral*, Pamplona, Euns, 2008, pp. 291-303.

²¹ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 120.

El amor en el pensamiento de Tomás de Aquino²²

En las cuestiones 26, 27 y 28 de la primera sección de la segunda parte de *Suma de Teología*, Tomás aborda el tema del amor humano. En la cuestión 26, conformada por cuatro artículos, el maestro medieval indaga acerca de la naturaleza del amor. Este es algo que pertenece al apetito, es decir, al ámbito de las tendencias, ya que su objeto es el bien²³. Las facultades cognoscitivas –sentidos e intelecto– se relacionan con la verdad; las tendencias, en cambio, se relacionan con el bien.

²² Cf. A. Álvarez Lacruz, *El amor: de Platón a hoy*, Madrid, Madrid, 2006; R. T. Caldera, *Sobre la naturaleza del amor*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona, Eunsu, 1999; P. Coda, *El agape como gracia y libertad*, Madrid, Ciudad Nueva, 1996; J. Cruz Cruz, *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsu, 1996; M. c. Donadio Maggi, *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Educa, 1999; S. Fernández Burillo, “El amor de amistad como clave de síntesis metafísica”, *Studium*, Madrid, vol. 35, 1, 1995: 53-83; V. Ferrari, “L’amore nella vita umana secondo l’Aquinat”, *Sapienza*, VI, 1953): 63-71, 197-206, 408-424; A. Forest, “Connaissance et amour”, *Revue Thomiste*, 1948: 113-133; E. Forment, “Amor y comunicación”, *Espíritu*, Barcelona, XCVII, 1988: 5-34; J. García López, “El amor humano”, *eEstudios de metafísica tomista*, Pamplona, Eunsu, 1976: 255-272; R. Garrigou-Lagrange, “Le problème de l’amour pur et la solution de Saint Thomas”, *Angelicum*, 6, 1929): 83-124; R. Garrigou-Lagrange, “De amore puro secundum Sancti Thomae principia”, *Angelicum*, 7, 1930: 3-16; L. B. Geiger, *Le probleme de l’amour chez Saint Thomas d’Aquin*, Paris, 1952; F. Giardini, “L’essenza dell’amore”, *Sapienza*, 1959: 35-56; L. B. Gillon, “Genèse de la théorie thomiste de l’amour”, en *Revue Thomiste*, 54 (1946), pp. 322-329; Gillon L. B., “A propos de la théorie thomiste de l’amitié”, *Angelicum*, 25, 1948: 3-17; L. Lago Alba, “Amor y amistad. Agape y solidaridad”, *Ciencia Tomista*, 120, 1993: 535-574; M. Manzanedo, *Las pasiones según santo Tomás*, Salamanca, San Esteban, 2004; J. McEvoy, “Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d’Aquin”, *Revue Philosophique de Lovain*, 91, 1993: 383-408; J. McEvoy, “The Other as Oneself: Friendship and Love in the Thought of Thomas Aquinas”, en Dunne M., *Thomas Aquinas. Approaches to Truth*, Dublin, 2002: 16-37; J. Méndez, “Filosofía del amor”, en V. M. Fernández – C. M. Galli (Dirs.), *Eros y agape*, Buenos Aires, San Pablo, 2008: 99-120; J. J. Pérez-Soba, *Amor es nombre de persona*, Murcia, Pont. Univ. Lateranense, 2001; J. J. Pérez-Soba, *El amor: introducción a un misterio*, Madrid, BAC, 2011; S. Ramírez, *La esencia de la caridad*, Madrid, 1978; P. Rousselot, *El problema del amor en la Edad Media*, Madrid, Cristiandad, 2004; A. D. Sertillanges, *El amor cristiano*, Buenos Aires, Poblet, 1948; B. Simon, “L’amicizia secondo San Tommaso”, *Sacra Dottrina*, XXXIV, 1989: 173-196; H. D. Simonin, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 6, 1932: 174-276; P. J. Wadell, *Primacia del amor*, Madrid, Palabra, 2002.

²³ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a.1.

Puesto que el amor, según Tomás, es ese principio que mueve a las tendencias en orden a un bien, resulta evidente su vinculación con la dimensión apetitiva de la persona. Aparece aquí una idea fundamental que Tomás adopta de los escritos de Dionisio Areopagita: la relación entre amor y bien. Este estrecho vínculo constituye una nota esencial del amor. En efecto, al estudiar las causas del amor, el fraile dominico sostiene que el bien es la única causa. Nadie ama lo que no es bueno.

“El amor pertenece a la potencia apetitiva, que es una potencia pasiva. Por eso su objeto se compara a ella como la causa de su movimiento o acto. Es preciso, pues, que aquello que es objeto del amor sea propiamente la causa del amor. Ahora bien, el objeto propio del amor es el bien, porque el amor importa cierta connaturalidad o complacencia del amante con el amado, y para cada uno es bueno lo que le es connatural y proporcionado. Por consiguiente, se da por sentado que el bien es la causa propia del amor”²⁴.

A esto se podría objetar que Dionisio Areopagita no vincula sólo amor y bien, sino también amor y belleza. Tomás aclara que la diferencia entre bien y belleza es sólo de razón. Lo único que la belleza añade al bien es cierta ordenación a las facultades cognoscitivas y, por ello, se considera bien a lo que agrada al apetito y bello a aquello que al ser percibido agrada²⁵. Por consiguiente, es correcto considerar que el bien es la única causa del amor.

Es importante señalar que Tomás distingue dos clases de amor: el amor de concupiscencia y el amor de amistad²⁶. El primero se da cuando el amante desea y busca lo amado con el fin de obtener un bien para sí. Es un amor orientado hacia el bien propio. El segundo, en cambio, tiene lugar cuando el amante quiere el bien del amado. Este amor está ordenado al bien del otro, al bien de la persona amada. El bien es la causa de las dos clases de amor, sólo que en el amor de concupiscencia el bien guarda una ordenación especial hacia el amante y en el de amistad, hacia el amado.

Al analizar los efectos del amor, Tomás utiliza numerosas ideas de la obra *Los Nombres Divinos*. El autor de *Suma de Teología*, citando explícitamente al

²⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a.1.

²⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a.1, ad 3.

²⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 26, a. 4. También Cf. Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, Madrid, Razón y fe, 1978, p. 83-88.

Areopagita, sostiene que la unión es un efecto del amor. A continuación explica que la unión del amante con el amado se puede considerar de dos maneras: una real y otra según el afecto. La primera tiene lugar cuando lo amado está presente junto al amante, por ejemplo, una niña amada que está junto a la madre que la ama. La segunda se da en el marco de lo afectivo.

“La unión del amante con lo amado es doble: Una real; por ejemplo, cuando lo amado está presencialmente junto al amante. Otra, según el afecto. Esta unión debe considerarse en relación con la aprehensión que le precede, puesto que el movimiento apetitivo sigue a la aprehensión. Y siendo doble el amor, a saber, de concupiscencia y de amistad, ambos proceden de una cierta aprehensión de la unidad de lo amado con el amante. En efecto, cuando alguien ama algo con amor de concupiscencia, lo aprehende como perteneciente a su bienestar. Del mismo modo, cuando uno ama a alguien con amor de amistad, quiere el bien para él como lo quiere para sí mismo. Por eso lo aprehende como otro yo, esto es, en cuanto quiere el bien para él como para sí mismo. De ahí que el amigo se diga ser otro yo [...] Luego el amor produce la primera unión efectivamente, porque mueve a desear y buscar la presencia de lo amado como algo que le conviene y pertenece. Mas la segunda unión la produce formalmente, porque el amor mismo es esta unión o vínculo”²⁷.

En orden a completar aún más su exposición, Tomás señala que el amor supera al conocimiento en su poder de unión, pues en el acto de conocer el cognoscente se une con lo conocido intencionalmente. El amor, en cambio, hace que lo amado en sí mismo se una al amante.

Otro efecto del amor analizado por el fraile dominico es el éxtasis. Nuevamente Tomás cita explícitamente un texto de *Los Nombres Divinos* y hace suyas las intuiciones de Dionisio para llevar a cabo sus reflexiones. Afirma que una persona padece éxtasis cuando se encuentra, de algún modo, fuera de sí, ya sea en el ámbito de lo cognoscitivo o en el de lo apetitivo.

“Se dice que uno se pone fuera de sí según la potencia aprehensiva cuando se sitúa fuera del conocimiento que le es propio, bien porque se eleva a un conocimiento superior, como se dice que un hombre está en éxtasis cuando se

²⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a.1.

eleva a comprender algunas cosas que sobrepasan el sentido y la razón, en cuanto se pone fuera de la aprehensión connatural de la razón y del sentido; o bien porque se rebaja a cosas inferiores; por ejemplo, cuando uno cae en frenesí o en demencia se dice que padece éxtasis. Mas en cuanto a la parte apetitiva se dice que uno padece éxtasis cuando su apetito se dirige hacia otro saliendo en cierto modo fuera de sí mismo”²⁸.

El amor genera directamente un éxtasis en relación con los apetitos porque orienta de tal manera los afectos del amante hacia el bien del amado que los intereses personales quedan en un segundo plano. Como afirma Bernhard Welte, es una experiencia en la que el yo amante se dirige totalmente hacia el tú amado y no se mantiene en sí mismo²⁹. El amor de una madre o de un padre hacia su hijo constituye un ejemplo esclarecedor. El bien del niño se transforma en lo más importante, de manera tal que los padres podrían dejar de lado cualquier interés propio en favor del hijo. El amor los coloca en estado de éxtasis, es decir, al margen de sus gustos, deseos, beneficios y comodidades personales. En pocas palabras, fuera de sí mismos.

El celo es también un efecto del amor. Tomás utiliza una vez más las ideas de Dionisio y señala que el celo proviene de la intensidad del amor³⁰. Cuanto más intensamente se ama, más intensamente se opone resistencia a todo lo que sea contrario. El amor genera celo en el amante cuando aparecen obstáculos que se le oponen y que constituyen una amenaza para lo amado. No obstante, no es igual el celo en el amor de concupiscencia que en el amor de amistad. En el primero, el celo se origina porque los obstáculos que se presentan amenazan la posibilidad del amante de poseer lo amado y obtener el beneficio propio. Este celo puede degenerar en envidia cuando acontece que otros obtienen el objeto amado que el amante deseaba para sí. En el amor de amistad, en cambio, el celo se transforma en un esfuerzo por evitar o resistir todo aquello que se oponga al bien del amado. En este caso, una persona tiene celo por su amigo cuando procura rechazar todo aquello que atente contra el bien de su amigo amado.

²⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 3.

²⁹ Cf. Bernhard Welte, *Dialéctica del amor*, Buenos Aires, Bs. As., Docencia, 1984, p. 18; Héctor Mandrioni, *Sobre el amor y el poder*, Buenos Aires, Docencia, 1994, p. 89; Héctor Mandrioni, *Reflexiones filosóficas sobre el espíritu humano*, Buenos Aires, Ágape, 2009, pp. 171-173.

³⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 4.

En relación al análisis de los efectos que el amor produce en el que ama, Tomás se pregunta si este hiere o daña de algún modo al amante. Para responder vuelve al planteo de Dionisio referente al vínculo entre amor y bien.

“[...] el amor significa una cierta coadaptación de la potencia apetitiva a un bien. Mas nada que se adapta a una cosa que le es conveniente, sufre lesión por ello, sino más bien, si es posible, sale beneficiado y mejorado. En cambio, lo que se adapta a una cosa que no le es conveniente sufre por ello daño y deterioro. Luego el amor del bien conveniente perfecciona y mejora al amante, y el amor del bien que no conviene al amante le daña y deteriora”³¹.

Tomás señala con agudeza que el bien con el que se relaciona el amante en el ámbito del amor no siempre es real. Puede suceder que el amante considere un bien conveniente aquello que sólo lo es en apariencia. En tal caso el amor será nocivo y desfavorable.

Justicia y amor³²

A partir de lo expuesto, es posible afirmar que la justicia y el amor poseen como nota característica la alteridad, es decir, la referencia a otro. No obstante, existe una diferencia significativa. La justicia guarda una estrecha relación con la noción de deuda; el amor, en cambio, se asocia a la consecución gratuita del bien del otro³³. La justicia mueve a vincularse con el otro solamente en aquello que se le debe. El amor orienta a buscar el bien del prójimo aun cuando no exista deuda alguna. Como bien indica Juan José Pérez-Soba basándose en los escritos de Tomás de Aquino, la justicia tiene sus límites³⁴. El amor de amistad supera esas fronteras.

³¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 5.

³² Cf. A. D. Busso, *El derecho natural y la prudencia jurídica*, Buenos Aires, Educa, 2008; V. Camps, *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder, 2011. V. M. Fernández, “Amor y justicia en la vida social”, en V. M. Fernández – C. M. Galli (Dirs.), *Eros y agape*, Buenos Aires, San Pablo, 2008, pp. 211-246; J. Pérez-Soba, *Amor, justicia y caridad*, Pamplona. Eunsa, 2011; P. Ricoeur, *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 1993; L. H. Rovas “Justicia y amor. Fundamentos bíblicos”, *Revista Bíblica*, N. 1-2, Buenos Aires, 2005: 5-29.

³³ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 31, a. 1, ad 3.

³⁴ Cf. J. J. Pérez-Soba, *Amor, justicia y caridad*, Pamplona, Eunsa, 2011, pp. 169-172; Pérez-Soba J. J., “Justicia y amor”, en L. Melina – J. Noriega. – J. J. Pérez-Soba, *Una luz para el obrar*, Madrid, Palabra, 2006: 217-255.

Tomás señala que la diferencia mencionada no implica una incompatibilidad entre justicia y amor. Lejos de atentar contra la justicia, el amor fraterno, manifestado en la misericordia, la plenifica.

“Si a quien se le deben cien denarios se le dan doscientos, quien hace esto no es injusto, sino que obra libre y misericordiosamente [...] da claro, así, que la misericordia no anula la justicia, sino que es como la plenitud de la justicia. Por eso se dice en Sant. 2,13: *La misericordia hace sublime el juicio*.”³⁵

Tomás sostiene que justicia y amor son sumamente necesarios en las relaciones interpersonales, pues la justicia sin amor es crueldad y el amor, manifestado en la misericordia, sin justicia, conduce a la disolución³⁶. Para el maestro medieval, las relaciones interpersonales en el ámbito socio-político sólo serán fecundas y enriquecedoras en la medida en que estén consolidadas en la justicia y el amor fraterno.

³⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 3, ad 2.

³⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Super Evangelium Matthaei*, Cap. 5, Lectio 2: “[...] quia iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis”.

O autoconhecimento da alma em Tomás de Aquino: o afastamento em relação à posição agostiniana da *notitia sui*

Marcelo Pereira de Andrade
PUC-SP

1. O duplo modo de autoconhecimento da mente no *De Trinitate* de Agostinho

No livro IX do *Sobre a Trindade*¹, Agostinho distingue dois modos de autoconhecimento da mente²: um íntimo, entendido como uma experiência interior que, se expresso, só pode ser crido; outro, conhecimento geral ou específico, pelo qual se alcança uma definição, que é atingida na verdade mesma, tratando-se de algo que outrem pode atingir, havendo então concordância na verdade³.

No livro X, Agostinho realiza a distinção entre conhecer (*nosse*) e pensar (*cogitare*). Tal distinção pode ser entendida com um exemplo simples, dado pelo próprio Agostinho: o fato de alguém que conhece várias ciências, não pensar na gramática, no momento em que pensa na medicina, não significa que ignore a

¹ Texto latino in: <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index.html>. Consultamos a edição portuguesa bilingue in Paulinas Editora, 2007. As alterações são de nossa responsabilidade.

² Segundo Agostinho, a mente é a parte mais excelente da alma: “Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens uocatur” (*De trin.* XV, vii, 11).

³ *De trin.* IX, vi, 9. “Sed cum se ipsam nouit humana mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile nouit et amat: aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intelligat hoc aut illud, an non intelligat, et utrum uelit, an nolit hoc aut illud, credo: cum uero de humana specialiter aut generaliter uerum dicit, agnosco et approbo. Unde manifestum est, aliud unumquemque uidere in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen uideat; aliud autem in ipsa ueritate, quod alius quoque possit intueri: quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere. Neque enim oculis corporeis multas mentes uidendo per similitudinem colligimus generalem uel specialem mentis humanae notitiam, sed intuemur inuiolabilem ueritatem ex qua perfecte quantum possumus definiamus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat”.

gramática. Ele a conhece, embora não pense nela⁴. Este é também, diz Agostinho, o caso da mente humana quando quer conhecer-se a si mesma: ela já possui notícia de si (*notitia sui*). Mais ainda. O conhecimento que a mente possui de si mesma é imediato e originário, pois quando deseja conhecer o que quer que seja, já se conhece a si mesma, pois se não se conhecesse, não poderia diferenciar quem é ela e quem são os outros⁵. A identidade aparece aqui como condição da alteridade. O autoconhecimento enquanto *notitia sui* é a condição de possibilidade do próprio conhecimento: porque a mente já se conhece pode conhecer os demais, isto é, a diferença.

1.1. O autoconhecimento a partir da presença da mente a si mesma em Agostinho

Em seguida, Agostinho realiza a distinção entre *praesentia* e *inuentio*:

“O que está tão presente ao conhecimento como o que está presente na mente, ou o que está tão presente na mente quanto a própria mente? Onde, aquilo mesmo que é chamado de encontro (*inuentio*), se voltarmos à origem da palavra, o que soa senão que encontrar é vir ao que se busca (*in id uenire*)? Por isso, o que, por assim dizer, espontaneamente nos vem à mente não é chamado costumeiramente de encontrado, embora possa ser chamado de conhecido, porque não nos dirigíamos para isto, ao buscarmos com o fim de chegar a isto, isto é, de encontrá-lo” (*De trin.* X, vii, 10)⁶.

⁴ *De trin.* X, v, 7: “Ita cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare (neque enim multarum doctrinarum peritum, ignorare grammaticam dicimus, cum eam non cogitat, quia de medicinae arte tunc cogitat)...”.

⁵ *De trin.* X, iii, 5: “Unde enim mens aliquam mentem nouit, si se non nouit?”. O mesmo se dá em relação as demais coisas, pois a condição de as conhecermos é não nos confundirmos com elas; ora, isso só é possível se sabemos de antemão que não somos os demais (mentes e coisas). Para isso, teríamos que reconhecer alguma notícia de nós mesmos.

⁶ “Quid enim tam cognitioni adest, quam id quod menti adest, aut quid tam menti adest, quam ipsa mens? Unde et ipsa quae appellatur inuentio, si uerbi originem retractemus, quid aliud resonat, nisi quia inuenire est in id uenire quod quaeritur? Propterea, quae quasi ultro in mentem ueniunt, non usitate dicuntur inuenta, quamuis cognita dici possint: quia non in ea quaerendo tendebamus, ut in ea ueniremus, hoc est, ea inueniremus”. No que se refere à palavra *inuentio*, há vários equivalentes: tomada de conhecimento, descoberta, encontro etc. Traduziremos por *encontro* por nos parecer contrastar melhor com *presença*, conforme

Aquilo que nos vêm à mente é costumeiramente chamado de encontrado, de conhecido. Isto é, estava ausente e foi encontrado. Mas a mente nunca pode ser encontrada, porque nunca está ausente. As coisas podem ser encontradas, mas a mente não se encontra, pois é sempre presença a si. Por isso, a mente deve buscar-se como se não estivesse ausente:

“Assim, não procure se cernir como ausente, mas cuide de discernir-se como presente. Nem se conheça como se não se conhecesse, mas distinga-se daquilo que conhece como distinto de si” (*De trin.* X, ix, 12)⁷.

Assim também deverá ser entendido o próprio preceito *conhece-te a ti mesmo*:

“Mas quando se diz à mente <conhece-te a ti mesma>, no instante em que compreende o que lhe é dito <a ti mesma>, a si mesma se conhece, e por nenhuma outra razão que não seja o fato de estar presente a si mesma. É a ela preceituado, pois, que faça aquilo que faz quando compreende o próprio preceito” (*Ibidem*)⁸.

E, mais adiante, conclui Agostinho: “se ela se conhece é porque ela conhece a sua substância” (*De trin.* X, x, 16). Assim, a *notitia sui* significa o autoconhecimento imediato e originário, isto é, o autoconhecimento pela própria presença da mente a si mesma. Portanto, para Agostinho, a mente é presença a si mesma e, por isso, autotransparente, isto é, conhecendo imediatamente sua natureza.

indicação de Emmanuel Bermon, *Le Cogito dans la Pensée de Saint Augustin*. Histoire des doctrines de l'antiquité classique XXVI. Paris, Vrin, 2001, p. 229.

⁷ “Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere. Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit dinoscat”.

⁸ “Sed cum dicitur menti: cognosce te ipsam, eo ictu quo intelligit quod dictum est te ipsam cognoscit se ipsam, nec ob aliud quam eo quod sibi praesens est. Si autem quod dictum est non intellegit, non utique facit. Hoc igitur ei praecipitur ut faciat quod cum praeceptum ipsum intellegit facit”.

2. O afastamento de Tomás de Aquino em relação à posição agostiniana da *notitia sui* na *Suma contra Gentios* III, 46

No capítulo 45 do livro III da *Summa contra Gentiles*⁹, Tomás havia afirmado “que nesta vida não podemos conhecer as substâncias separadas” (*Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separadas*)¹⁰. No início do capítulo 46, Tomás reconhece que algumas palavras de Agostinho parecem contrariar a conclusão do capítulo 45:

“Surge uma dificuldade a respeito do que acima foi dito, devido a algumas palavras de Agostinho, que devem ser cuidadosamente consideradas. Diz ele no livro IX do *De Trinitate*: <assim como a mente recebe os conhecimentos das coisas corpóreas mediante os sentidos corpóreos, também recebe o das coisas incorpóreas por si mesma. Por conseguinte, [a mente] conhece a si mesma por si mesma, porque é incorpórea>. Destas palavras se conclui que a nossa mente se conhece a si mesma por si mesma, e, conhecendo-se, conhece as substâncias separadas. O que é contra o que acima (II, 75) foi proposto” (SCG III, 46)¹¹.

A opinião de Agostinho de que “a mente conhece a si mesma por si mesma, porque é incorpórea”, parece entrar em rota de colisão com a afirmação de Tomás acerca do caráter negativo do nosso conhecimento das substâncias separadas. Mais que isso, a opinião de Agostinho parece indicar que o autoconhecimento da mente poderia ser a via privilegiada para o conhecimento das substâncias separadas ainda nesta vida: “nossa mente se conhece a si mesma por si mesma, e, conhecendo-se, conhece as substâncias separadas”. Tomás, então, se propõe a investigar como se dá o autoconhecimento humano e qual é a relação deste com o conhecimento das substâncias separadas.

⁹ Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia. Iussu Leonis XIII p. m. edita. Tomus XIV – Summa contra gentiles*. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Romae, typis Riccardi Garroni 1926. Utilizamos a tradução inédita do Prof. Dr Maurílio José de Oliveira Camello.

¹⁰ SCG III, 45.

¹¹ “Videtur autem difficultas quaedam contra praedicta afferri ex quibusdam Augustini verbis, quae diligenter pertractanda sunt. Dicit enim in IX de Trinitate libro: *Mens, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semipsam. Ergo et seipsam per seipsam novit: quoniam est incorporea*. Ex his enim verbis videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et intelligendo se, intelligat substantias separatas: quod est contra praeostensa”.

São apresentados quatro argumentos *ad absurdum* mostrando a impossibilidade da alma conhecer-se a si mesma por si mesma nesta vida, dois argumentos exegéticos, um argumento em que Agostinho aparece reinterpretado por Tomás, dois argumentos conclusivos sobre o que de fato conhecemos acerca das substâncias separadas a partir do autoconhecimento da alma e, por fim, um argumento mostrando como o conhecimento *de que* a alma é e o conhecimento *do que* ela é dependem da percepção dos atos. Nos deteremos aqui nos argumentos *ad absurdum*, na exegese do *De Trinitate* X de Agostinho e do argumento em que Agostinho aparece reinterpretado por Tomás.

2.1. Argumentos *ad absurdum*

“Com efeito, é impossível dizer que a alma por si mesma conheça de si o que é. Pelo fato de que uma potência cognoscitiva torna-se cognoscente em ato, quando nela está aquilo pelo qual conhece. Quando esse meio está nela em potência, conhece em potência; se está em ato, conhece em ato; se está de modo intermediário, conhece em habilitação. Ora, a própria alma sempre está presente a si mesma em ato, e nunca em potência ou em habilitação somente. Se pois por si mesma a alma a si mesma conhece o que é, sempre em ato esta conhecerá de si o que é. O que é patente ser falso” (SCG III, 46)¹².

Primeiramente, chama atenção a afirmação taxativa de Tomás: “é impossível dizer que a alma por si mesma conheça de si o que é”. Com isso, fica demarcada a posição de Tomás a respeito do problema. Em segundo lugar, ele reconhece que o próprio Agostinho afirma, ou, ao menos parece afirmar, o autoconhecimento da alma por si mesma. Se é impossível que a alma conheça por si mesma o que é, como afirma Tomás, a opinião de Agostinho seria, no mínimo, equivocada. Mas Tomás não está discordando explicitamente “das palavras” de Agostinho, pois para ele as palavras de Agostinho possuem outro sentido distinto do que possa parecer à primeira vista.

¹² “Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se *quid est*. Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit actu; si autem medio modo, cognoscit habitu. Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est. Quod patet esse falsum”.

O terceiro ponto a observar é que o motivo da impossibilidade do autoconhecimento da alma por si mesma está abalizado na relação entre o meio de conhecimento (*quo*) e a condição da inteligibilidade do objeto (*quod*). Com efeito, Tomás argumenta que a potência cognoscitiva atualiza-se quando nela está aquilo pelo qual (*quo*) conhece. Se aquilo pelo qual (*quo*) conhece está em potência, conhece em potência; se está em ato, conhece em ato; se está de modo intermediário, conhece em hábito. Nisso não há dúvida alguma.

Em seguida, é afirmado inequivocamente que “a própria alma sempre está presente a si mesma em ato” (nunca em potência ou em hábito somente). Sendo assim, a permanente presença da alma a si mesma em ato poderia significar aquilo pelo qual (*quo*) a alma conhece a si mesma por si mesma. Mas o que Tomás pretende aqui é outra coisa: a afirmação da permanente presença em ato da alma a si mesma serve para mostrar o absurdo em que cairia alguém que dissesse que a alma conhece a si mesma por si mesma, isto é, que ela é seu próprio meio (*quo*) de conhecimento de si mesma. Por conseguinte, que a alma está sempre em ato conhecendo de si o *que é* (*quid est*). Ora, tal conclusão é evidentemente falsa. Tomás recorre à nossa própria experiência ordinária, pois é evidente que não estamos sempre conhecendo em ato aquilo que somos. Na realidade, Tomás deixa claro que aceitar a permanente presença da alma a si mesma não implica aceitar também que a alma por si mesma conheça de si o que é (*quid est*), isto é, conheça sua natureza. Temos aqui a distinção entre *ser* (*esse*) e *ser algo* (*esse quid*), que parece bloqueada em Agostinho.

O argumento seguinte mostra o absurdo em que alguém cairia se aceitasse que a alma por si mesma conhece de si o que é: “Além disso, se a alma por si mesma conhece de si o que é, como todo homem tem alma, todo homem conhece da alma o que é. O que é patente ser falso” (*SCG III, 46*)¹³. O quarto argumento amplia tal raciocínio:

“Além disso, o conhecimento mediante algo que nos é dado naturalmente, é natural tal como são os princípios indemonstráveis conhecidos pela luz do intelecto agente. Ora, se nós conhecemos da alma por si mesma o que é, este conhecimento nos é natural. Mas, ninguém pode cair em erro quanto às coisas naturalmente conhecidas, porque ninguém pode errar nos princípios

¹³ “Adhuc. Si anima per seipsam cognoscit de se quid est; omnis autem homo animam habet: omnis igitur homo cognoscit de anima quid est. Quod patet esse falsum”.

indemonstráveis. Assim, ninguém pode errar quanto aquilo que a alma é, se esta alma por si mesma se conhece. O que é patente ser falso, porque muitos afirmaram ser a alma este ou aquele corpo, e alguns número ou harmonia. Logo, a alma por si mesma não conhece de si o que é” (SCG III, 46)¹⁴.

Para mostrar o tipo de conhecimento implicado na aceitação de que a alma se conhece por si mesma –e o absurdo ao qual conduziria tal aceitação– Tomás faz uma analogia com o conhecimento dos princípios indemonstráveis. Um conhecimento dado naturalmente, nos é natural, e como ninguém pode errar quanto às coisas naturalmente conhecidas, como é o caso dos princípios indemonstráveis, se a alma se conhecesse por si mesma, ninguém poderia errar sobre o que é a alma (*quid est anima*). Todavia, as opiniões sobre *o que é a alma* são manifestamente divergentes e até conflitantes, para não dizer inaceitáveis. Trata-se de um argumento muito importante por remontar tanto a Aristóteles (*De anima* I, 2, 403b 20-405b 30) quanto a Agostinho (*De trinitate* X, vii, 9)¹⁵.

Em seguida, Tomás reduz ao absurdo o argumento a favor de que a alma é por primeira conhecida e, portanto, princípio do conhecimento das demais coisas:

“Além disso, em qualquer ordem, *o que é por si é anterior ao que é por outro, e princípio desse (Física VII, 5, 257a)*. Logo, o que é por si conhecido, é conhecido anteriormente a tudo que é conhecido por outro, e o princípio de o conhecer, como as primeiras proposições para as conclusões. Se, pois, a alma por si mesma conhece de si o que é, isso será conhecido por si, e, por conseguinte, por primeiro conhecido e princípio do conhecer os demais. Ora, isso se evidencia ser falso, pois o que é a alma não se supõe na ciência como conhecido, mas se propõe como devendo ser inquirido a partir de outras

¹⁴ “Amplius. Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quae sunt naturaliter nota, nullus potest errare: in cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat. Nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret. Quod patet esse falsum: cum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum, vel hamoniam. Non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est”.

¹⁵ Em Agostinho, o motivo das opiniões divergentes é a não compreensão de que a alma é presença *a si mesma*.

coisas. A alma, portanto, não conhece de si o que é por si mesma” (SCG III, 46)¹⁶.

Dado o preceito aristotélico (em qualquer ordem, o que é por si é anterior ao que é por outro, e princípio desse), a afirmação de que a alma conhece a si mesma por si mesma violaria tal preceito. Isso significaria aceitar que a alma é o primeiro conhecido e princípio do conhecimento das demais coisas. Ora, Tomás rejeita tal concepção como sendo absurda e evidentemente falsa, pois saber o que é a alma não é o ponto de partida da ciência, senão justamente o que deve ser inquirido a partir de outros dados. O raciocínio de Tomás atinge aqui, ao menos indiretamente, a noção de *notitia sui* agostiniana. Com efeito, Agostinho entende a *notitia sui* como o conhecimento originário da mente a partir do qual a mente conhece as demais coisas, pois se ela não se conhecesse, não poderia conhecer os demais diferentes dela. Contudo, para Tomás o conhecimento sobre a natureza da alma (*quid est anima*) não é o primeiro conhecido, a partir do qual inquirimos sobre os demais.

Em seguida, Tomás apresenta a exegese da passagem do *De Trinitate* X, em que Agostinho trata do modo como a mente deve buscar-se a si mesma.

2.2 A exegese da passagem do *De trinitate* X, ix, 12 de Agostinho

Após explicar o sentido do preceito délfico a partir da distinção entre *nosse* e *cogitare*, Agostinho fala do motivo das falsas opiniões acerca da natureza da mente¹⁷. Opiniões que sustentavam que a mente é corpo¹⁸, sendo que o erro resulta do fato de que, quando a mente se pensa a si mesma, agrega a si algo que lhe é estranho, isto é, as imagens corpóreas¹⁹). Agostinho apresenta, então, o modo como a mente deve buscar-se a si mesma:

¹⁶ “Amplius. In quolibet ordine, *quod est per se est prius eo quod est per aliud, et principium eius*. Quod ergo est per aliud cognoscuntur, et principium cognoscendi ea: sicut primae propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, et per consequens primo notum et principium cognoscendi alia. Hoc autem patet esse falsum: nam *quid est anima* non supponitur in scientia quae notum, sed proponitur ex aliis quaerendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est per seipsam”.

¹⁷ *De trinitate* X, vi, 8.

¹⁸ *De trinitate* X, vii, 9.

¹⁹ *De trinitate* X, vii, 10.

“Assim, não procure se cernir como ausente, mas cuide de discernir-se como presente. Nem se conheça como se não se conhecesse, mas distinga-se daquilo que conhece como distinto de si” (*De trinitate* X, ix, 12)²⁰.

Ora, a passagem acima contém nada menos que a ressignificação feita por Agostinho do preceito delfico “conhece-te a ti mesmo”²¹. Com efeito, para ele a mente não deve buscar-se como se fosse uma coisa dentre as demais coisas. Diferentemente das demais coisas, que podem ser encontradas, a mente nunca pode ser encontrada, porque nunca está ausente. Por isso, a mente já se conhece quando se busca. Ora, não se conhece algo se não se conhece sua natureza, conclui Agostinho²².

Sem dúvida, tais palavras de Agostinho significam a afirmação mais forte e conclusiva a favor do autoconhecimento da alma por essência, isto é, de que a alma conhece a si mesma por si mesma. Ora, Tomás não entende assim, (mas também não discorda explicitamente de Agostinho). O que ele faz é realizar uma exegese da passagem do *De trinitate* X, ix, 12, negando que o próprio Agostinho esteja afirmando o autoconhecimento da alma por si mesma: “é patente que nem o próprio Agostinho quis afirmar isso” (*SCG* III, 46)²³.

“Diz, com efeito, no *De Trinitate* X, ix, 12 que a alma, ao buscar o conhecimento de si, não procure se cernir como ausente, mas discernir o que está presente. Não para se conhecer, como se fosse desconhecida, mas para distinguir-se de outro por ela conhecido” (*SCG* III, 46)²⁴.

A expressão “a alma, ao buscar o conhecimento de si”, resume a condução de Agostinho antes da passagem citada. Em seguida, Tomás convoca a seu favor as palavras conclusivas de Agostinho que afirmam o autoconhecimento da mente por si mesma. Eis a exegese de Tomás da passagem do *De trinitate* X, ix, 12: “Com isto

²⁰ “Non itaque uelut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere. Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum nouit dignoscat”.

²¹ Bermon, 2001, pp. 193-195.

²² *De trinitate* X, x, 16.

²³ “Patet autem quod nec ipse Augustinus hoc voluit”.

²⁴ “Dicit enim in X libro de *Trin.*, quod anima, cum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere: non ut cognoscat se, quasi non norit; sed ut dignoscat ab eo quod alterum novit”.

[Agostinho] dá a entender que a alma se conhece por si mesma como presente, não como distinta dos demais. Por isso, disse também que alguns erraram por não a terem distinguido dos demais que são diversos dela (SCG III, 46)²⁵.

Segundo Tomás, Agostinho “dá a entender” que a alma se conhece por si mesma como presente, mas não se conhece como distinta dos demais, isto é, não conhece sua natureza. Na verdade, a exegese da passagem do *De trinitate* X, ix, 12, revela o modo como o próprio Tomás entende a presença da alma: não se trata da *presença da alma a si mesma*, como em Agostinho, mas da simples *presença da alma*, isto é, do simples *estar aí* da alma. Pelo fato de ser conhecida apenas a presença da alma (seu *estar aí*) – portanto, não conhecida como distinta das demais coisas –, muitos erraram sobre sua natureza (justamente por não a terem distinguido das demais coisas). Ora, isso prova que saber que a alma está presente, não significa saber o que ela é. De maneira muito sutil, Tomás apropria-se do argumento conclusivo de Agostinho acerca do autoconhecimento da mente por si mesma e o reverte a seu favor, mostrando que o erro de alguns em não distinguir a mente das demais coisas, mostra que somente a presença da mente não é suficiente para defini-la²⁶. Ele não só está dizendo que o conhecimento de que a alma está presente não é conhecimento da natureza da alma, mas está dizendo também que o próprio Agostinho dá a entender isso:

“Ora, pelo fato de que se conhece de uma coisa o que é, sabe-se também que ela é distinta das demais coisas. Onde também a definição, que significa o que é a coisa, distingue o definido das demais coisas. Logo, não quis Agostinho afirmar que a alma conhece de si o que é por si mesma” (SCG III, 46)²⁷.

Tomás conclui dizendo que Agostinho não quis afirmar o autoconhecimento da alma por si mesma. Assim, o argumento conclusivo de Agostinho sobre o autoconhecimento da mente por si mesma é assimilado e neutralizado. A exegese

²⁵ “Ex quo dat intelligere quod anima per se cognoscit seipsam quasi praesentem, non quasi ab aliis distinctam. Unde et in hoc dicit aliquos errasse, quod animam non distinxerunt ab illis quae sunt ab ipsa diversa”.

²⁶ Como vimos, Agostinho “quis” dizer o contrário.

²⁷ “Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta: unde et definitio, quae significat quis est res, distinguit definitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam”.

realizada aqui por Tomás de Aquino, bem como sua afirmação de que Agostinho “dá a entender” isso e “não quis” afirmar o autoconhecimento da alma por si mesma, é um sutil exercício da chamada “técnica das autoridades”²⁸.

O fato é que ao fazer a exegese do texto de Agostinho, Tomás revela o modo como ele próprio entende a presença da alma: não se trata da presença da alma *a si mesma*, mas da simples presença da alma *aí*. Mais ainda. Apoiando-se na autoridade de Agostinho, Tomás acentua o caráter precário do autoconhecimento humano nesta vida:

“Assim, pois, segundo a intenção de Agostinho, nossa mente por si mesma conhece a si mesma enquanto conhece que é. Do fato mesmo que se percebe agindo, percebe-se ser, ora age por si mesma, donde por si mesma de si conhece que é (SCG III, 46)”²⁹.

Segundo Tomás, “a intenção de Agostinho” é dizer que nossa alma conhece por si mesma de si mesma apenas *que é (quod est)* e não *o que é (quid est)*. O sentido de “conhece por si mesma” é atribuído à percepção do operar (*agere*), isto é, ao perceber-se agindo, a alma percebe seu ser (*esse*), percebe que existe, pois se não existisse não poderia operar e, percebendo a operação, sabe que é ela que age. Temos, pois, a distinção realizada por Tomás –atribuída por ele a Agostinho aqui– entre o conhecimento do ser (*esse*) e o conhecimento do ser algo (*esse quid*). É o que Tomás pretende demonstrar ao afirmar que como a alma age por si mesma, por si mesma conhece de si *que é (quod est)*. Para ele, o conhecimento da alma “por si mesma” não significa o conhecimento que a alma tem por si mesma de sua natureza, mas o conhecimento que a alma tem “por si mesma” de seu agir e, a partir de seu agir, o conhecimento de seu ser (*esse*). A alma não possui, entretanto, por si mesma o conhecimento de seu “ser algo” (*esse quid*). Tomás está praticamente afirmando o caráter negativo do autoconhecimento humano e atribuindo tal afirmação ao próprio Agostinho.

²⁸ M.-D. Chenu. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Deuxième Édition. Université de Montréal. Publications de L'Institut D'Études Médiévales XI. Montréal, 1954: 117-150.

²⁹ “Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam inquantum de se cognoscit *quod est*. Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per seipsam, unde per seipsam de se cognoscit quod est”.

Tomás reconhece que o autoconhecimento da alma pode ser uma via de acesso ao conhecimento das substâncias separadas, mas não deixa de salientar a precariedade de tal conhecimento. Por isso, a relação que vigora entre o autoconhecimento da alma e o conhecimento das substâncias separadas é a relação de distância:

“Ora, se pelas ciências especulativas podemos chegar a saber da alma o que é, não é necessário que, por meio delas, possamos também chegar a conhecer o aquilo que é das substâncias separadas, pois nosso inteligir, pelo qual chegamos a saber de nossa alma o que é, é muito afastado do conhecimento das substâncias separadas. Entretanto, pode-se, enquanto se sabe de nossa alma o que é, chegar a conhecer algum gênero remoto das substâncias separadas, mas isto não é conhecer as substâncias delas” (SCG III, 46)³⁰.

Nosso pretenso conhecimento do que são as substâncias separadas é muito mais um desconhecimento. Podemos conhecer algum gênero remoto das substâncias separadas. Ora, Tomás está se referindo aqui ao conhecimento limitado daquela que é a última na ordem das inteligências, isto é, nossa própria alma³¹. Por fim, conclui que o conhecimento da alma “por si mesma” deve ser entendido tão somente como o conhecimento de *que* a alma é, e que tal conhecimento se dá pela percepção dos seus atos. Para sabermos algo sobre *o que* a alma é e o que está nela, precisamos inquirir sobre a qualidade desses mesmos atos.

Tomás encerra a investigação mostrando que tanto o conhecimento de que a alma existe quanto o conhecimento daquilo que a alma é, dependem da percepção dos atos e, a partir destes, da percepção da qualidade dos atos. Os dois modos de autoconhecimento elencados aqui, a afirmação da precariedade do autoconhecimento humano, a compreensão da presença da alma como presença *aí* e não presença *a si mesma*, fazem do texto da *Summa contra Gentiles* III, 46, uma antecipação pelo menos de alguns pontos fundamentais do texto canônico acerca do

³⁰ “Non autem oportet quod, si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum de anima quid est, quod possumus ad sciendum quod quid est de substantiis separatis per huiusmodi scientias pervenire: nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiae separatae. Potest tamen per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum: quod non est earum substantias intelligere”.

³¹ Ver ST I^a, Q. 79, a. 2, Resp.

autoconhecimento da alma em Tomás de Aquino, a *Summa Theologiae* I^a, Q. 87, a. 1, Resp.

Considerações Finais

Assim, na nossa opinião, a chave da diferença entre Tomás de Aquino e Agostinho acerca do problema do autoconhecimento humano está na distinção utilizada por Tomás, que não parece presente em Agostinho, entre conhecimento de que temos uma alma e conhecimento do que é ser uma alma, ainda que Tomás atribua tal distinção a Agostinho. Assim, a diferença radical entre eles reside na divergente compreensão acerca do alcance da *presença da alma*. Para Tomás, a alma não é presença *a si mesma*, como em Agostinho, mas simplesmente presença *aí*. Tomás se afasta da *notitia sui* agostiniana, embora não explicita em nenhum momento tal afastamento – eis a técnica das autoridades.

El tratamiento de la acedia en Tomás de Aquino: ¿vicio o tristeza?

Fernando G. Martin De Blassi
UNCuyo, Mendoza

Consideración preliminar

Aun cuando el desarrollo de la cuestión 35, dedicada específicamente a la acedia, no goce de una amplitud extensa en la *Summa Theologiae* II-II (en adelante *ST*) de Tomás de Aquino, el modo en que es abordado este tema manifiesta que se trata de una aportación tanto original cuanto compleja en lo concerniente a la posición que se otorga a tal afección dentro del *corpus* doctrinal. El Aquinate denomina a la acedia como una tristeza que apesadumbra el ánimo del hombre al punto de paralizarlo en su acción¹. En el presente trabajo, propongo dar cuenta de las relaciones conceptuales que suscita el tratamiento tomasiano de la acedia *qua* tristeza. Esta revisión posibilitaría la pregunta por las implicancias que se establecen entre la acedia entendida formalmente como un vicio, pero materialmente como una pasión.

Por una decisión de orden estrictamente metodológica y a partir de algunas claves hermenéuticas sugeridas por los estudiosos, he optado por ofrecer la posición del problema ajustándome puntualmente al examen del dato tal como se despliega en el documento fuente. Este tipo de contribución es menos arriesgada pero más eficaz. De por sí, el tema de la acedia no es desarrollado por Tomás como un punto completamente desgajado de la argumentación que le precede. Se enuncian proposiciones que derivan hacia tópicos examinados con mayor detenimiento en otros pasajes de la *ST*, como sucede en el caso de las pasiones. La revisión de tales referencias, y su correspondiente coherencia –o no–, es ya un motivo suficiente para restringir el análisis a una indagación textual lo más cercana posible a la trama discursiva aquí presentada.

¹ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II (en adelante *ST*), q. 35, a. 8, sol. La *ST* es citada de acuerdo con la ed. Leonina (BAC, Madrid, I-II: 1985⁴, II-II: 1963³); el resto de las obras del Aquinate han sido tomadas del sitio web <http://www.corpusthomaticum.org>.

Cuando Tomás de Aquino comienza la cuestión dedicada a la acedia, lo primero que se pregunta es si ella es un pecado². En líneas generales, el Aquinate designa a la acedia como opuesta al gozo espiritual³. La caridad, la más excelsa de las virtudes, ha sido definida por Tomás como una amistad de naturaleza por completo excepcional. El gozo espiritual que procede del bien divino es calificado, por su parte, como el primer efecto correspondiente al acto principal del amor de caridad⁴. De esta manera, así como la complacencia en Dios es el origen de una gozosa actividad que se fundamenta y nutre a partir de una amistad trabada con Él; la ausencia de ese gozo revelará, entretanto, una pesadumbre de ánimo y una tristeza respecto del bien divino⁵.

Ahora bien, para responder a este planteamiento Tomás de Aquino retoma primero, en el apartado de las objeciones, la denominación que había dado Juan Damasceno de la acedia como una tristeza profunda (*molestia, áchthos*)⁶. Estas aseveraciones concuerdan igualmente con otras expresadas por Alejandro de Hales⁷. Siguiendo también la concepción aristotélica, Tomás dice que no somos encomiados o vituperados por nuestras pasiones, sino por nuestros vicios o virtudes⁸. El problema que surge es, precisamente, el interrogante por cuál sea el estatuto de la acedia. Si se dice que es una especie de tristeza, entonces corresponde que sea una pasión más que un vicio; aunque el Aquinate la está definiendo taxonómicamente como un pecado.

Seguiré en parte el esquema analítico empleado por Nault⁹. Este autor explica que, a fin comprender mejor el razonamiento desarrollado por Tomás para justipreciar la acedia como tristeza del bien divino, conviene revisar primero los aspectos fundamentales de las pasiones en general y de la tristeza en particular.

² Cf. Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 35, a. 1.

³ Cf. Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 35, introd.

⁴ Cf. Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 28, a. 1, sol.

⁵ Cf. Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 35, a. 4, ad. 3.

⁶ Cf. Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 35, a. 1, 1.

⁷ Cf. Alejandro de Hales, *Summa theologica II-II*, q. 560, ad 4 (Quaracchi III, 553).

⁸ Cf. Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 35, a. 1, 1; Aristóteles, *Ethica Nicomachea* (en adelante *EN*), 1105 b 29-31; para la noción de *páthe* en el texto de Aristóteles cfr. Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, t. II (Commentaire livres I-V), intr., trad. et comment. par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Louvain-la-neuve-Paris, Ed. Peeters, 2002², p. 132 y ss.

⁹ Cfr. J.-Ch. Nault, *La saveur de Dieu. L'acedie dans le dynamisme de l'agir*, Paris, Cerf, 2006, p. 189 y ss.

Encauzaré el presente estudio en esta misma dirección, no sin antes atender al marco doctrinario general en el cual se inserta el tratado de las pasiones dentro de *ST I-II*. En efecto –como ha observado con acierto Gondreau–, uno esperaría que el tema específico de las pasiones fuese elucidado en *ST I*, dentro del tratado correspondiente al alma humana donde Tomás se propone el estudio de la esencia del alma, sus potencias y operaciones correspondientes (qs. 75-90)¹⁰. Plantea Gondreau que las emociones, como movimientos del apetito sensible, deberían incluirse dentro de sus operaciones. Sin embargo, llama la atención el hecho de que sean tematizadas en la sección de la *ST* que tiene como principio rector la beatitud eterna y su consiguiente fruición¹¹.

1. Bienaventuranza y caridad

Al decir que la alegría espiritual es el primer fruto de la caridad, se está aludiendo, entre otros aspectos, a la fruición que experimenta el hombre a partir de la posesión de un bien amado, deseado y, en fin, alcanzado. En efecto, el Aquinate manifiesta que el gozo es causado a partir de la presencia del bien amado, o bien a raíz de que ese objeto amado está en posesión del bien que le corresponde y lo conserva¹². Si lo amado está presente y se lo posee, ello produce delectación o fruición¹³; si bien el Aquinate aclara que el nombre de gozo no se aplica sino a la delectación que sigue a la razón, ya que el deleite puede encontrarse en las cosas deseadas tanto natural cuanto racionalmente¹⁴. En su juvenil *Comentario a las Sentencias*¹⁵, Tomás de Aquino ha señalado que el amor implica un modo de ser habitual del apetito concupiscible en orden a un bien y que ello se perfecciona por la presencia de tal objeto. El amor establece al que ama junto con lo amado en una cierta unidad connatural; su contrario, a saber, el odio obra de modo opuesto.

¹⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *ST I*, q. 75, prol.

¹¹ Cfr. P. Gondreau, “Las pasiones y la vida moral: una valoración de la originalidad de santo Tomás”, trad. de M. López Noriega, ITAM (versión digital: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/85/PaulGondreauLasPasionesylaVidamoral.pdf>), 2010: 12.

¹² Cfr. Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 28, a. 1, sol.

¹³ Cfr. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 28, a. 5, ad. ea.

¹⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 31, a. 3, sol.

¹⁵ Para la cronología de las obras del Aquinate cfr. J. A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, trad. de F. Hevia, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 412 y ss.

A propósito de la unión que se da entre el amante y el (lo) amado, dice Tomás en una locución de *ST* que lo primero que el amigo quiere es que exista y viva, desea el bien del otro y que se conserve con entereza¹⁶. Sobre esto, Pieper ha manifestado en su *Tratado de las virtudes teologales* que el amor es un acto de aprobación. Amar algo o a alguien implica el reconocimiento de su condición ontológica propiamente dicha y de la bondad que encierra. Tal aprobación, lejos de ser neutral, manifiesta un movimiento de la voluntad que expresa consentimiento, acuerdo o afirmación del sujeto. Esto quiere decir que el acto de aprobación alude a un reconocimiento que podría expresarse debidamente en términos axiológicos; no se queda al nivel de la mera constatación existencial, sino que implica un movimiento de la voluntad comprometido con la persona y la valoración del otro¹⁷.

Prosiguiendo con lo esclarecido por Tomás en el *Comentario a las Sentencias*, dice que el movimiento concupiscible hacia el bien se denomina deseo y la impresión que queda en tal apetito por la presencia del bien se llama deleite o gozo; en cambio, la presencia de un mal ocasiona tristeza o dolor. El Aquinate aduce a su vez que la delectación sensible difiere del gozo, dice que el efecto de este último en la dilatación del corazón se llama alegría. De allí que la alegría sea como una especie de ensanchamiento y exultación, en cuanto que el gozo interior prorrumpe en un júbilo que, de algún modo, es impelido hacia fuera¹⁸.

En el caso de la caridad, el gozo que procede de su dilección es en absoluto único. En efecto, al entrar en la dinámica del amor divino por acción de la caridad, el bien que se persigue difiere *in toto* del resto de los bienes particulares. Como esta virtud se refiere al amor de Dios, su bien es inmutable por ser Él la bondad suma. Al ser amado, Dios está presente en quien le ama por medio del más excelente de sus efectos. El amor de amistad implica, por su parte, tres notas características: (1) es un amor de benevolencia en la medida en que se quiere el bien del otro; (2) requiere reciprocidad de amor que se funda, a su vez, en una comunicación, es decir, (3) en la mutua participación de un bien común. En este sentido, Tomás declara:

“ [...] ya que hay comunicación del hombre con Dios en cuanto que nos comunica su bienaventuranza, es menester que sobre esa comunicación se

¹⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *ST* II-II, q. 25, a. 7, sol; Aristóteles, *EN*, 1166 a 3-5.

¹⁷ Cfr. J. Pieper, *Tratado sobre las virtudes: II virtudes teologales*, Buenos Aires, Librería Córdoba, 2008, pp. 151-220.

¹⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis* III, d. 26, a. 3, sol.

establezca alguna amistad [...] el amor fundado sobre esta comunicación es la caridad”.

Por la caridad, Dios comunica al hombre su bienaventuranza que se identifica con la misma vida divina. De allí que el amor de Dios por el hombre, al conferirle la posibilidad de participar de tal beatitud, sea un acto de benevolencia absoluta¹⁹.

Es conveniente señalar que, ya en el umbral de *ST II*, el Doctor Angélico orienta su moral en el sentido mismo del Sermón de la Montaña. En ese contexto, Tomás se interroga por el fin último del hombre y dirá que es, precisamente, la bienaventuranza. Esta consiste en una intimidad total con Dios²⁰. En la medida en que “la creatura racional desea por naturaleza la felicidad y no puede no querer ser feliz”²¹, el hombre habrá de responder a esta vocación por sus acciones, en tanto deliberaciones, que serán como los pasos que le conduzcan a Dios. En la creatura racional, la capacidad de entender y de querer, en su interacción con el libre albedrío, manifiestan un rasgo esencial tanto de su personalidad cuanto de su condición de *imago Dei*²². Dentro de este tipo de consideraciones, el hombre aparece como un ser a la búsqueda incesante de eso que puede convenir a su cuerpo, a su alma, a su espíritu y a sus afecciones, es decir, a la totalidad de su estructura natural. Cuando él ha obtenido estos bienes, se encuentra en la dicha. Tal hecho, constatable a partir del ejercicio del libre albedrío, revela una existencia humana in-quieta, puesto que en tensión hacia lo que la plenifica como tal²³.

A su vez, Tomás ha manifestado que dentro de los actos humanos es posible distinguir actos que corresponden al hombre como tal y otros actos, de orden más bien psicológico, que comparte con el resto de los seres sensibles en virtud de su naturaleza corporal²⁴. Aquí debe entenderse **psicológico** en la aceptación más general de **emotivo**, en cuanto designa las inmutaciones psicosomáticas de la

¹⁹ Cf. Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 23, a. 1, sol.

²⁰ Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 2, a. 8, sol.

²¹ Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* II, 92, 4.

²² Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, prol.

²³ Cf. R. T. Caldera, *Sobre la naturaleza del amor*, Cuadernos de Anuario Filosófico 80, Pamplona, Eunsa, 1999, pp. 13-18.

²⁴ Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 6, prol.

afectividad por el influjo del conocimiento sensitivo de algún objeto²⁵. Dado que la bienaventuranza es un bien propiamente humano, le corresponden por cierto los actos humanos como tales. Estos se designan actos voluntarios pertenecientes a la facultad apetitiva, no sensible sino racional; mientras que los otros son denominados pasiones del alma toda vez que residen en la facultad apetitiva sensible. Aun cuando, por razones explicativas y analíticas, Tomás insista en las distinciones, estimo que no hay que perder de vista el hilo unitario que subyace como constante argumentativa a este discurso. Lo que Tomás está mostrando es una realidad concreta: el ser humano creado que tiende al bien que lo plenifica como tal. Más allá de las particularizaciones, toda la gran trama de diferencias será entrelazada para justipreciar un asunto incluido dentro de una unidad sistemática mucho mayor. Me refiero a la correlación temática de las tres partes de *ST* en su conjunto. En ningún momento el objeto único del discurso teológico ha sido desplazado hacia otro tipo de consideraciones como podría deducirse de esta segunda parte que versa, más bien, sobre asuntos de orden ético²⁶.

El propio Tomás ha proferido que la ciencia correspondiente a esta parte II será de índole práctica. En efecto, el objeto de consideración de esta ciencia es la consecución de la bienaventuranza de acuerdo con el movimiento de la voluntad libre del hombre que tiende a su Creador como sumo bien. Se trata en este caso de una ciencia práctica que, como todo saber cuya materia son las operaciones, debe concluir en lo particular²⁷.

2. El rol de las pasiones en el itinerario moral

En la medida en que se refieren a respuestas de la afectividad²⁸, Tomás relaciona las pasiones con la eventual adquisición –o rechazo– de bienes o males percibidos por los sentidos. Sobre la base de la autoridad del Damasceno, dice que la pasión es

²⁵ Cf. M. F. Manzanedo, *Las pasiones según santo Tomás*, Salamanca, Ed. San Esteban, 2004, p. 15.

²⁶ Cf. J. J. Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, Tucumán, UNSTA, 2011, pp. 178-181, 245-268; S. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, trad. de J. J. García Norro, Pamplona, Euns, 1988, pp. 227-252, 289-301.

²⁷ Cf. Tomás de Aquino, *ST* I-II, q. 6, prol; L. Elders, “A Ética de Santo Tomás de Aquino”, *Aquinas*, N. 6, 2008: 61-80.

²⁸ Cf. J. Cruz Cruz, *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico 31, Pamplona, Euns, 1996, pp. 27-36.

“el movimiento de la facultad del apetito sensible en respuesta a la percepción de algo bueno o malo”²⁹. Así como nuestro conocimiento comienza en el orden sensible, así también nuestras primeras reacciones apetitivas empiezan a nivel sensible: placer, dolor, atracción, miedo, cólera. Este estudio del Aquinate ha sido apreciado por Pinckaers como una pieza única y muy notable. Al analizar los diferentes sentimientos humanos, Tomás muestra cómo pueden contribuir positivamente al obrar moral bajo la égida de las virtudes³⁰.

Cabe señalar que la distinción entre pasión y acción no es una distinción entre dos actos diferentes que el hombre realiza, como si con ello se aludiera a actos voluntarios e involuntarios. Como el término pasión sirve para designar el movimiento de la afectividad sensible, la distinción de marras se establece hacia el interior mismo del acto humano toda vez que en el movimiento puede hablarse de un término *a quo* y un término *ad quem*.³¹ La pasión sensible es un cierto movimiento del alma (*quidam motus*) pero no le pertenece de modo inmediato, pues el alma no es su sujeto. Afecta, por el contrario, esencialmente al cuerpo (*per se*) y no concierne al alma más que por accidente (*per accidens*)³². Sin embargo, a causa de la unión profunda entre cuerpo y alma, es claro que esta sentirá la repercusión de los cambios profundos sufridos por aquel. Se trata de un movimiento relacionado más con una situación existencial y emotiva de la persona, que con la modificación de una parte suya³³.

La pasión es, por lo demás, una operación por la cual se padece algo. En un sentido general, dice Tomás que padecer alude al acto de recibir algo. Pero en un sentido más preciso significa sufrir, es decir, una acción que conlleva el rechazo de otra cosa, algo que no se experimenta sin un cierto padecimiento o sin un cierto daño³⁴. Las pasiones son, en este caso, reacciones de la afectividad producidas con respecto a determinados bienes o males que el sujeto sufre o padece. Como el hombre se encuentra naturalmente orientado hacia un bien conveniente a su disposición, el mal será aquello que lo aparte de él. En este tipo de movimientos, el

²⁹ Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 22, a. 3, s. c; cf. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* II, 22 (PG 94, 940).

³⁰ Cf. S. Pinckaers, *Las fuentes...*, p. 295.

³¹ Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 1, a. 3, sol; II-II, q. 58, a. 9, ad 2.

³² Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 22, a. 3, sol.

³³ Cf. J.-Ch. Nault, *La saveur de Dieu...*, pp. 190-198.

³⁴ Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 22, a. 1, sol.

Doctor Angélico especifica que el sujeto es atraído en razón de su apetito más que de su conocimiento. El apetito implica de suyo una interacción real con las cosas, mientras que el conocimiento implica una interacción intencional³⁵.

Asimismo, cabe señalar que si bien la pasión designa una *transmutatio corporalis*, ella no es impermeable a la razón que, incluso en el orden de las operaciones exteriores, ejerce un auténtico dominio de naturaleza real³⁶. En virtud de la unidad sustancial que entraña la estructura ontológica del hombre, los movimientos de la sensibilidad no pueden ser ajenos a la vida propiamente humana del sujeto³⁷. Devienen voluntarios por participación y son de este modo buenos o malos en la medida en que ellos sean asumidos por las facultades superiores, *i. e.*, inteligencia y voluntad. El hecho de que las pasiones se digan irracionales no quiere decir que sean anti-rationales o contrarias a la actividad de la razón. Antes bien, participan de las virtualidades propias del apetito racional, lo que quiere decir que las pasiones en el hombre llegan a ser racionales por participación³⁸. El apetito sensible actúa como una especie de germen sobre cuya base se origina y crece el deseo por la posesión del bien primero.

En referencia a esto, ha sido mostrado por Gondreau que la experiencia humana de la pasión es paradójal: por un lado, como movimiento del apetito no-racional, manifiesta la familiaridad genérica del ser humano con el resto de los animales; sin embargo, el hombre es algo más que pura sensibilidad y ello implica que experimente la pasión de un modo único³⁹. Junto con la orientación emotiva hacia bienes materiales, el hombre goza de una facultad apetitiva más alta que lo ordena hacia el bien universal. Motivo por el cual las pasiones, si bien inducen hacia bienes materiales incapaces de satisfacer por completo el ansia humana de felicidad, participan de la bondad y son susceptibles de ser ordenadas hacia la consecución del bien perfecto. La misma experiencia práctica da cuentas de una trayectoria itinerante a partir de la cual el *homo viator* se pone en marcha hacia el bien final no sin pasar,

³⁵ Cf. Tomás de Aquino, *El bien-De bono* (ed. bilingüe), trad. de A. Osuna Fernández-Largo, Buenos Aires, Agape libros, 2009, a. 1, sol.

³⁶ Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 17, a. 7, sol; q. 24, a. 3, sol.

³⁷ Cf. E. Gilson, *El Tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, trad. de F. Múgica, Pamplona, Eunsu, 1978, pp. 479-481.

³⁸ Cf. M. F. Manzanedo, *Las pasiones...*, cp. III, p. 49 y ss.

³⁹ Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 24, a. 1, ad 1.

primero, por una cadena de bienes particulares que lo conducen a este último⁴⁰. De alguna manera, los movimientos de la afectividad no pueden ser indolentes toda vez que contribuyen potencialmente a la perfección humana en su marcha hacia Dios⁴¹. La pasión o emoción en el hombre participa intrínsecamente de la racionalidad y la libertad, a tal punto que tanto el apetito concupiscible cuanto irascible, facultades propias donde residen las pasiones, llegan a constituirse en sujetos de virtudes⁴².

3. Acedia, vicio y tristeza

Hechas las consideraciones anteriores conviene explicitar, por consiguiente, que el Aquinate afirma que la acedia es una cierta tristeza que apesadumbra y deprime el ánimo del hombre hasta tal punto que nada de lo que hace le agrada⁴³.

Tomás ya había planteado en *ST I-II* que las especies de tristeza –como sostiene Juan Damasceno–son cuatro: acidia, abatimiento, misericordia y envidia⁴⁴. Sobre la base de esta distinción, el Aquinate dice que el concepto de tristeza se aplica a algo extraño, lo cual puede ser considerado parte de la causa, del objeto o del efecto. Conviene recordar que la tristeza es para el Aquinate una especie de dolor causado por una aprehensión interior. El dolor es la pasión contraria al deleite que reside en el apetito sensitivo cuya causa puede encontrarse en algún malestar corporal. La causa del dolor está en el cuerpo; sin embargo, el movimiento del dolor está siempre en el alma porque el cuerpo no puede dolerse si no se duele el alma⁴⁵.

Ahora bien, el objeto de la tristeza es un mal propio. De allí que el objeto extraño a la tristeza pueda considerarse, por relación a otro, como un mal pero no propio, y de ahí se especifica la misericordia que es tristeza del mal ajeno. También por relación a otro se especifica la envidia, en la medida en que, al contrario de la misericordia, uno se entristece por el bien ajeno. Por su parte, en relación con el efecto de la tristeza, esta pasión consiste en huir del apetito. El mal como tal es objeto del apetito, por lo tanto el dolor y la tristeza buscarán huir del mal que resida

⁴⁰ Cf. P. Gondreau, “Las pasiones...”, pp. 7-17.

⁴¹ Cf. P. Gondreau, “Las pasiones...”, pp. 17-30.

⁴² Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 56, a. 4.

⁴³ Cf. Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 35, a. 1, sol.

⁴⁴ Cf. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* II, 14 (PG 94, 932).

⁴⁵ Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 35, a. 2, sol; a. 1, ad 1.

en el apetito⁴⁶. Por eso lo extraño puede considerarse en cuanto a otro, impidiendo la huida, y ahí se tiene la ansiedad que embarga el ánimo de tal manera que no se ve escape alguno. Por ello, también se la denomina angustia. Pero si la angustia se agrava hasta tal punto que llegan a paralizarse los miembros exteriores, entonces esto pertenece a la acedia. Por la acedia el sujeto se encuentra imposibilitado para obrar. La persona que padece esta afección no se deleita en el bien recibido. Sugiere un estado espiritual extenuante. Por esta razón, el Aquinate aduce que la acedia corta la voz, esto es, la expresión, toda vez que los movimientos exteriores permiten verbalizar los conceptos y efectos interiores. Al encontrarse incapacitada para manifestar ese mal en palabras, la persona se encuentra no sólo paralizada en su obrar, sino también enmudecida⁴⁷.

La acedia –afirma Tomás– implica un cierto hastío para obrar, o bien una indolencia para empezar algo bueno. Explica que este tipo de tristeza siempre es malo; a veces, en sí mismo y otras, en sus efectos. Precisamente, en sí misma la tristeza es mala porque versa acerca de lo que es malo en apariencia pero bueno en realidad. Como el bien espiritual es un bien real, la tristeza del bien divino será en sí misma mala. Aunque también la tristeza que proviene de un mal real, es mala en sus efectos cuando llega a ser de un nivel tan embarazoso que retrae al hombre totalmente de la obra buena. Por eso, el Aquinate aduce a partir de la Escritura que el penitente no debe ser consumido por la excesiva tristeza del pecado⁴⁸. Se deduce, entonces, que la acedia como tristeza del bien espiritual es doblemente mala: en sí misma y en sus efectos. De esta manera –concluye Tomás– la acedia es un vicio porque se designa pecado todo impulso apetitivo en orden al mal⁴⁹.

Acerca de la tristeza como pasión del alma, cabe señalar que se trata de una de las cuatro pasiones principales;⁵⁰ ella se define como una reacción de la afectividad contra un mal que le causa repulsión (*motus ad repellendum nocivum*) sostenida por la esperanza de escapar de él (*spes evasionis*)⁵¹. Ella es, exactamente, lo contrario del gozo. El gozo menta la felicidad del amor en presencia de la realidad amada; la tristeza, por su parte, es resultado de la pasión del odio que hace referencia a una

⁴⁶ Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 35, a. 1, sol.

⁴⁷ Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 35, a. 8, sol.

⁴⁸ 2 Cor. 2, 7.

⁴⁹ Cf. Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 35, a. 1, sol.

⁵⁰ Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 25, a. 4, sol.

⁵¹ Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 37, a. 2, sol.

repulsión contra lo que es hostil o perjudicial y pareciera ser un mal⁵². A la tristeza, Tomás de Aquino le asigna el nombre genérico de dolor o sufrimiento que puede ser provocado por una sensación corporal proveniente de una aprehensión interior⁵³. Al contrario del gozo que es una especie de deleite y estimula hacia la acción⁵⁴, la tristeza es causada por la presencia del mal y tiene por efecto una disminución general en las actividades que se realizan. Manifiesta una verdadera pesantez del espíritu que puede localizarse hasta en el propio cuerpo⁵⁵. En este sentido –de acuerdo con lo argüido por el Damasceno y retomado luego por Tomás– la acedia se muestra como una tristeza agravada por la cual el alma no posee la capacidad suficiente para rechazar el mal que la aqueja⁵⁶.

Nault ha mostrado que, de una manera absoluta y en razón de ella misma (*simpliciter et secundum se*), toda tristeza es mala. Ella impide el gozo del bien que es el reposo del apetito en la posesión de un valor. Si la tristeza, empero, es considerada desde un punto de vista relativo, en la perspectiva de un mal objetivo que entristece (*ex suppositione mali praesentis*), el hecho de sufrir no es siempre un mal sino que podría ser una reacción sana de purificación y aprendizaje espiritual. Esto significa, por cierto, que el sujeto no se entristece por la presencia de un mal verdadero. Si el objeto no es considerado un mal verdadero, sino tan sólo aparente, entonces, entristecerse se convierte en algo malo⁵⁷.

A modo de conclusión

Para finalizar y únicamente sobre la base de los puntos desarrollados en este escrito, cabe mencionar que se ha procurado exponer, como un asunto derivado del tema más específico de la acedia, una valoración del Aquinate con respecto al comportamiento humano profundamente encarnada, pero al mismo tiempo orientada en clave teológica. Esta concepción antropológica positiva extiende la perfección en el bien incluso al ámbito pasional o emotivo del hombre. El Aquinate desarrolla el estudio de las pasiones desde una perspectiva no unívoca, pues la pasión del animal

⁵² Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 29, a. 1, sol.

⁵³ Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 35, a. 2, sol.

⁵⁴ Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 31, a. 3, sol.

⁵⁵ Cf. Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 37, a. 2, sol.

⁵⁶ Cf. J.-Ch. Nault, *La saveur de Dieu...*, pp. 222-224.

⁵⁷ Cf. J.-Ch. Nault, *La saveur de Dieu...*, pp. 224-225; Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 39, a. 1, sol.

no es del mismo orden que la del hombre. Dado que el bien humano consiste en la razón como en su raíz, será más perfecto cuando pueda extenderse a más elementos pertenecientes a su naturaleza. De allí que –como asevera Tomás– nadie dude acerca de que corresponde de suyo a la perfección del bien moral que los actos de los miembros exteriores se encuentren, también, regulados por la razón. Por consiguiente, se deduce que lo mejor para el hombre es que no sólo quiera el bien sino que también, en el marco de la consecución de la bienaventuranza, lo realice por un acto exterior⁵⁸.

Motivo por el cual aquí, entre otros tópicos, aparecen tematizadas las emociones en relación con el marco más amplio del obrar humano. De allí que la acedia será un pecado lamentable puesto que, como tristeza del bien divino, se opone al fruto de la virtud más excelente. A su vez, este mal paraliza el dinamismo virtuoso y, al ser la caridad forma de las demás virtudes⁵⁹, los efectos de la acedia repercuten en la totalidad del comportamiento virtuoso. Si dignidad de un tenor tan elevado corresponde al bien divino como objeto de la caridad, se colige que la acedia, en cuanto que se opone al gozo espiritual que deriva de ese bien, no puede sino tener un rango eminente en la categoría de los males.

⁵⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *ST* I-II, q. 24, a. 3, sol.

⁵⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *ST* II-II, q. 23, as. 7 y 8.

A noção de natureza no *De principiis naturae* de Tomás de Aquino

Evaniel Brás dos Santos
UNICAMP/CAPEs

O objetivo deste artigo é explicitar a noção de natureza em Tomás de Aquino. Para tanto, o texto possui três partes. Na primeira, apresentarei a noção de natureza entendida a partir dos termos imperfeição e perfeição no *De principiis naturae*¹. Em seguida, na segunda parte, explicitarei a crítica de Tomás à noção de natureza presente na *Physica*, II, 1 de Aristóteles.² Subsequentemente, na terceira parte, mostrarei que, para Tomás, a compreensão da natureza está vinculada a compreensão da operação divina que institui a natureza.

Tomás, no opúsculo DPN, tem o objetivo de expor sua compreensão da noção de natureza. Embora seja um texto de juventude, cuja precisão de data é incerta, mas que fora escrito entre 1252-1256,³ suas concepções sobre a noção de natureza permanecem a mesma ao longo de sua carreira. Isso se manifesta pela comparação do tratamento conferido por Tomás para essa noção no DPN e em outros textos,⁴ como no *Scriptum super libros Sententiarum* (1252-1256), L. II, D. 1, q. 1, a. 1⁵; *Summa contra gentiles* (1259-1265), L. II, cap. 6-22; L. III, cap. 64-89;⁶

¹ *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, [ed. H.F. Dondaine]. Ed. Leon., t.XLIII, Opuscula, vol.IV. Roma [Santa Sabina]: Editori di san Tommaso, 1976, p.39-47. Doravante citado como *DPN*.

² A referência a Aristóteles neste artigo diz respeito ao *Aristotelis latinus*. Não se tem acesso ao texto da *Physica* usado por Tomás para seus comentários (cf. nota 41). Nesse sentido, uso a versão latina da *Physica* que vem acompanhada do comentário de Tomás editado pela editora Marietti: Aristoteles, *Physica*. In: *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*. Roma, Marietti, 1965.

³ Cf. Jean-Pierre Torrell, *Iniciação à Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. São Paulo, Loyola, 2004, p. 56-58; p. 384.

⁴ Sobre as datas dos textos citados, cf. Jean-Pierre Torrell, *Iniciação à Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, p. 388-391.

⁵ *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t.1, t. 2, Parisiis: Ed. P. Mandonnet, P. Lethielleux, 1929.

⁶ *Summa contra gentiles*. Ed. Leon., t.XIII-XV. Roma, 1918-1930; *Summa contra gentiles*. Roma, Marietti, 1961-1967. Doravante citada como *SCG*.

Quaestiones disputatae de potentia (1265-1266), q. 3, aa.7-8 e *Prima pars Summa theologiae* (1265-1268), qq. 65-74; 103-117⁷.

A respeito da investigação da natureza, duas observações podem ser feitas. A primeira refere-se à operação e suas condições. A segunda, por sua vez, diz respeito à sua origem. Quanto à primeira observação, Tomás a considera a partir das noções de imperfeição e perfeição:

“Algo é dito anterior a outro na geração e no tempo e, novamente, na substância e no complemento. Como, portanto, a operação da natureza procede do imperfeito para o perfeito e do incompleto para o completo, o imperfeito é anterior ao perfeito na geração e no tempo, porém o perfeito é anterior ao imperfeito na substância. Assim como pode ser dito que o homem é anterior ao menino na substância e no complemento, enquanto o menino é anterior ao homem na geração e no tempo. Porém, embora nas coisas geráveis o imperfeito seja anterior ao perfeito e a potência seja anterior ao ato – considerando que na mesma coisa haja anterioridade do imperfeito sobre o perfeito, e da potência sobre o ato – dizendo de modo simples, convém que o ato e o perfeito sejam anteriores; porque o que reduz a potência ao ato, é, em si mesmo, ato, e o que reduz o imperfeito ao perfeito, é, em si mesmo, perfeito. A matéria, com efeito, é anterior à forma na geração e no tempo; aquilo do que algo se torna é anterior ao que se torna. Porém, a forma é anterior à matéria na substância e no ser completo (*completo esse*), porque a matéria não possui ser completo senão pela forma”⁸.

A natureza é caracterizada por Tomás, nessa passagem, como causa da mudança substancial, notadamente, da geração. A explicação da natureza como causa da geração é estabelecida a partir de três termos: “[...] para haver geração, são requeridas três coisas, a saber, ser em potência, que é a matéria; o não ser em ato, que é a privação; e aquilo pelo qual a potência é reduzida a ato, isto é, a forma”⁹. Nessa passagem, a noção de matéria, enquanto ser em potência, significa o substrato permanente que torna possível a geração e a corrupção. A privação, o não ser em ato, refere-se ao substrato que está em potência para qualquer forma, pois, estando sob uma determinada forma, está privado de qualquer outra, não obstante seja capaz

⁷ *Summa theologiae*, Ed. Leon., t. IV, Roma, 1888. Doravante citada como *ST*.

⁸ *DPN*, p. 44.

⁹ *DPN*, p. 40.

de adquiri-la. A noção de forma, por sua vez, refere-se à forma do agente natural que é dita o “aquilo pelo qual” a operação dá início à geração de uma determinada substância. Todavia, ao voltar para a primeira passagem citada, constata-se que a forma também é dita o término da geração quando é atribuída ao efeito da operação do agente natural. Nos dois casos, a potência deve preceder o ato temporalmente, ou seja, a matéria precede temporalmente o agente natural e a forma adquirida no término da geração. Isso porque, quando o agente natural dá início à redução da potência ao ato, ele assim procede a partir do ser em potência, que é a matéria, sendo a forma do efeito adquirida no término da geração. Portanto, a consideração da operação da natureza, a partir da noção de imperfeição, estabelece que a potência precede temporalmente o ato e, ademais, a matéria precede a forma, e o incompleto precede o completo.

Entretanto, as noções de início e término, bem como de redução, carecem de precisão, pois é dito por Tomás que a geração ocorre a partir de uma via,¹⁰ e que ela é um movimento¹¹, não obstante também poder ser dita que é instantânea, uma vez que ela ocorre a partir de contraditórios e não de contrários.¹² Todavia, como o movimento é medido pelo tempo,¹³ há início meio e fim para o movimento, ou seja, ele é sucessivo. Isso parece incompatível com a afirmação segundo a qual a geração é instantânea, pois não há uma medida para o instante, além de não haver um intermediário entre o ser e o não ser.

Para lidar com essa dificuldade, Tomás estabelece no DPN que há dois tipos de geração: a relativa e a simples. A relativa é a alteração, ou seja, a introdução, medida pelo tempo, de formas acidentais em um substrato. Assim sendo, quando se diz que há um início para a geração, isto diz respeito à geração relativa, isto é, às séries de movimentos, sejam quantitativos, qualitativos e de lugar. Quando essas séries culminam no engendramento de uma forma substancial na matéria, ocorre a geração simples. Esta só pode ocorrer no derradeiro instante da última série de movimentos, donde ser dito, a partir da percepção, que a geração simples é instantânea, pois,

¹⁰ Cf. *De mixtione elementorum ad magistrum Philippum de Castro Caeli*, [ed. H.F. Dondaine], Ed. Leon., t.XLIII, Opuscula vol. IV, Roma, Editori di san Tommaso, 1976, pp.155-157, p. 1. Doravante citado como *DME*.

¹¹ Cf. *DPN*, p. 39.

¹² Cf. *DME*, p. 156.

¹³ Cf. *SCG*, II, 19, 959.

embora a forma substancial, por si mesma, não seja passível de percepção,¹⁴ baseado na percepção dos acidentes é possível afirmar o aparecimento de novas substâncias. Como o exato sentido da passagem do não ser ao ser, que culmina na geração simples, não é acessível à razão humana, muito embora ela ocorra, Tomás afirma que a geração simples é alguma mudança (*quaedam mutatio*) do não ser ao ser.¹⁵

A partir desses dois sentidos da noção de geração, a afirmação de Tomás segundo a qual a operação da natureza procede do incompleto para o completo é explicitada desta maneira: quando causa a mudança substancial, a natureza opera a partir dos movimentos acidentais, incompletos e imperfeitos, culminando no surgimento de novas substâncias. Dito de outro modo, além de ser uma passagem da potência ao ato, o movimento é sucessivo e se dá a partir de contrários nas outras categorias, em direção à mudança substancial na categoria da substância, completa e perfeita, porque não possui contrários.¹⁶

A noção de perfeição atribuída à substância diz respeito à outra consideração a partir da qual a operação da natureza é compreendida na passagem supracitada. Nesta consideração, é estabelecido que o ato precede por natureza a potência, assim como o completo e a forma precedem por natureza o incompleto e a matéria. Isso se justifica a partir da noção de dependência no ser, a qual pode ser exposta mediante a análise da afirmação de que a forma é anterior à matéria na substância e no ser completo (*completo esse*), uma vez que a matéria não possui ser completo senão pela forma.

As noções de forma, matéria e ser completo são compreendidas por Tomás como os constituintes da substância. A noção de ser completo é atribuída propriamente à forma e significa o ato primeiro, a atualidade que a forma possui por si mesma e não por um mediador.¹⁷ Nessa medida, a forma comunica o ato primeiro à matéria que depende da forma para possuir atualidade, dado que, por si mesma, ela não possui atualidade, pois é pura potência. Como a matéria depende da forma para possuir atualidade na substância, é dito a partir da noção de perfeição, que a forma é anterior por natureza à matéria. Ademais, a atualidade precede por natureza a forma, uma

¹⁴.Cf. *ST*, Ia, q. 67, a. 3, resp.

¹⁵ Cf. *DPN*, p. 40.

¹⁶ Cf. *DME*, p. 157.

¹⁷ Cf. *DPN*, p. 39; *ST*, Ia, q. 48, a. 5, resp.

vez que, na substância, a atualidade não se identifica com a forma, pois a forma é compreendida como potência quando relacionada com a atualidade. Sendo assim, os constituintes da substância possuem uma ordem de dependência e uma anterioridade: a forma depende da atualidade e a matéria depende da forma e da atualidade. Nesse sentido, considerar a operação da natureza a partir da noção de perfeição equivale a tomar como referência a ordem na qual primeiro considera a atualidade, em seguida a forma e, por fim, a matéria. Por conseguinte, a operação da natureza no DPN é compreendida mediante o vínculo entre os sentidos das noções de imperfeição e perfeição.

Como ilustração desse vínculo, Tomás oferece o exemplo do menino e do homem ao sustentar que o homem é anterior ao menino na substância e no complemento, enquanto o menino é anterior ao homem na geração e no tempo. Nesse exemplo, menino e homem dizem respeito à mesma coisa em perspectivas diferentes, ou seja, nas perspectivas da imperfeição e da perfeição. Na primeira é dito que o menino, ser em potência, é anterior ao homem, ser em ato, na medida em que está ocorrendo as séries de movimentos acidentais. Quando esses movimentos cessam, ou seja, quando a matéria está devidamente disposta há o engendramento da forma substancial na matéria. Nessa medida, partindo da consideração desse engendramento, é possível afirmar, na segunda perspectiva, que não há mais menino, ser em potência, somente homem em ato, a razão do ser em potência do menino, e que, portanto, o precede na substância.

Porém, é dito na perspectiva da perfeição que o homem não somente precede o menino na substância, mas também no complemento. Essa noção refere-se à forma substancial que, embora não possua um mediador, não se identifica com seu ato primeiro, ou seja, o ser completo (*completo esse*), sendo, portanto, compreendida como incompleta, isto é, como ser em potência. Assim sendo, o ato primeiro da forma substancial é o complemento da substância, uma vez que é o ato primeiro da substância que a completa.

Do exposto enfatizo uma constatação negligenciada por alguns comentadores de Tomás,¹⁸ qual seja, Tomás difere de Aristóteles desde a juventude, mesmo sendo

¹⁸ Cf. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1983., pp. 282-283, pp. 314-317; Richard Sorabji, "Infinite Power Impressed: the Transformation of Aristotle's Physics and Theology", p. 181, in *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their*

contra sua vontade¹⁹. Isso se dá não somente em discussões no âmbito da metafísica da criação²⁰, mas também em discussões de filosofia da natureza, o que manifesta que o adjetivo “aristotélico” tradicionalmente atribuído a Tomás é, no mínimo, caduco nesse contexto.

No que se refere às discussões no âmbito da filosofia da natureza no DPN, a diferença é manifesta quando se tem o cuidado de compreender com precisão os sentidos das noções de “substância”, “forma” e “ser completo” em Tomás.²¹ Todavia, a análise de outros textos apontam diferenças inclusive na noção de “natureza”. Aqui, considerarei três passagens do *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis* (1268-1269)²².

Aristóteles assim inicia o livro II da *Physica*:

“Dentre as coisas que são, umas são por natureza, outras são por outras causas. Por natureza são os animais e suas partes, assim como as plantas e os corpos simples, a terra e o fogo, o ar e a água, pois para estes e semelhantes dizemos que são por natureza. Assim, todos estes se manifestam diferente do que não tem existência por natureza. Estes que são por natureza, manifestam

Influence, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1990; Steven E. Baldner, *The Doctrine of St Thomas Aquinas on of the Eternity of the World*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979: 6-20; Lawrence Dewan, “Thomas Aquinas, Creation, and two historians”, *Laval théologique et philosophique*, 50, 1994: 363-387. Lawrence Dewan, “St. Thomas, Aristotle, and Creation”, *Dionysius*, 15, 1991: 81-90; Mark F. Johson, “Did St. Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle”, *New Scholasticism*, 63, 1989: 129-155. Muamer Iskenderoglu. *Fakhr al Din al-Razi and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the world*. Leiden: Brill, 2002, p. 160.

¹⁹ Tomás manifesta muito apreço por Aristóteles, cf. Steenberghen, Fernad Van. “The problem of the Existence of God in Saint Thomas Aquinas Commentary on the Metaphysics of Aristotle. *The Review of Metaphysics*, vol. 27, n. 3, 1974, p. 554-568.

²⁰ Cf. Evaniel Brás dos Santos, *Criação e Cosmologia na Summa contra gentiles de Tomás de Aquino*, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2013 [Dissertação de mestrado], p. 60-123.

²¹ Cf. Evaniel Brás dos Santos, “A constituição da substância em Tomás de Aquino”. *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ*, n.3, 2012: 1-15.

²² *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Ed. Leon., t.II. Roma, 1884. Doravante citado como *In Phys*. Sobre a data de sua redação, cf. Jean-Pierre Torrell, *Iniciação à Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, p. 398.

possuir em si mesmos o princípio de movimento e repouso; uns segundo o lugar, outros segundo o aumento e a diminuição, outros segundo a alteração. Porém, a cama e a roupa, e aquilo que é desse gênero, na medida em que assim é predicada, porque é a partir da técnica, não possui nenhum impulso inato para a mudança, entretanto, na medida em que é de terra ou de pedra ou misturado, eles o possuem. Assim, natureza é algum princípio e causa de movimento e repouso naquilo em que está primeiramente e por si e não por acidente”²³.

Tomás no *In Phys.*, l. II, lec. 1, compreende a definição de natureza em Aristóteles do seguinte modo: “natureza” se diz “matéria” e “forma” com relação ao composto. Ademais, em sua análise, Tomás introduz uma série de noções que não estão presentes na *Physica*, II, 1. São elas: princípio ativo-princípio passivo, potência ativa-potência passiva, intrínseco-extrínseco, forma completa-forma incompleta, potência natural e princípio formal.

Na articulação dessas noções, Tomás compreende que, para Aristóteles, a matéria é passiva, a forma, por sua vez, é ativa. Nesse sentido, para Aristóteles, de acordo com Tomás, os animais, as plantas, bem como os elementos, porque possuem forma, por si mesmos se movem, são ativos, seja localmente, seja no aumento ou diminuição, seja na alteração. Logo, se configuram como motor porque possuem forma, mesmo que seja somente no sentido de moverem suas partes, e não o todo. Dito de outro modo, um ente “X” porque possui forma, é ativo, logo, move-se por si mesmo, isto é, sendo composto de partes, haverá uma parte movente e uma parte movida. Portanto, nesse contexto do comentário, Tomás entende que “princípio de movimento”, atribuído aos animais, as plantas e aos elementos, significa, para Aristóteles, possuir o “princípio ativo”, ou seja, move-se por si mesmo.

A base da análise de Tomás, repousa numa expressão empregada por Aristóteles para diferenciar os entes naturais daqueles que são resultado da técnica, a saber, “impulso inato para a mudança”. Embora “impulso” possa significar inclinação, isto é, “disposição para”, o que resguarda passividade, como é observado pelo próprio Tomás,²⁴ no contexto do comentário da passagem supracitada da *Physica*, Tomás entende que Aristóteles emprega esse termo em sentido ativo. Nesse sentido, para Tomás, Aristóteles afirma que o impulso é a operação imanente capaz por si só de

²³ Aristóteles, *Physica*, II, 1, 92-93.

²⁴ Cf. *In Phys.*, l. VIII, lec. 8, n. 1035.

movimentar os animais, as plantas e os elementos. Entretanto, Tomás discorda de Aristóteles:

“Porém, não parece ser verdade que em toda mudança das coisas naturais o princípio da movimento esteja naquilo que é movido. Pois, na alteração e na geração dos corpos simples, todo o princípio do movimento parece provir do agente extrínseco: como quando a água é esquentada ou o ar é convertido em fogo; o princípio da mudança provém do agente externo”²⁵.

Ao comparar essa passagem do *In Phys.*, l. II, lec. 1, com o texto da *Physica*, II, 1, de Aristóteles, é notável que Tomás faz referência à mudança substancial, o que não ocorre com Aristóteles. Além da referência à mudança substancial, Tomás também faz referência a alteração, ambos dizendo respeito aos elementos. Nesse sentido, Tomás sustenta que o princípio ativo que esquentar a água, alterando suas qualidades e, ademais, que pode fazê-la afastar-se de seu lugar natural, conduzindo-a para cima, encontra-se totalmente no agente extrínseco, a saber, no fogo. No que diz respeito à mudança substancial, por sua vez, Tomás sustenta que o princípio ativo que provoca a corrupção do ar também encontra-se totalmente no agente extrínseco, o fogo. Portanto, nem a água, nem o ar possuem o princípio ativo para esses movimentos.

A partir dessas considerações, Tomás afirma que “forma” e “motor” em alguns casos não são equivalentes, contrariando, assim, a concepção de Aristóteles, de acordo com sua própria análise:

“E, por conseguinte, deve ser dito que, nas coisas naturais, há princípio de movimento de acordo com o modo do movimento. Portanto, nas coisas que é próprio mover-se, há nelas o princípio ativo do movimento; em outras que é próprio serem movidas, há nelas o princípio passivo que é a matéria. E este princípio na medida em que tem potência natural para a forma e o movimento, faz com que o movimento seja natural. Por esta razão, a produção das coisas artificiais não é natural, pois mesmo estando presente o princípio material, não tem a potência natural para tal forma. Assim também o movimento local dos corpos celestes é natural, mesmo que provenha de um motor separado, pois há no corpo celeste a potência natural para tal movimento. Nos corpos pesados e leves há o princípio formal do movimento

²⁵ *In Phys.*, l. II, lec. 1, n. 143.

(porém, este princípio formal não pode ser dito potência ativa pertencente a este movimento, mas pelo contrário, **é entendido como potência passiva**²⁶, pois **o peso da terra não é princípio para se mover, mas sim para ser movida**;²⁷ porque assim como os outros acidentes seguem a forma substancial, assim também o lugar e, por consequência, ser movido para este lugar, pois a forma natural não é o motor, mas o motor é o gerador que dá tal forma a partir da qual o movimento é consequência”.

De acordo com o texto citado, possuir forma não equivale, em todos os casos da região sublunar, a ser motor com relação a si mesmo, ou seja, não é ativo com relação a si mesmo, porque possuir forma e, ademais, possuir a capacidade de se manter parcialmente em movimento,²⁸ a saber, o princípio formal, não equivale a possuir o princípio intrínseco ativo, isto é, o impulso que conceda a si mesmo a forma para o movimento²⁹. Portanto, de acordo com a análise que Tomás faz da definição de natureza em Aristóteles, é manifesto que este valoriza sobremaneira a forma do movente que, por direito, é mais princípio de movimento do que a matéria. Nesse sentido, Aristóteles em sua definição de natureza na *Physica*, II, 1, não estaria preocupado com a relação entre os entes naturais, mas com as condições, nelas mesmas, que os entes naturais devem satisfazer para serem designados como possuidores do princípio do movimento.

Ocorre que, para Tomás, as condições para o movimento devem ser tratadas no mesmo contexto do tratamento da relação entre os entes naturais. Nesse sentido, a ênfase de Tomás no agente extrínseco do movimento, isto é, no gerador, é estratégico, pois é o meio a partir do qual postula que a divindade é motor imóvel enquanto causa eficiente que *institui a natureza* que é, portanto, efeito.

A compreensão de Tomás sobre a instituição da natureza a partir do gerador, pode ser explicitada da seguinte maneira: a divindade, mesmo sendo imóvel, é motor, ou seja, opera como causa eficiente, sendo seu efeito a própria condição da

²⁶ Neste exato sentido: não provoca o início do movimento.

²⁷ O que não implica em afirmar que o leve ou o pesado não se mantenham em movimento após o primeiro impulso do agente extrínseco, quando de sua ausência.

²⁸ Por exemplo, na relação entre o fogo e a água, mesmo depois do fogo se retirar a água permanece quente por um período determinado. Nesse sentido, o princípio formal diz respeito à manutenção do movimento que a própria água possui.

²⁹ *In Phys.*, I, II, lec. 1, n. 144.

natureza enquanto princípio de movimento, a saber, a potencialidade e a atualidade. Nesse sentido, a operação divina é compreendida como criação, a qual não se configura como atualização de potências, logo não há qualquer processo de movimento ou mudança, nem na causa nem no efeito³⁰.

O sentido dessa operação eficiente divina é assegurado por Tomás a partir de dois termos, quais sejam, redução e influxo. O termo “redução”, nesse contexto, designa um modo de proceder que consiste no seguinte: como não se tem acesso à forma da causa que institui a natureza, busca-se conhecer mais precisamente possível os constituintes da substância. Nessa investigação, constata-se que a substância é constituída de matéria, forma e ato primeiro, como consta no DPN, tratado anteriormente. Ademais, constata-se que estes constituintes são distintos, embora estejam unidos formando a substância. Isso significa que a análise aponta para a operação de uma causa eficiente para a qual se diz “criadora”.³¹ Todavia, como a forma em si mesma dessa causa é inacessível, se obtém algum conhecimento dela a partir do conhecimento dos constituintes da substância, quais sejam, matéria e forma, a potencialidade, e o ato primeiro, a atualidade.

Quanto à noção de influxo para compreender a operação divina, esta é obtida a partir da noção de contato. Nesse sentido, quando a referência é o cotidiano, o contato que ocorre entre as extremidades das superfícies, designa reciprocidade, por exemplo, quando um ente “S” mediante o toque, atualiza potências no ente “P”, o ente “P” também toca o ente “S” e, assim, há atualização de potências nos dois entes. Todavia, há na natureza contato entre entes distintos sem nenhuma reciprocidade, isto é, o ente movente não é tocado pelo ente movido. Nesse sentido, o contato não ocorre entre as extremidades das superfícies, pois tudo o que constitui o motor movido é envolvido pelo toque do motor movente. Esse é o caso da relação entre os corpos celestes e os elementos. Sendo assim, os corpos celestes, mediante a luz, tocam tudo o que constitui os elementos, não sendo tocados por estes³².

Ademais, se tem sentido afirmar que os corpos celestes mediante o toque influenciam os elementos e não são influenciados por estes, então não se pode negar que a divindade é o princípio influente que institui a natureza. Assim, a partir da noção de contato, chega-se a noção de influência. Esta, por sua vez, é aplicada na

³⁰ Cf. *SCG*, II, 6-22.

³¹ Cf. *ST*, Ia, q. 45, a. 7, resp.

³² *SCG*, II, 56, 1317.

compreensão da operação do gerador e no surgimento do efeito. Dito de outro modo, na mudança substancial o término da operação do gerador que introduz a forma substancial na matéria coincide com o surgimento da substância, pois são simultâneos. Nessa medida, não há intervalos de tempo entre o fim da operação do gerador e o surgimento da substância, não obstante haver uma relação designada como “influxo”³³.

Uma vez obtido esse sentido de influxo, Tomás, pelo processo de redução, exclui as noções de simultaneidade e de término da operação da divindade. Sendo assim, a operação da divindade não é dita movimento, e o surgimento do efeito não é dito mudança, donde Tomás afirmar que: “Pôde ele [a divindade], portanto, operar sempre por influxo; donde se pode compreender que o efeito produzido sempre existiu”³⁴. Portanto, pelo sentido da noção de influxo, obtido pelo processo de redução, Tomás demonstra tanto a eficiência do primeiro motor, mesmo este sendo imóvel, quanto o surgimento do efeito, mesmo este existindo sempre. Assim, a noção de “criação”, designa a instituição da natureza.

Compreender a natureza como efeito torna o sentido dessa noção em Tomás diferente do sentido elaborado por Aristóteles, pois, para este, designar a natureza como efeito não tem sentido, uma vez que sendo a matéria não criada, o mundo e a natureza são eternos no sentido de não criados.³⁵ Nessa medida, embora a fórmula da definição de natureza em Aristóteles e em Tomás permaneça a mesma, o sentido é radicalmente distinto.

Para sustentar essa interpretação, observo que, para Tomás, é indissociável a relação entre natureza, movimento e a divindade que cria e conserva os entes naturais em relação. Isso se manifesta na própria formulação gramatical da definição de natureza: “*Ulterius autem dicit quod alio modo dicitur causa a quo est principium motus vel quietis*”³⁶. A primeira parte dessa passagem, *ulterius autem dicit quod alio modo dicitur*, não envolve dificuldade para a tradução. Porém, o mesmo não pode ser afirmado para a segunda parte, *a quo est principium motus vel quietis*. A

³³ *De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*, [ed. H.F. Dondaine]. Ed. Leon., t.XL, *Opuscula*, vol.I. Romae [Ad Sanctae Sabinae], 1969, p.D.41-D.80, cap. 9. Doravante citado como DSS.

³⁴ DSS, c. 9.

³⁵ Aristóteles, *Physica*, 1, 9, 85-91. Para o comentário de Tomás, cf. *In Phys.*, l. 1, lec. 15.

³⁶ *In Phys.*, l. II, lec. 5, n. 180.

dificuldade repousa no pronome “*quo*”, pois este pode ser entendido de dois modos. Um mais literal, sua função sintática é retomar um termo que se encontra na mesma oração ou retomar orações inteiras. Sendo esse o caso, o pronome “*quo*” está simplesmente retomando as discussões precedentes sobre as causas material e formal, sendo traduzido como “a partir disso”, e a passagem pode ser traduzida assim: “A seguir, ele diz que de outro modo causa, a partir disso, é princípio de movimento e de repouso”³⁷. Nessa tradução, fica implícito o zelo pelo literal, o que conduz o leitor a pensar Tomás como comentador em sentido estrito. Porém, se o ‘*quo*’ é traduzido como ‘a partir disso’ é necessário esclarecer o antecedente ‘de outro modo’, pois estar-se-ia deslocando o sentido do ‘*quo*’ para essa expressão. Caso a sugestão seja afirmar que “de outro modo” simplesmente retoma as considerações sobre “as outras causas”, pode-se apontar que o termo “modo”³⁸ e a expressão “outro modo”³⁹ são técnicos em Tomás. Nessa medida, permanece o seguinte problema: este ‘de outro modo’ pode estar evocando uma causa do princípio do movimento. Se esse é o caso, a explicação de “natureza” e de “movimento” estabelecida por Aristóteles é incompleta para Tomás.

A segunda possibilidade de tradução é mais interpretativa: “Além disso, ele diz que de outro modo se denomina causa aquilo a partir do que é o princípio de movimento e de repouso”⁴⁰. Nessa tradução, fica mais explícita a evocação de uma causa para o princípio do movimento. Ademais, poder-se-ia recorrer a um elemento

³⁷ Como faz Mendoza: “Además dice que de otro modo se llama causa, ‘aquello que es principio del movimiento o del reposo’”. (*Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 21, Euns, Pamplona, 2001, p. 62).

³⁸ Cf. John Tomarchio. Aquinas’s Division of Being according to Modes of Existing. *The Review of Metaphysics*, vol. 54, n. 3, 2011, p. 585-613.

³⁹ “Há, a saber, um duplo modo de causalidade. No primeiro, algo é feito a partir de algo pressuposto; e dizemos que deste modo algo é feito por informação (*per informationem*), porque o que é feito está relacionado com o que era pressuposto de acordo com a forma. No outro modo, algo é causado sem pressupostos, e deste modo é dito que algo é feito por criação (*per creationem*)”. (*Super librum De causis expositio*. Translation, Guagliardo, Vincent A., Charles R. Hess, and Richard C. Taylor. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996, lec. 18).

⁴⁰ Como é feito por alguns tradutores de língua inglesa: “Next he says that that from which there is beginning of motion or rest in some way called a cause”. (*Commentary on Aristotle’s Physics*. Translated by Richard J. Blackwel, Richard J. Spath and W. Edmund Thirlkel. New Haven Yale University Press, 1963, p. 95).

externo ao texto, pois como essa parte pode ser uma citação de Aristóteles utilizada por Tomás no interior de seu *In Phys.*, poder-se-ia investigar em que medida de fato ela está em Aristóteles comparando-a com alguma edição crítica da *Physica* de Aristóteles, ou se ela já é uma interpretação de Tomás. Porém, esse procedimento é muito improvável, porque como demonstrou Bourke, não se tem acesso ao texto da *Physica* de Aristóteles lido por Tomás⁴¹. Portanto, numa ou noutra alternativa o problema permanece, ou seja, na leitura de Tomás, Aristóteles é incompleto nesse assunto.

Diante desse impasse, proponho que Tomás não seja lido como se estivesse “completando Aristóteles” como fazem equivocadamente alguns comentadores⁴². Essa leitura, na melhor das hipóteses, será “histórica” no sentido de perceber um vocabulário e um tema comum entre os autores. Porém, fica aquém duma análise precisa dos sentidos dos termos estabelecidos por Tomás. Nesse sentido, “completar Aristóteles” é inconsistente com um dos principais objetivos de Tomás em toda a sua carreira, a saber, sustentar que a criação do mundo é passível de demonstração filosófica, tese esta que contradiz a concepção de mundo e de natureza de Aristóteles, como bem sabia Tomás⁴³.

O itinerário seguindo por Tomás para essa demonstração vincula física e metafísica, qual seja, à teoria da subordinação essencial entre causas naturais e não naturais. Ademais, nessa teoria uma noção que não se encontra em Aristóteles,⁴⁴

⁴¹ Conforme Bourke há cinco possíveis versões ou revisões latinas, das quais umas e/ou outras poderiam ter sido usadas por Tomás ou, ainda, que todas elas poderiam ter sido unificadas por Moerbeke (cf. Vernon Bourke, Introduction, *Commentary on Aristotle's Physics*, Notre Dame, Indiana: New Haven Yale University Press, 1991, p. xviii), sendo a conclusão de Bourke: “Disso, torna-se evidente que no presente estado dos estudos não se pode precisamente identificar o manuscrito latino da *Física* que Tomás de Aquino usou para seus comentários”. (Idem, p. xix).

⁴² Cf. nota 18.

⁴³ Cf. *ST*, Ia, q. 44, a. 2, resp. Nesse texto, Tomás sustenta que a matéria prima para Aristóteles é não criada, razão pela qual ele era ignorante com relação à noção de criação. Para mais detalhes dessa discussão, cf. Evaniel Brás dos Santos. *Criação e Cosmologia na Summa contra gentiles de Tomás de Aquino*, p. 60-92.

⁴⁴ Cf. De Libera. *Pensar na Idade Média*, São Paulo, Editora 34, 1999, p. 247.

possui papel predominante, a saber, influência⁴⁵. Embora não desenvolvido, o sentido da subordinação essencial entre causas naturais está presente na compreensão da noção de natureza no *DPN*, sobretudo quando se considera a natureza a partir das noções de imperfeição e perfeição como explicitado anteriormente.

⁴⁵ É constante o emprego de Tomás dessa noção para explicar fenômenos físicos, assim como outra noção que possui sentido próximo, a saber, participação. Cf. *SCG*, II, cap. 6-22; *SCG*, III, cap. 64-89; *ST*, Ia, qq. 65-74; 103-117; *DSS*, c. 9.

A criação segundo Santo Tomás de Aquino

Rodrigo Marinho Santos Ribeiro
Universidade Federal do Tocantins

O homem experimenta o drama da sua condição no ser na medida em que se vê como a parte do ser que reconhece a si própria como tal. E a contemplação do seu perceber-se enquanto participante dessa totalidade que o transcende infinitamente não raro lhe desperta questionamentos sobre o primo fundamento da sua existência e do cosmo que o abarca.

Ao longo do tempo, os mais eruditos e sábios ofereceram, seja através de esforços poéticos ou especulativos, as explicações que reputavam autênticas aos problemas cosmogônicos com os quais se deparavam. Nosso intuito neste artigo será apresentar como Santo Tomás de Aquino, através da idéia de criação, articula sua metafísica cosmológica a fim de explicitar a relação entre o mundo e Deus, enquanto este dá causa àquele.

Principiaremos por abordar as concepções cosmológicas do panteísmo e do dualismo, mostrando que suas aporias só se resolvem na medida em que se formule a idéia de criação. Adiante, a absoluta simplicidade e prioridade ontológica de Deus -corolárias das cinco vias- levar-nos-ão a conceber a criação enquanto livre, *ex nihilo* e exclusiva d'Ele, bem como a dependência por participação do ser dos entes criados, no ser de Deus. É essa noção de participação que nos habilitará a perscrutar como e porque se dá a distinção das coisas, donde poderemos então partir a um esclarecimento sobre seu estatuto ontológico. Por fim, explicitaremos aquelas que costumam ser tidas como as duas principais controvérsias acerca da idéia de criação: a eternidade do mundo e o mal, apontando a solução do Aquinate para a problemática que delas deriva.

Para tanto, não será objeto deste artigo a defesa da demonstração do ser de Deus através das *quinque viae* –que por si só já demandaria uma monografia-, assumiremo-las, pois, segundo os cânones do Aquinate, para então perscrutar como mundo se relaciona Deus, ser este que é: primeiro motor imóvel; causa incausada das causas eficientes dos entes; ser absolutamente necessário; causa do ser, da

bondade e da perfeição em tudo mais que é; e a inteligência que a ordena tudo quanto é ao seu devido fim¹.

Deus e o Mundo

Com efeito, *grosso modo*, pode-se dizer que as concepções da relação entre o mundo e Deus, à parte daquela subscrita pelo Doutor Angélico, reduzem-se a duas mais significativamente clássicas dentro da história da filosofia:

a) O **panteísmo**, que nega a distinção entre Deus e o mundo. Deus, para os panteístas, é a **realidade única e idêntica**. Com efeito, o panteísmo é a concepção que historicamente assume o maior número de formas, desde Parmênides, até o romantismo alemão, passando por Spinoza, pelo neoplatonismo e mesmo pela metafísica hindu². No entanto, o panteísmo não resiste à **aporia da heterogeneidade**, por negar a realidade da multiplicidade. Ora, pelas vias e seus corolários, quedara demonstrada a absoluta perfeição e necessidade divinas; como conciliá-las, simultaneamente, com o caráter finito, imperfeito e contingente das coisas tais como são, a ponto de **identificar** Deus e mundo, sem violar o **princípio da não-contradição**? Podemos aqui antever que falta ao panteísmo a interpretação correta da **analogicidade do ser**.

b) O **dualismo**, segundo o qual existiriam **dois princípios irreduzíveis** um ao outro, dotados ambos de suprema **asseidade**³ e **ipseidade**⁴. Ora, também o dualismo

¹ Para uma explicitação do ser de Deus segundo as vias, veja-se, por exemplo: *S.Th.*, I^a, q. 2, a. 3 e C.G., lib. I, c. XIII.

² Uma exposição pormenorizada dessas concepções pode ser encontrada em Mário Ferreira dos Santos, *O homem perante o infinito*, São Paulo, Ed. Logos, 1960: 169-177; e também em Enrique Collin, *Manual de Filosofia Tomista* (trad. Cripiano Montserrat), Barcelona, Ed. Luis Gili, 1943, t. II, pp. 427-431.

³ Isto é, são **em si, por si**, e sem que procedam de nenhum outro (cf. Aniceto Molinaro, *Léxico de Metafísica*, São Paulo, Ed. Paulus, 2000, pp. 23-24). A asseidade (*aseitas*) diferencia-se pois da simples perseidade, porquanto esta embora pugne pela independência da inerência num sujeito, não a torna independente da causa eficiente suprema (cf. Enrique Collin, ob. cit., p. 429).

⁴ O uso deste termo não quer dizer que subscrevamos à doutrina escotista da individuação, mas tão somente nos parece o termo que melhor evidencia o caráter individual e único de cada um dos co-princípios.

resulta em aporias insolúveis. Pergunta-se: sendo absolutamente diferentes, e restando, por tal motivo, **invencivelmente comunicáveis**, como poderiam atuar-se mutuamente de maneira a produzir o mundo? De fato, tal teoria costuma trazer consigo a idéia de que a matéria-prima seria o outro princípio que não Deus do qual o mundo procederia; atentando para tanto, o próprio Tomás não só demonstra que a matéria procede necessariamente de Deus⁵, mas também, através de dez argumentos, mostra como Deus pode criar, mesmo **prescindindo** um princípio material que lhe seja co-eterno⁶. Por fim, as propriedades transcendentais que decorrem de Deus enquanto o ser demonstrado pelas vias, só podem ser enquanto dizem respeito a um princípio uno⁷, do contrário, contrariariam flagrantemente a **simplicidade** e **infinitude** de sua perfeição⁸.

Recapitulemos: Tomás nos mostra através das vias o ser da incontraditabilidade absoluta, de Deus enquanto **absoluta perfeição**, que é causa incausada de tudo o mais que há; no entanto, as próprias vias partiram da observação do mundo, que se nos apresenta como **múltiplo, contingente e cambiante**. Também vimos que nem o panteísmo, nem o dualismo ou suas diversas formas explicam satisfatoriamente a concomitância do Ser de Deus e da existência do mundo. Como poderia explicar-se, pois, tal relação a partir da proposta tomista?

Deus causa o mundo: A criação livre e ex nihilo

Sendo o mundo contingente, **distinto** de Deus e nada mais podendo ser acrescentado a Deus -porquanto este é a própria e absoluta perfeição-, se o mundo existe, existe enquanto é **causado** por Deus; donde se deduz, a fortiori, que do ser de Deus não decorre necessariamente o mundo. A necessidade do efeito impõe a necessidade da causa como tal. Mas Deus **basta a si** mesmo enquanto absoluta perfeição, não necessita causar o mundo para se perfazer, já é perfeito. O mundo, porquanto existe, há de ter sido causado por Deus, e segundo a **soberana e sábia vontade divina**⁹.

⁵ S. Th., I^a, q. 44, a. 2, c.

⁶ C.G., lib. II, c. XVI.

⁷ C.G., lib. II, c. XXV, 1024.

⁸ S. Th., I^a, q. 11, a. 3, c.

⁹ Sobre o caráter livre da vontade divina, veja-se, por exemplo: C.G., lib. I, c. LXXXI, LXXXII, LXXXVII e LXXXVIII; C.G., lib. II, c. XXIII; *De Pot.*, q. 3, a. 15; S. Th. I^a, q. 19, a. 5; etc.

Deus causa o mundo *a quo*? A refutação do panteísmo nos exime de aceitar um **monismo** segundo o qual Deus é a própria matéria-prima dos entes criados, também: em Deus não há potências passivas, muito menos poderia haver nele a mais excelsa potencialidade, isto é, a matéria-prima. Tampouco Deus cria a partir de uma **matéria-prima** que lhe seja co-eterna¹⁰, tanto porque -como o Aquinate nos lembra¹¹- Ele a cria, quanto pela demonstrada **impossibilidade ontológica** de um dualismo.

Ora, não sendo nada absolutamente necessário senão Deus, este não podendo ser matéria-prima de sua própria criação, e vez que temos notícia da existência de um mundo que, como demonstrado na refutação ao panteísmo, não se confunde com Deus, resta apenas que Deus tenha causado o mundo, e que o tenha feito *ex nihilo*.

A este fazer de todo o ser a partir do nada dá-se o nome de **criação**¹². E aqui é oportuno esclarecer que “**a partir do nada**”, não pretende considerar o nada enquanto **causa material**¹³, ao contrário, serve justamente para que se **exclua** qualquer causa material que seja, porquanto criar consiste exatamente nisso, causar o ser sem partir de anterioridade alguma **preexistente**¹⁴, opondo-se, portanto, à **mutação** e às concepções demiúrgicas da formação do mundo, as quais restam dependentes daquilo que lhes preexistia, configurando-se, pois, como meras **produções particulares**¹⁵, não se confundindo com a **produção universal** do Ser, própria de Deus.

Mas daqui se pode perguntar: criar só é próprio de Deus, a causa universal? Ou podem os entes criados, também criar?

Esta questão se enveredará, como se afirmará a seguir, pela proposta filosófica da unicidade própria do poder criador, enquanto regente de causalidade da ordem inscrita no mundo e em consideração aos entes que são criados segundo um estatuto ontológico que lhes é particular.

¹⁰ C.G., lib. I, LXIX

¹¹ Cf. Nota 7.

¹² S. Th., I^a, q. 45, a. 1, c; *De Pot.* 3, a. 1, c.

¹³ S. Th., I^a, q. 45, a. 1, ad 3.

¹⁴ *De Pot.*, 3, a. 1, ad 7.

¹⁵ S. Th., I^a, q. 45, a. 3, c.

A exclusividade do poder criador

Avicena¹⁶ e Pedro Lombardo¹⁷ pugnavam pela possibilidade de **delegação** do poder criador. Para ambos (embora de maneira diversas), uma criatura poderia criar enquanto **causa instrumental**. Ora, tal é impossível, visto que a ação accidental da criatura não pode trabalhar senão **sobre um sujeito**, sujeito este que, quando falamos em criação, ainda não é¹⁸, ou seja, não poderia Deus supor para sua atividade o mesmo que irá com ela **produzir**¹⁹.

Em verdade, as ações dos entes criados reduzem-se à mutação e ao movimento²⁰, demandando sempre algo preexistente, e não produzindo senão **este** ou **aquele ser**²¹, ou seja, sempre o ser tomado em sua **particularidade**, jamais tomado em seu caráter **universal e absoluto**²².

Desse modo, Deus é o único que pode propriamente criar. E tal não poderia ser mais coerente com a razão, pois se é dito que o **agir segue o ser**²³, Deus enquanto o **Ato Puro**, e o Próprio Ser Subsistente é o **único**, porquanto sua potência ativa²⁴ ser infinita²⁵ e porquanto a força do agente haver de ser tão maior quanto a potência está afastada de seu ato, Deus é o único capaz de operar sem nenhuma potência preexistente²⁶. Somente Deus, por via de sua potência ativa infinita, pode vencer a distância entre o não-ser e o ser²⁷.

Por tudo que foi até aqui dito, onde pudemos demonstrar que Deus causa o mundo, criando-o exclusivamente, livremente e *ex nihilo*, podemos agora passar ao termo *ad quem* da criação, isto é, aos próprios entes criados.

¹⁶ *Metaph.*, tract. IX, c. IV.

¹⁷ *IV Sent.*, d. 5.

¹⁸ Enrique Collin, *op. cit.*, p.432.

¹⁹ *Comp. Theol.*, c. LXVIII.

²⁰ *De Pot.* 3, a. 2, c.

²¹ *C.G.*, lib. II, c. XXI, 972; *S. Th.*, I, q. 44, a. 2, c.

²² *De Pot.* 3, a. 1, c; *S. Th.*, I, q. 45, a. 5, c.

²³ *S. Th.*, I, q. 89, a. 1, c.

²⁴ *C.G.*, lib. II, c. VII, 886.

²⁵ *De Pot.*, q. 1, a. 2; *Comp. Theol.*, lib. I, XIX.

²⁶ *S. Th.*, I, q. 45, a. 5, ad 3.

²⁷ *De pot.*, q. 3, a. 4; *Comp. Theol.*, LXX.

A distinção das coisas: o estatuto ontológico das criaturas

Nossa exposição ficou marcada pelo desenrolar da aparente contradição aporética entre a multiplicidade dos entes e a unidade de Deus, principalmente quando nem o panteísmo nem o dualismo conseguiram vencê-la. A solução de Santo Tomás virá, pois, fundada na analogicidade do ser e na doutrina platônica da participação.

Com efeito, após demonstrar o ser de Deus, estabelecendo sua absoluta **prioridade ontológica**, Tomás passa a caracterizá-lo, segundo suas **propriedades transcendentais**. Tratando sobre a **simplicidade** divina²⁸, o Doutor Angélico prova que a **essência** de Deus se confunde com o seu **ser**²⁹, de tal modo que a unicidade³⁰ deste ser absoluto - Deus - perfaz-se na conhecida fórmula escolástica: *Ipsum Esse Subsistens*, o Próprio Ser Subsistente.

Ora, se Deus é o próprio ser, e é o único que propriamente o é; logo, além de Deus, tudo mais que é, é, não enquanto **é o próprio ser** – visto que somente o próprio Deus o é –, mas enquanto **tem** seu ser **por participação** do ser divino³¹.

Deus é *per essentiam*³²; os entes criados são *per participationem*³³.

Temos pois que a multiplicidade dos entes criados origina-se da própria estrutura da realidade; conforme manda a suma simplicidade divina, se é forçoso que haja apenas um **único** ser *per essentiam*, decorrendo que todos mais que **são**, hão de ser **por participação** no ser divino, é, portanto, de Deus que os entes recebem sua **razão de ser**.

²⁸ *S. Th.*, I^a, q. 3, a. 3, c.; *S. Th.*, I^a, q. 3, a. 4, c.

²⁹ Também: *Comp. Theol.*, lib. I, c. X et sqq; e *C.G.*, lib. I, c. XXI et sqq.

³⁰ *S. Th.*, I^a, q. 7, a. 1, ad 7; *Id.*, ibid., a. 2; *C.G.*, lib. I, c. XLII.

³¹ *Comp. Theol.*, lib. I, c. LXVIII.

³² *C.G.*, lib. I, c. XLII.

³³ *Comp. Theol.*, lib. I, c. CIX; *C.G.*, lib. II, c. XV, 926; *II Super Sent.*, d. 1., q. 1, a. 2; *S.Th.*, I^a, q. 44, a. 1; *S. Th.*, I^a, q. 61, a. 1.

Ora, Deus não somente é o próprio ser, mas também é a **própria bondade**³⁴, e não somente comunica seu ser enquanto cria, mas comunica também sua bondade. Portanto, a criação, enquanto advém do Sumo Bem, desdobra-se como a **comunicação desinteressada** da sua bondade.

Desse modo, pode-se dizer que as criaturas são produzidas enquanto múltiplas e diversas, a fim de que o que falta a uma para representar a bondade divina seja suprida por outra, já que uma única criatura, por apenas participar do ser de Deus (e não sê-lo em sua plenitude), jamais poderia expressar toda a grandeza da bondade do ser divino³⁵.

Ouçamos, em razão desta expressiva idéia, Sertillanges: “Deus multiplica os seres, como nós multiplicamos os vocábulos num discurso, por não podermos dizer tudo numa só palavra”³⁶.

Com efeito, explicitado o porquê da multiplicidade dos entes criados, doravante podem surgir questionamentos sobre o estatuto ontológico das criaturas tomado em si mesmo. Como poderíamos, pois, descrevê-las, segundo seus aspectos metafísicos?

É aqui que Santo Tomás transcende o **hilemorfismo** de Aristóteles. Se já na doutrina do Estagirita a matéria era considerada incapaz de ser o fundamento próprio dos entes³⁷; o Doutor Angélico passa dali a questionar se mesmo a forma esgotaria aquilo que vem a ser a **razão suficiente** dos entes criados. Explica-se: a forma só explicita o ente enquanto tal ente, ou seja, enquanto esta ou aquela **delimitação essencial**, não enquanto **existente** como tal³⁸.

Como o próprio Aquinate nos diz, o **ser** é o **ato da forma**³⁹. Portanto, embora a unidade ontológica se perfaça segundo a união da matéria à forma numa **substância**, “nem a matéria nem a forma podem ser ditas **o que é**, nem **ser**. Todavia, a forma

³⁴ C.G., lib. I, c. XXXVIII et sqq

³⁵ S. Th., I^a, q.47, a. 1, c; *Comp. Theol.*, lib I, LXXII.

³⁶ Antonin-Gilbert Sertillanges, *As grandes teses da filosofia tomista* (trad. L. G. Ferreira da Silva, S. J.), Braga, Ed. Livraria Cruz, 1951, p. 163.

³⁷ Ideia esta que Santo Tomás endossa, inclusive negando à matéria qualquer existência que não esteja condicionada a uma forma (cf. S.Th., I^a, q. 44, a. 2, ad 3; S. Th., q. 66, a. 1, c).

³⁸ “...quia nec forma est ipsum esse...” C.G., lib II, LIV, 1290.

³⁹ *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9.

pode ser dita **pelo qual é** a coisa [...]; mas a substância toda é o **que é**, e o **ser** é aquilo que faz a substância denominar-se **ente**”⁴⁰, isto é, “o ser é o **ato** pelo qual a coisa **é**”⁴¹. Em suma: a substância composta de forma e matéria (como já descrevera Aristóteles) tem em si uma unidade ontológica que lhe capacita a poder existir, no entanto, ainda lhe falta o ato de ser (*actus essendi*), que traz a substância à existência, portanto, enquanto **participante** do ser divino, recebendo de Deus sua **razão de ser**.

Ficando, pois, isto claro, e tendo agora a exposição já se estendido o suficiente para apresentar ao menos em síntese a estrutura da metafísica cosmológica tomista enquanto se propõe a explicitar a criação, podemos, com alguma segurança, passar a problemática que das circunstâncias construídas poderia decorrer-se.

A problemática sobre a eternidade do mundo

Dentre as querelas que se originaram das reflexões sobre a criação do mundo, talvez a mais célebre seja a do caráter *ab aeterno* ou *non ab aeterno* da criação.

Ao longo do século XIII⁴², houve uma forte disputa entre os averroístas, que buscavam demonstrar a eternidade do mundo procurando apoio numa opinião a qual atribuíam a autoridade de Aristóteles⁴³ e os agostinianos, que, orientados pelos dados da Revelação, procuravam demonstrar a criação *non ab aeterno*.

Por sua vez, Santo Tomás, que se posicionara sobre o assunto em todas suas grandes obras⁴⁴ e a ele dedicara o opúsculo *De aeternitate mundi*, lembra-nos de que: se Deus é a absoluta perfeição **independente** do mundo, e se a Deus não é absolutamente necessário querer outra coisa senão a **si mesmo**⁴⁵, resta pois que não

⁴⁰ C.G., lib II, LIV, 1292. Grifo nosso.

⁴¹ C.G., lib. II, LIV, 1293. Grifo nosso.

⁴² Para um delineamento exaustivo do problema segundo seu desenrolar histórico, veja-se: Richard C. Dales, *Medieval discussions of the eternity of the world*, Leiden, Ed. E. J. Brill, 1990.

⁴³ No entanto, Tomás nos lembra (cf. *S. Th.*, I^a, q. 46, a. 1, c) que o próprio Aristóteles em verdade não cria poder argumentar contra ou a favor do da eternidade do mundo (cf. *Top.* I, XI, 104b15).

⁴⁴ *II Super Sent.*, dist. 1, q. 1, a.5; C.G., lib. II, c. XXXI et sqq; *Comp. Theol.*, lib. I, c. XCVIII; *S. Th.*, I^a, q. 46.

⁴⁵ *S. Th.*, I^a, q. 19, a. 3, c; C.G., LXXX et sqq.

decorre necessariamente do ser de Deus que este tenha criado o mundo *ab aeterno*, e se não decorre necessariamente, não pode ser objeto de uma **demonstração absoluta**⁴⁶.

No entanto, também não se pode dizer, como pretendiam os murmurantes, que a ideia de uma criação *non ab aeterno* seja forçosa, necessária e, portanto, perfeitamente demonstrável: primeiro, como o princípio de demonstração é aquilo que a coisa é, isto é, sua **essência**, e toda essência considerada em si mesma (ou seja, distinta da **existência**) é indiferente a toda consideração de lugar e tempo, não se pode, pois, partindo da consideração do mundo, demonstrar que ele próprio exista *ab aeterno*⁴⁷; segundo, assim como ocorre quanto à tentativa de demonstração da *creatio ab aeterno*, como Deus não cria o mundo por necessidade, mas por **vontade livre**, e não podemos perscrutar intelectualmente sua livre vontade, não nos é possível demonstrar que tenha forçosamente criado *non ab aeterno* ou *ab aeterno*. Resta, portanto, que tal questão seja considerada como de **fé**.

Também não é inoportuno lembrar que verdadeiro cuidado há de ser exercido quando tratamos da problemática sobre eternidade do mundo. Por exemplo, sob certo aspecto não repugna à razão dizer que o mundo “sempre existiu” e que –este mesmo que “sempre existiu”– tenha tido um **começo no tempo**⁴⁸.

Explica-se: não houve tempo “antes” do mundo, o mundo compreende toda a **duração temporal**; não houve um “antes de tudo”, pois o tempo também é um ente criado⁴⁹; não há um momento em que “havia” o nada, pois um momento é uma posição do tempo e o tempo é uma medida das coisas existentes.

⁴⁶ S. Th., I^a, q. 46, a.1, c.

⁴⁷ S. Th., I^a, q. 46, a.2, c; Etienne Gilson, *A filosofia na idade média* (trad. Eduardo Brandão), São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1995, pp.664-665.

⁴⁸ Uma explicação pormenorizada e ricamente elaborada daquilo que se segue poderá ser encontrada no capítulo *Création et Commencement*, em Antonin-Gilbert Sertillanges, *L’Idée de Création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Ed. Aubier, 1945.

⁴⁹ S. Th., I^a, q. 46, a.3, c *in fine*; *Comp. Theol.*, lib I, XCVIII.

Daí que dizer que o mundo “sempre existiu” não se confunde com dizer que existe *ab aeterno*⁵⁰, mas sim que existe durante todo tempo que existe, não havendo nenhum tempo no qual não tenha existido.

Também, a eternidade divina não pode ser vista como **duração** senão **analogicamente**, pois nela não há **extensividade** ou **sucessão**⁵¹. A eternidade de Deus não **precede** o mundo, nem o tempo, é-lhes **transcendente**; não existe, pois, o “dia” em que Deus decidiu criar o mundo. O primeiro dia que existiu foi o primeiro dia do mundo ele próprio⁵².

Por fim, uma última distinção merece ser mencionada: a relação de **causalidade** é uma relação de **dependência**, e não necessariamente de tempo. Donde Deus ter uma **prioridade ontológica** sobre o mundo, como se vê na ordem causal, não implique numa prioridade temporal que coloque o mundo como necessariamente “posterior” temporalmente a Deus⁵³, até porque, já vimos, tais categorias de tempo não se aplicam à criação.

Tendo por esclarecida agora a querela sobre a eternidade do mundo, podemos passar a delinear o segundo obstáculo à perfeita inteligibilidade da doutrina de Santo Tomás: o entendimento do papel do mal em relação à criação.

O mal

Ora, é verdade que considerada a criação enquanto produto da soberana vontade e da inteligência divina, isto é, daquele que é o **Sumo Bem**, pode causar estranheza que, apesar disso, no mundo percebamos o mal em tantos graus e modos. No entanto, tal estranheza não se sustenta.

⁵⁰ É verdade que Tomás no *De aeternitate mundi* prefere a expressão *semper fuerit*, no entanto, pelos motivos que expomos, preferimos as oposições “*ab aeterno*” e “*non ab aeterno*”.

⁵¹ *Comp. Theol.*, lib. I, c. VIII.

⁵² *S. Th.*, I^a, q. 46, a. 3, ad 3.

⁵³ *De Pot.*, q. 3, a. 13, c.

A rigor, o mal só existe enquanto **privação** de um bem devido⁵⁴ (e, portanto, de um ser⁵⁵), o mal só existe enquanto *secundum quid*⁵⁶; assim como a doença é uma privação da saúde ou a cegueira é uma privação da visão.

Dito deste modo, fica claro que o mal só pode existir enquanto **afirma a bondade** daquilo que ele representa a privação⁵⁷.

Por outro lado, o mal tomado em **si mesmo**, o mal *simpliciter*, por ser estritamente a **negação da positividade** do ser (e, portanto, do bem), não pode ter sua causa perscrutada, porquanto sequer é⁵⁸. Se o mal em si fosse algo causado, haveria de estar em ato, mas o mal em si é a própria deficiência de positividade.

No entanto, conforme vimos, o **fato do mal**, enquanto a privação de um bem devido, enquanto deficiência de algo em algo, é *per accidens*, dependendo daquele bem ao qual inere como privação⁵⁹, de tal forma que se origina de um **complexo de causas** que pode este sim, ser estudado.

Voltando-nos à criação, podemos perceber que o mal não só não repugna à suprema sabedoria, como ocupa seu mister na **ordem divina**⁶⁰. Ora, sabemos que Deus não pode criar outro ser absolutamente perfeito tal como ele próprio⁶¹, donde nos resta que os entes criados hão de ser necessariamente uma **degradação participativa** do Próprio Ser Subsistente que é Deus. E como Deus é o Próprio Ser ao passo que é o Sumo Bem, também o bem se distribuirá **participativamente** entre os entes criados, segundo a **multiplicidade das naturezas limitadas**, comunicando a bondade divina a tudo quanto é.

Ou seja, o mal *per accidens* não somente tem razão natural como dá **unidade de ordem** à criação.

⁵⁴ *Comp. Theol.*, lib. I, c. CXVII.

⁵⁵ *Comp. Theol.*, lib. I, c. CXIV.

⁵⁶ *De Malo*, q. 1, a. 1, ad 1.

⁵⁷ *Comp. Theol.*, lib. I, c. CXVIII; *De Malo*, q. 1, a. 2, c.

⁵⁸ *De Malo*, q. 1, a. 3, c.

⁵⁹ *De Malo*, q. 1, a. 3, c.

⁶⁰ Colin, ob. cit., pp. 439-440.

⁶¹ E tal se dá, por exemplo: pelas propriedades transcendentais de Deus, que só podem ser enquanto Deus é uno e incriado (cf. *C.G.*, lib. II, c. XXV, 1024-1026).

Conclusão

Se sábio é o nome reservado àqueles que se dedicam ao fim e ao princípio do universo enquanto perscrutam suas causas altíssimas⁶², Santo Tomás faz jus ao nome, na medida em que ordena suas ideias a conceber, através de uma síntese original entre o pensamento helênico e a revelação cristã, uma metafísica cosmológica da criação, constituindo um saber perene e reconhecível pelo seu profundo caráter dialético, que se constrói opondo-se às cosmovisões alheias, vencendo-as. E é fundado sobre a demonstração apodítica do ser de Deus e sobre as propriedades transcendentais que dele decorrem, que Santo Tomás une a doutrina platônica da participação à aristotélica do ato e potência, explicita ostensivamente como foram os entes criados por Deus e resolve exaustivamente as aporias que a ele porventura se apresentam. Ao final, resta que os ditos do Doutor Angélico, perfazem com vigor ímpar o duplo ofício do sábio, publicizando a verdade e rechaçando a impiedade⁶³.

⁶² C.G., lib. I, c. I, 3.

⁶³ C.G., lib. I, c. I, 1.

Tomás de Aquino: princípio de não-contradição e a onipotência divina

Matheus Henrique Gomes Monteiro
UNICAMP- APESP

O objetivo do presente trabalho é apresentar parte da discussão de Tomás de Aquino sobre a onipotência de Deus, considerando o uso do princípio de não-contradição para dizer o que Deus pode fazer por meio da determinação do que pode ser feito¹. Ademais, pelo estudo da discussão sobre a eternidade do mundo e da doutrina sobre as idéias divinas, pretende-se apontar como Tomás de Aquino leva a noção de possibilidade expressada em “o que pode ser feito” a um patamar além da simples negação de contradição.

A onipotência de Deus

Tomás de Aquino divide a discussão sobre a potência divina em duas partes, uma sobre “poder fazer” e outra sobre “poder ser feito”². A primeira parte está

¹ As referências aos textos de Tomás de Aquino serão feitas com base nas edições Leonina (v.4, 1888; v.13, 1918; v.42, 1979; v.43, 1976), Parma (v.1, 1854; v.8, 1856) e Vivès (v.7 e v.8, 1873; v.13, 1875). As citações serão em português e o texto latino, segundo sua edição, será disponibilizado em nota de rodapé quando se julgar pertinente.

² Desde o início da sua atividade intelectual, Tomás de Aquino fez a separação entre poder fazer e poder ser feito. Em *Escrito sobre as Sentenças* l.1, d.42, q.2, a.2, por exemplo, Tomás de Aquino examina o verbo “poder”, entende-o pela estrutura agente e objeto da ação e distingue o potente (aquele que pode) do possível (objeto de ação do potente)². A mesma distinção é feita ou suposta nos textos ulteriores, como em *Suma contra os gentios* l.2, c.25 [1018], *Sobre a potência* q.1, a.7, *Suma de teologia* Ia, q.25, a.3 e *Sobre a eternidade do mundo* [17-19]. Pela distinção, Tomás garante que da parte do potente, Deus, não falta poder. Deus é potente segundo potência ativa e sua potência é infinita, não lhe sendo negada nenhuma potência que esteja relacionada à perfeição. Porém, da parte disso que é dito ser possível, Tomás defende que há itens aos quais falta a “razão de possível”, ou seja, que são impossíveis. Isso que é dito ser possível respeita o princípio de não-contradição, enquanto que isso que é dito ser impossível não o respeita, pelo que Tomás afirma que o que é contraditório é impossível por si mesmo. Tomás vai além e defende que isso que é dito ser possível têm a razão de ente ou de não ente, defesa que ele faz em *Escrito sobre as Sentenças* e mantém em *Sobre a potência* e em *Suma de teologia*.

relacionada ao poder infinito de Deus³, enquanto a segunda parte está relacionada à onipotência, ou, mais precisamente, a tudo que pode ser feito por Deus. Assim, para Tomás, discutir onipotência não é discutir o poder de Deus em fazer algo, mas é discutir o que pode ser feito por Ele. Na discussão sobre a onipotência⁴, Tomás de Aquino vale-se da fórmula “Deus pode todo o possível” (*Deus potest omnia ossibilia*) e, para explicar o sentido de “todo o possível”, Ele descarta considerar a potência ativa de Deus –pois é redundante dizer que Deus pode tudo o que Ele pode– e centra-se em considerar o possível segundo a potência passiva, que é matéria, e segundo nenhuma potência, dito absolutamente, sem contradição.

Porém, a potência passiva não explica o que “pode ser feito”, pois a matéria, enquanto potência passiva, não é condição de existência (pois existem coisas imateriais)⁵ e não é condição de algo ser feito (pois Deus cria do nada)⁶. Resta, então, a consideração do possível dito absolutamente, em que Tomás de Aquino reconhece o centro da discussão: algo pode ser feito se isso não for contraditório.

Pois Tomás vale-se do seguinte princípio metafísico: que todo agente produz um efeito semelhante a si⁷. Se isso é verdadeiro, então toda potência ativa (princípio de ação sobre outro) possui certo possível que lhe é semelhante e lhe é próprio. Como saber qual possível lhe é próprio? Todo agente só age se estiver em ato. Este ato

⁴Cf. *Sobre a potência* q.1, a.2; *Suma de teologia* Ia q.25, a.2; *Sobre a eternidade do mundo* [20-23].

⁴ Cf. *Suma de teologia* Ia q.25 a.3.

⁵ Tomás de Aquino defende que, além das substâncias materiais, existem as substâncias imateriais, às quais também chama de substâncias separadas, que são os anjos e Deus.

⁶ Quando trata da ação pela qual Deus faz o mundo, Tomás defende que Deus cria do nada (*exnihilo*), ou seja, Deus não depende de nada preexistente para criar o mundo, o que ele explica em *Escrito sobre as Sentenças* l.2,d.1,q.1, a.2, *Suma contra os gentios* II, c.16 e *Suma de teologia* Ia, q.45. A matéria não é um recurso do qual Deus dependa para criar a própria matéria é criada. Em *Compêndio de teologia* c99 [81-94] e em *Sobre a eternidade do mundo* [26-41], Tomás esclarece ainda que algo ser feito depende mais da potência de Deus do que da matéria criada.

⁷ “...unum quo quæ gens agat sîmile se” (*Suma de teologia* Ia, q.25, a.3, resp. Edição Leonina v.4, 1888). Trata-se de um princípio recorrente nas discussões de Tomás de Aquino, em especial porque sustenta uma noção de semelhança intimamente ligada à causalidade. A causa age semelhante a si mesma e, por essa razão, produz um efeito semelhante a si e deixa no efeito uma semelhança de si. Esse princípio permite a Tomás defender, por exemplo, um discurso sobre Deus em analogia às criaturas, tal como ele faz em *Suma de teologia* Ia,q.13.

possui uma razão que o define e é com base nessa razão que é conhecido o possível próprio de certa potência ativa. Por exemplo, o fogo em ato é quente e, por isso, sua razão (que é o calor) indica que o possível próprio do fogo é aquilo que é suscetível de aquecimento.

No caso de Deus, Tomás de Aquino defende que a potência divina está fundada no ato que é o ser. O ser de Deus é infinito e contém previamente em si a perfeição do ser inteiro. Do que Deus pode fazer tudo o que têm a razão de ente, mas não pode fazer o que não têm razão de ente. Em *Suma de teologia*, Tomás restringe-se a isso, acrescentando apenas que o que se opõe à razão de ente é não-ente. Porém, em *Escrito sobre as Sentenças*, Tomás acrescenta que a potência é em relação ao ser e ao não-ser, do que ele conclui que possível tem razão de ente ou de não-ente⁸.

Pela afirmação que “algo é”, dá-se a “algo” a razão de ente. Pela negação, dizendo que “algo não é”, (em certo sentido) dá-se a “algo” a razão de não ente. Porém, quando se afirma e se nega simultaneamente, não se constitui que “algo é”, nem que “algo não é”. No discurso humano, a contradição obstrui a constituição de “algo” (um verbo mental) a respeito de que se faça afirmações ou negações. Na realidade, a contradição inexistente, pois tudo que é atualmente (todos os atos de ser e tudo no universo) é algo (ato de ser associado a uma essência)⁹. Por isso, Tomás diz em *Sobre a eternidade do mundo*, “o que é contraditório, nada é”¹⁰. Ou seja, quanto à realidade, o que é contraditório está mais próximo da noção de “nada” ou não-ser absolutamente. Na filosofia tomásica, o não-ser pode ser entendido como a privação da forma na matéria ou como a ausência tanto da forma como da matéria. No primeiro sentido, o não-ser se refere a uma potência passiva e, no segundo sentido, ao nada, negação total de realidade. Assim, quando algo é dito contraditório, nega-se a isso qualquer tipo de realidade.

Então, se o contraditório não tem razão de ente – nem de não ente –, e se Deus pode fazer com base em seu ato de ser apenas o que tem razão de ente, Deus não pode fazer o que é contraditório.

⁸ Cf. *Escrito sobre as Sentenças* l.1, d.42, q.2, a.2, resp.

⁹ Conferir a discussão sobre os transcendentais, em *De veritate* q.1.

¹⁰ “quid amvero dicunt quod nec Deus hoc [ut affirmatio et negativo sint simul uera] posset facere, quia nichil est” (*Sobre a eternidade do mundo* [47]. Edição Leonina v.43,1976).

O caso da eternidade do mundo

A discussão tomasiana sobre o que pode ser feito recebe grandes contribuições com a discussão sobre a possibilidade de mundo ter sempre existido. Para Tomás de Aquino, até seu tempo ninguém tinha provado que o mundo teve início de duração, nem que ele não teve início¹¹, mas, para o filósofo, isso se devia não apenas à deficiência e ao erro dos argumentos, pois ele estava convencido de que é indemonstrável se o mundo teve início ou se sempre existiu¹². Ora, na discussão, o assunto de demonstração era este mundo (aquele que os homens apreendem pelos sentidos e que recebe o nome de ‘universo das criaturas’¹³). A conclusão de Tomás foi que os homens não demonstraram nada sobre a duração do mundo e, além disso, eles não têm como conhecer se o mundo real (diante deles) tem início de duração ou se sempre existiu. Uma das consequências da conclusão tomásica é que as duas opções (início de duração e sempre existir) são possíveis (embora, para seguir a fé, apenas uma seja admissível). Assim, é possível que este mundo tenha sempre existido.

Para defender que é possível o mundo ter sempre existido, Tomás escreveu o opúsculo *De aeternitate mundi*. O argumento usado pelo filósofo é basicamente este: é possível que seja, se isso pode ser feito; e isso pode ser feito, se não for contraditório. Porém, ao final do opúsculo, as conclusões de Tomás de Aquino não apenas garantem que é verdadeiro e ortodoxo dizer que este mundo pode sempre existir (afinal, ninguém está a dizer que este mundo sempre existiu, mas que isso é

¹¹ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.46 e *Suma contra gentios* II, c.30-38. Tomás de Aquino apresenta extensamente os argumentos a favor e contra sobre se o mundo não teve início de duração. Ele os apresenta e os responde, mostrando que, ao seu ver, ou os argumentos não provam o que pretendem ou se baseiam em premissas falsas.

¹² “... eu não acredito que nós sejamos capazes de formular um argumento demonstrativo para isso [se o mundo teve início de duração ou se não teve], assim como não podemos fazê-lo no caso da Trindade e, no entanto, é impossível que a Trindade não exista.” *Escrito sobre as Sentenças de Pedro Lombardo* II, d.1, q.1, a.5, segundo tradução em inglês de W. E. Carroll e S. E. Baldner, presente em livro de autoria deles intitulado *Aquinason Creation: Writings on the Sentences of Peter Lombard, book 2, distinction 1, question 1*. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1997. p. 95. Conferir também *Suma de teologia* Ia, q.46, a.2. Tomás defende que não é demonstrável se o mundo teve início, ou se não teve, porque a demonstração é feita por universais que não contém em si a duração, e porque o mundo é efeito da vontade de Deus, que é livre.

¹³ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.46, a.1, proêmio.

uma possibilidade atual entre duas), mas também garantem que, mesmo elevando a discussão ao nível especulativo mais universal e abstrato, pela consideração do poder de Deus e pela consideração do mundo em sua essência mais fundamental de ser criatura (efeito da ação de Deus), é verdadeiro e ortodoxo dizer que algum mundo – seja este ou qualquer outro – poderia sempre existir.

Uma forma de entender o alto grau especulativo sobre a possibilidade, enquanto “o que pode ser feito”, é pela via da liberdade da vontade divina. Quando trata do tema “eternidade do mundo”, Tomás de Aquino esclarece que era possível que Deus tivesse criado o mundo sem princípio de duração, apesar de tê-lo feito com princípio de duração. Ambas as opções, “mundo sem princípio de duração” e “mundo com princípio de duração” são possíveis, porque, segundo mostra em *De aeternitate mundi*, não são contraditórios. Ora, segundo crê Tomás, Deus criou o mundo com princípio de duração, o que leva a concluir que, para o pensador, a possibilidade “mundo sem princípio de duração” não foi feita por Deus no ato da criação, e isso porque Ele quis a outra possibilidade.

Em artigo, Ian Wilks¹⁴ chega inclusive a chamar a atenção para o uso do subjuntivo perfeito *potuerit* ao invés do subjuntivo presente *possit* na formulação da questão tratada em *De aeternitate mundi* (*utrum potuerit semper fuisse*), o que, segundo o autor, significa uma distinção entre possibilidade passada e possibilidade presente. No caso da criação do mundo, naquele momento, foi possível que Deus o criasse sem princípio de duração, mas Ele o criou com princípio de duração.

Isso está de acordo com o que diz Tomás de Aquino em *Suma de teologia* q. 46, a.1, rep:

“[...] a vontade de Deus é a causa das coisas [...] Foi já mostrado que, falando absolutamente, não é necessário que Deus queira algo a não ser a si mesmo. Não é necessário, portanto, que Deus queira que o mundo tenha sempre existido. O mundo não existe senão na medida em que Deus o quer, uma vez que o ser do mundo depende da vontade de Deus como sua causa”.

Assim, pela via da vontade de Deus, defender que há possíveis que não foram escolhidos por Deus para criar o mundo favorece a defesa de que a criação foi um

¹⁴ Ian Wilks, “Aquinas on the past possibility of the world's having existed forever”, *Review of Metaphysics*, v.48, 1994.pp. 302-303.

ato livre da vontade divina. Por outro lado, defender que Deus faz tudo o que concebe como possível poderia ser confundido mais facilmente com a defesa de que Deus cria por necessidade – defesa que é recusada claramente por Tomás de Aquino¹⁵.

Outra forma de entender o alto grau especulativo sobre a possibilidade, enquanto “o que pode ser feito”, é pela via das idéias divinas. Para entender essa via, é preciso retomar brevemente a discussão sobre a onipotência divina. Há de se lembrar que a onipotência de Deus é definida como poder tudo o que é possível, ou seja, poder tudo o que não é contraditório. Contudo, é preciso notar, primeiramente, que a noção de poder não depende da noção de possível. Poder é dito em relação à potência ativa, segundo a qual se diz que Deus é potente. Possível é dito em relação ao que pode ser feito e em sentido absoluto, sem referência à potência (nem de Deus, nem das criaturas), mas com referência à ausência de contradição e à razão de ente.

Assim, não é a capacidade de Deus fazer algo que torna isso possível, porém é o fato de não ser contraditório que é condição para que Deus possa ou não fazer algo. Tomás de Aquino mostra que foi esse o seu entendimento quando diz em *Suma de teologia* que: “se alguém considera retamente quando dito que Deus tudo pode (sendo potência dita em relação ao possível) isso não pode ser mais retamente entendido do que entender que ele, Deus, pode todo o possível e, por causa disso, ele é chamado de onipotente”¹⁶. O mesmo é dito em *De aeternitate mundi*¹⁷.

Mas, se isso que é dito ser possível (como o que não é contraditório) não é dependente das potências das criaturas (pois é segundo nenhuma potência), nem da potência divina, então isso é independente? Haveria um tipo de domínio dos possíveis independentemente de Deus? - essa pergunta é levantada, por exemplo, por Alfredo Storck em seu artigo *Eternidade, possibilidade e emanção*¹⁸.

¹⁵ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.45. e *Suma contra gentios* II, c.23.

¹⁶ “Se quis recte consideret, cum potentiadicatur ad possibilia, cum Deus dicitur omnia posse, nihil rectius intelligitur quod possit omnia possibilia, etob hoc omnipotens dicatur.” (*Suma de teologia* Ia, q.25, a.3, resp. Edição Leonina v.4, 1888).

¹⁷ Em *Sobre a eternidade do mundo*, o filósofo também diz “quidam vero dicunt quod nec Deus hoc posset facere, quia nichil est: tamen manifestum est quod non potest facere ut hoc fiat, quia positivo qua ponitur esse destruir se ipsam” (*Sobre a eternidade do mundo* [46-49]. Edição Leonina v.43, 1976).

¹⁸ Alfredo Storck escreve: “Como interpretar, por exemplo, a seguinte premissa: *multa autem non sunt in rebus creatis quae tamen, si essent, contradictionem non implicarent?* Qual o

A resposta de Tomás de Aquino tem que ser negativa: não há um domínio de possíveis existindo independentemente de Deus. O possível dito absolutamente depende de Deus, pois se ele tem razão de ente e Deus tem em si todas as perfeições do ente. Mas como o possível dito absolutamente se relaciona com Deus? Se não depende da potência divina e, ainda assim, depende de Deus, é necessário, então, que o possível dito absolutamente dependa de Deus naquilo que, nele, é anterior à potência.

Em vista disso, pode-se recorrer ao trecho da *Suma de teologia* Ia, q.25, a.5, ad 1, em que o filósofo diz: “A potência é o que executa, a vontade o que manda e o intelecto e a sabedoria o que dirige”¹⁹. A potência é ordenada pela vontade e esta última, por sua vez, é ordenada pelo intelecto. Sobre isso, diz Sertillanges:

“É certo que não há nada anterior a Deus; sua transcendência é absoluta e sem nenhuma reserva. Nós a enfatizamos em razão da ilusão duma *verdade eterna* da qual Deus poderia, de alguma maneira, ser deduzido. Mas, se não há nada anterior a Deus, há algo, em Deus, anterior à sua potência, ao menos segundo nossos jeitos de conceber, e isto é sua sabedoria ou sua verdade. Deus pode tudo, mas sob a condição de conciliar-se consigo mesmo. É isto que Santo Tomás chama, segundo Alberto Magno, a potência *ordenada* de Deus, ou seja, mais precisamente segundo Alberto, a potência colocada de acordo com a verdade divina e com o bem divino”²⁰.

sentido exato da expressão *muita*? Podemos traduzir a sentença acima por: *existem muitas coisas* que não são entre as coisas criadas, mas que, se fossem, não implicariam contradição? Mas não estaríamos assim atribuindo um valor existencial aos possíveis e, por via de consequência, constituindo um mundo povoado por possíveis? E nesse caso, continuariam os possíveis a ser dependentes de Deus?” (Storck, A. *Eternidade, possibilidade e emanção*. Revista Analytica. v.7, n1, 2003.p. 131). Ademais, diz no mesmo artigo: “... admite Tomás de Aquino um estatuto próprio para os possíveis? A pergunta ganha relevância quando consideramos os possíveis não realizados, de modo que podemos reformulá-la da seguinte maneira: a caracterização dos possíveis em termos lógicos tem por consequência que os possíveis não realizados são possíveis lógicos? E, em caso afirmativo, estaria Tomás comprometendo-se com um domínio lógico constituído de possíveis?” (*idem, ibidem*, p.133).

¹⁹ “Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens”. No contexto desse trecho, Tomás de Aquino distingue a potência absoluta da potência ordenada – distinção que, segundo Sertillanges, o filósofo tomou de Alberto Magno.

²⁰ A. D. Sertillanges, “Notes explicatives e Renseignements techniques”, In. Tomás de Aquino. *Somme théologique..* Trad. A. D. Sertillanges. Paris, Tournai, Roma: Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1947, p.332.

Segundo esse esquema, o intelecto é anterior à vontade e à potência. De modo especial, a potência está submetida à verdade divina. Sobre isso, é preciso considerar que o princípio de não-contradição é a condição de qualquer verdade e, ainda, que a verdade está no intelecto²¹. Sendo assim, a potência divina está submetida à verdade que está no seu intelecto, como também ao princípio de não-contradição que é condição de qualquer verdade. Dessa maneira, isso que é dito ser possível, enquanto não-contraditório, deve estar no intelecto divino e, se está no intelecto divino, uma opção é entender isso como uma idéia. A partir daqui o presente trabalho se limita a fazer anotações com base nas discussões feitas por John Wippel em seu artigo *The reality of non-existing possibles*²².

John Wippel sugere que a possibilidade absoluta existe no intelecto divino como idéia. Em *Suma de teologia*, Tomás define idéia como princípio de conhecimento e um modo de Deus conhecer-se “segundo o que é participável, segundo algum modo de semelhança das criaturas”²³. Wippel interpreta a definição de Tomás dizendo que:

“Antes da criação atual de certa entidade, existe uma ideia divina a qual aquela criatura corresponderá se for em algum momento levada a ser atual. Vista simplesmente como um princípio pelo qual Deus conhece as criaturas, uma ideia divina é também conhecida como um *ratio* divina. Mas, se uma dada criatura deve ser levada à existência atual em algum momento, então a ideia divina à qual ela corresponderá servirá também como um princípio da produção divina e poderá ser chamada de *exemplar*. Em outras palavras, as ideias divinas ou as *rationes* divinas mantêm-se inclusive para os possíveis no sentido mais puro, para aqueles que jamais serão realizados de fato. Mas as ideias divinas no sentido de *exemplares* mantêm-se somente para aqueles possíveis que, de fato, desfrutarão existência atual”²⁴.

²¹ Em *ST Ia*, q.16, a.7, ad 1, tratando das verdades eternas, Tomás de Aquino assume como premissa que a verdade existe no intelecto. Nesse caso, especificamente, as verdades eternas existem no intelecto divino. Isso é reportado por John Wippel, em seu artigo “The reality of non-existing possible according to Thomas Aquinas, Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines”, *Review of Metaphysics*, 33. jun. 1981, p. 732.

²² Cf. *Suma de teologia Ia*, q.15, a.2, resp.

²³ Ver referência na nota 21.

²⁴ Cf. J. Wippel, 1981. p.733.

Nesse sentido, os possíveis enquanto ditos absolutamente, quando definidos como idéias, distinguem-se entre os que servem à produção das criaturas e os que não servem a isso. Os primeiros são chamados de exemplares, enquanto os segundos são chamados apenas de *rationes*. Seja como for, sem a ação de criar, a idéia divina como *ratio* é, segundo John Wippel, o “grau máximo de ser” que os possíveis podem ter. Mas é preciso ainda considerar que, como em Deus há total unidade de ser, a idéia divina é idêntica à essência divina. Nesse sentido, existindo como ideias no intelecto divino, os possíveis enquanto ditos absolutamente são idênticos à essência divina. Mais precisamente, apesar de múltiplos, eles existem na unidade do ser de Deus. Sendo assim, da metafísica de Tomás de Aquino não se segue qualquer possível preexistindo eternamente que gozaria de algum tipo de ser distinto da essência divina, pois, se é verdadeiro que toda idéia é idêntica à essência de Deus, então todo possível existe no intelecto divino e não pode existir por si mesmo fora dele²⁵.

Segundo essa via de entender a universalidade do tratamento tomásico sobre a noção de possibilidade, deve-se dizer que Tomás de Aquino não pensava que a possibilidade de algo existir dependesse da vontade de Deus, ou da potência divina (que pode fazer o que não fez e coisas melhores do que fez), mas que ela depende do intelecto divino que pensa o ser divino e tudo o que lhe assemelha. Como Deus pensa a si mesmo como ser, pensa seu semelhante como ser de algum modo. Esses pensamentos são designados por Tomás de Aquino como idéias.

Concebidas como semelhantes ao ser (que é Deus), as idéias não violam o princípio de não-contradição. Isso porque, quando violado, o princípio de não-

²⁵ “O fundamento ontológico último para um possível é a essência divina ela mesma, na medida em que é vista como capaz de ser imitada de certa maneira. De um ponto de vista ontológico, alguém pode dizer que o possível é idêntico à sua ideia divina apropriada. Assim, na medida em que a ideia divina é um jeito peculiar pelo qual Deus vê Sua essência como capaz de ser imitada pela criatura, do ponto de vista ontológico a ideia divina e um possível são realmente uma e mesma coisa. Alguém pode sugerir que existe uma distinção entre eles [...]” (J. Wippel, 1981, p. 735). Na nota 11, John Wippel escreve que : “Sobre isso, ver L. Dewan, ‘St. Thomas and the possibles’. Isto dado, Dewan comenta que: ‘dever-se-ia não identificar totalmente as doutrinas das ideias e dos possíveis. A doutrina das ideias é mais complexa, incluindo a noção de Deus que, entendendo a si, entende muitas coisas’. Mas esta distinção só pode ser lógica, não real, segundo Aquino. Do lado ontológico, qualquer realidade gozada pelos possíveis é redutível àquelas das ideias divinas, realidade mesma que, na ordem certa, é idêntica à essência divina”.

contradição gera um enunciado de forma “S é P” cujos termos S e P são a negação um do outro. Afirmando e negando o mesmo, esse enunciado nada diz, pois o que diz não é nada. Como o nada (ou não-ser) se opõe ao ser, ele não é pensado como semelhante ao ser divino e, assim, não é uma idéia no intelecto divino. Por isso, o que é possível (o que existe e o que pode existir), é aquilo que não é contraditório e, por isso, Tomás de Aquino defende que Deus pode o que é possível (ou seja, o que não é contraditório). Disso já se infere que Tomás de Aquino não concebe a existência de um domínio de possíveis existindo independentemente de Deus.

Além disso, é preciso considerar que, para Tomás, a potência divina está ordenada ao intelecto divino. Assim, Deus não pode aquilo que ele não conhece. Porém, como Deus conhece sua essência e o que lhe assemelha, e sua essência é igual ao seu ser, Deus conhece apenas o que é compatível com o ser e, conseqüentemente, ele pode apenas o que é compatível com o ser. Ademais, é preciso considerar que, sendo ideias no intelecto divino, os possíveis dependem do ser e da essência divinos. Dessa maneira, Deus pode aquilo que ele mesmo conhece como semelhante ao seu ser (à sua essência).

Todavia, nem tudo o que é conhecido por Deus como semelhante ao seu ser existe no universo criado. Como diz o próprio filósofo, há coisas e, até mesmo, coisas melhores do que as existentes, que Deus não fez²⁶. Essas coisas continuam existindo como idéias no intelecto divino. Apesar de possíveis (e, por isso, semelhantes ao ser), Deus não as quis e não as usou como exemplares para criar o mundo.

Sendo assim, quando, por exemplo, alguém pergunta sobre a possibilidade dum mundo sem princípio de duração, Tomás de Aquino responde que isso é possível porque não é contraditório e, por isso, Deus pensa isso como semelhante ao seu ser. Pensando-o assim, Deus poderia fazê-lo, mas não o quis. Ele não usou a idéia de um mundo sem princípio de duração como exemplar para criar o universo, mas quis usar a idéia dum mundo com princípio de duração. Nesse sentido, perguntar pela possibilidade de algo não é perguntar se Deus pode fazê-la, mas sim perguntar se isso é semelhante ou compatível com o ser.

²⁶ Cf. *Suma de teologia* Ia, q.25, a.4 e a.5.

Conclusão provisória

A discussão sobre a onipotência, ou sobre o que pode ser feito por Deus, leva Tomás de Aquino a considerar que a possibilidade não adquire sentido pela noção de potência, mas também não se limita à negação de contradição. O princípio de não contradição basta para dizer o que pode ser feito por Deus, mas não basta para dizer a razão porque isso pode ser feito. O princípio de não contradição não esgota o sentido de possibilidade que se encontra na expressão “pode ser feito”. Mas, quando se considera o desenvolvimento que a noção de possibilidade teve na filosofia de Tomás de Aquino, em especial na discussão sobre a possibilidade de um mundo sem princípio de duração, chega-se à conclusão que Tomás de Aquino levou a noção de possibilidade a um alto grau especulativo, desvinculado da noção de potência e além do princípio de não contradição, mostrando que por traz da noção de possibilidade há suposições metafísicas: a possibilidade refere-se à liberdade da vontade de Deus; ou, senão, refere-se às idéias no intelecto divino e à semelhança que elas têm com a essência divina.

**O Comentário de Tomás de Aquino aos *Segundos Analíticos*,
Liv. I, cap. 13, 78b34-79a16¹**

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

O assunto e conexão com o que precede são indicados logo em seguida do lema: “tendo o Filósofo mostrado como a demonstração de quê difere da demonstração de porquê na mesma ciência (I, 13, 78a22-78b32) passa a mostrar como diferem em ciências diversas” (I, 13, 78b33-79a13). Grosseteste² faz uma longa remissão remontando ao princípio do livro I dos *Segundos Analíticos* (I, 12, p. 188).

Tomás de Aquino divide esta segunda parte do capítulo 13 em duas grandes seções, a primeira propondo o tema a ser abordado: a distinção entre o quê e o porquê pelo fato de que são considerados em ciências diversas, cabendo a uma o porquê e a outra o quê. A segunda visa explicar o que foi proposto. A este respeito há duas considerações. A primeira diz respeito às ciências que estão uma sob a outra; a segunda, às ciências que não estão uma sob a outra. Quanto à primeira consideração, visa ela mostrar primeiro como se comportam entre si duas ciências, a uma das quais cabe o porquê e à outra o quê e, em segundo lugar, como cabe a uma delas o porquê e à outra o quê. Por sua vez, o primeiro destes dois tópicos comporta duas subdivisões, a primeira mostrando como as ciências em questão se comportam entre si, segundo a ordem, e a segunda mostrando como se comportam entre si, quanto à concordância ou proximidade. Começa então propriamente a explanação do texto de Aristóteles.

¹ Aristóteles, *Segundos Analíticos*, Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni, Campinas, IFCH-Unicamp, Cadernos de Tradução, n. 4 e 7, 2002 e 2004.

Tomás de Aquino, *Opera Omnia*, Jussu Leonis XIII P. M. Edita, *Expositio Libri Posteriorum*, Editio altera retractata, Roma: Commissio Leonina, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989, t. I, 2.

² Roberto Grosseteste, *Comentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, Introduzione e testo critico di Pietro Rossi, Firenze, Leo Olschki Editore, 1981.

Esta comporta logo de início uma intervenção de Tomás de Aquino, introduzida pela cláusula costumeira (*Sed intelligendum ...*)³, sobre como uma ciência pode estar sob outra. Distingue Tomás o caso aqui em questão daquele em que o sujeito⁴ de uma ciência é uma espécie do sujeito de uma ciência superior. O exemplo dado é o do animal face a corpo natural⁵. O caso que interessa aqui não é este e sim o daquele “quando o sujeito da ciência inferior se refere ao sujeito da superior como aquilo que é material ao formal”. Esta afirmação geral vai ser detalhada mediante os exemplos, já constantes do texto de Aristóteles, da perspectiva, da maquinativa, da harmônica e da ciência dos sinais do tempo. A primeira (perspectiva) se relaciona com a geometria. Esta trata da linha e demais grandezas, ao passo que a perspectiva se ocupa com a “linha determinada a uma matéria, isto é, a linha visual”. Ora, a linha visual não é pura e simplesmente uma espécie de linha, tal como um triângulo de madeira (lígneo) não é uma espécie de triângulo, pois “lígneo” não é uma diferença (específica) de triângulo. O mesmo tipo de relacionamento pode ser indicado a respeito da maquinativa para com a estereometria, acrescentando-se uma formulação que explicita a relação entre o formal e o material: “diz-se que uma ciência está sob uma ciência pela aplicação do formal ao material, pois as medidas dos corpos relacionam-se pura e simplesmente às medidas das madeiras e demais materiais requeridos para as máquinas e engenhos, por aplicação do formal ao material”. O mesmo ocorre ainda com a harmônica para com a aritmética “pois a música aplica o número formal, considerado pelo aritmético, à matéria, isto é, aos sons”. Finalmente, vem o caso da ciência dos sinais do tempo, que considera os sinais de serenidade ou

³ A identificação nos comentários aristotélicos de Tomás de Aquino de passagens que seriam um desenvolvimento pessoal do comentador, basea-se em uma indicação de L.-B. Geiger: “Resta muito a fazer para a exploração sistemática dos comentários, pela distinção notadamente, entre as passagens destinadas a fixar, tão objetivamente quanto possível, o sentido do texto ou a intenção do autor, e aquelas que contêm o pensamento pessoal do comentador. Estas últimas são quase sempre reconhecidas pelas fórmulas de introdução, tais como: “Et hujus ratio est...” ou ainda “Ad hoc considerandum est...”. L.-B. Geiger. “Saint Thomas et la Métaphysique d’Aristote”. In: *Aristote et Saint Thomas d’Aquin* (Journées d’études internationales. Chaire Cardinal Mercier, 1955) Louvain: Publications Universitaires de Louvain; Paris: Béatrice Nauwelaerts, 1957, p. 177. Retomado em: Idem, *Philosophie et spiritualité*. Paris: Cerf, 1963, v. 1, p. 127.

⁴ Falamos de “sujeito” de uma ciência para indicar o gênero-sujeito de que esta trata, seguindo a própria terminologia de Tomás de Aquino.

⁵ Neste caso a ciência que está sob a outra é simplesmente uma parte desta. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*, Tradução e Introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento, São Paulo, Ed. Unesp, 1998. Aqui, q. 5, a. 1, ad 5m.

tempestade, em relação à astronomia, que considera os movimentos e localização dos astros.

Em seguida, passa-se ao exame da relação entre tais ciências do ponto de vista da proximidade. Todas estas ciências são como que unívocas entre si; quer dizer, têm em comum o nome do gênero, mas não o da espécie, pois são todas elas matemáticas, mas, algumas, como a geometria e a aritmética, tratam de um sujeito abstraído da matéria (estas são pura e simplesmente matemáticas), outras procedem por aplicação dos princípios matemáticos às coisas materiais. É o caso da astronomia e também da ciência naval; semelhantemente, há a harmônica, dita matemática e a de ouvido⁶. Tomás propõe também uma explicação alternativa para o fato de elas terem o mesmo nome. Pode dizer-se que são unívocas porque têm em comum não só o nome do gênero, mas também o da espécie: tanto a ciência naval é chamada de astronomia, como a prática da música é denominada música, mas isso não acontece em todos os casos.

Segue-se a explicação de como as ciências que contêm outras sob si pronunciam-se sobre o porquê; explica-se também como as ciências que estão contidas sob as primeiras, dizem o porquê, mas em relação a outras ciências que não aquelas às quais são subalternadas.

“É preciso, portanto, saber a respeito do primeiro que, em todas as ciências supracitadas, aquelas que estão contidas sob outras aplicam os princípios matemáticos ao sensível. Aquelas, porém, que contêm sob si as outras são mais matemáticas. Por isso, o Filósofo diz primeiro que cabe aos sensíveis, isto é, às ciências inferiores que aplicam ao sensível, conhecer quê; mas, saber porquê cabe aos matemáticos, isto é, às ciências cujos princípios são aplicados ao sensível. Cabe a estas, com efeito, demonstrar o que é assumido como causas nas ciências inferiores.

Também a ciência subalternada diz porquê, não a respeito da subalternante, mas a respeito de alguma outra. De fato, a perspectiva é subalternada à geometria. E se compararmos a perspectiva com a geometria, a perspectiva

⁶ Há aqui um quiproquó textual. De fato, o texto de Aristóteles diria: “Algumas destas ciências, por assim dizer, têm a mesma denominação, por exemplo, é astronomia tanto a astronomia matemática como a astronomia náutica; é harmônica tanto a harmônica matemática como a que é por audição”. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, I, 13, 78b40. A explicação alternativa de Santo Tomás está mais próxima do texto de Aristóteles.

diz quê e a geometria diz porquê. Mas, assim como a perspectiva é subalternada à geometria, assim também a ciência do arco-íris é subalternada à perspectiva. De fato, aplica os princípios transmitidos pura e simplesmente pela perspectiva a uma matéria determinada. Donde, competir ao físico, que trata do arco-íris, conhecer o quê, mas compete ao perspectivista conhecer o porquê. Com efeito, o físico diz que a orientação da vista para uma nuvem disposta de certo modo em relação ao sol é a causa do arco-íris. Mas, o porquê ele o toma do perspectivista”.

Entre estas duas explicações, Tomás intercala duas anotações provocadas pelo próprio texto de Aristóteles. A primeira procura esclarecer como aquele que conhece porquê pode desconhecer quê: o matemático que demonstra porquê, pode desconhecer quê, por não aplicar o que foi demonstrado ao que se demonstra na ciência inferior.

A segunda observação retoma um aspecto já mencionado no início da explanação de Tomás. De fato, este tinha dito que a ciência que está sob uma outra aplica o que é formal a um material. Retoma-se esta consideração, determinando o gênero de causa fornecido pelos matemáticos ao indicarem o porquê. Os princípios matemáticos aplicados pelas ciências que os recebem destas são de caráter formal. Assim, as matemáticas tratam de formas, que embora só tenham ser em um substrato material, não são estudadas por elas como presentes neste substrato ou matéria, mas conforme são abstraídas desta, pela consideração do intelecto. As ciências subalternadas a elas procedem às avessas: tomam o que é considerado abstratamente pelas matemáticas e o aplicam à matéria.

Finalmente, trata-se agora de explicar o caso em que uma ciência não está subalternada a outra. Aí também pode ocorrer uma repartição entre o quê, atribuído a uma ciência, e o porquê atribuído a outra. O exemplo, já constante do texto aristotélico, é o da medicina em relação à geometria.

O sujeito da medicina não está sob o sujeito da geometria como o sujeito da perspectiva. No entanto, os princípios da geometria são aplicáveis a alguma conclusão considerada na medicina. Segue-se o exemplo das feridas circulares, que levam mais tempo para sarar. O médico o sabe por experiência. Mas, dar a causa (explicar porquê) cabe ao geômetra, que sabe que o círculo é uma figura sem ângulo; donde provém que as partes de uma ferida circular não se aproximam entre si de modo a permitir facilmente a união entre elas.

O capítulo se fecha com uma observação pessoal de Tomás de Aquino: “É preciso saber que esta diferença do quê e do porquê, que se dá em conformidade com ciências diversas, está contida sob um dos modos citados antes (cap. 24), isto é, quando a demonstração é efetuada pela causa remota”.

Como de costume, o capítulo, no comentário de Tomás, contém uma divisão do texto minuciosa e elaborada. Não parece haver propriamente divisão do texto nos comentários de Alberto⁷ e Grosseteste, bem como na paráfrase de Temístio⁸ e no comentário de Averrois⁹. Parece também ausente desses comentários a consideração inicial de Tomás sobre duas maneiras de uma ciência estar sob outra: como parte e como subalternada, embora isto possa ter sido sugerido pelas explicações de Alberto Magno, sobre as condições para que haja subalternação e que serão mencionadas mais adiante.

Os exemplos citados por Tomás são os contidos no texto de Aristóteles. Tomás fornece, no entanto, denominações alternativas das disciplinas subalternadas: *Speculativa, id est perspectiva; machinativa, id est scientia de faciendis machinis et ingeniis; ad steriometriam, id est ad scientiam que est de mensurationibus corporum; armoniea, id est musica; apparentia, id est scientia navalis que considerat signa apparentia serenitatis et tempestatis. A scientia de yride* não tem um título alternativo.

Na paráfrase de Temístio aparecem nomes diferentes: *Scientia de aspectibus; scientia machinarum; mensuratio corporum; scientia compositionis cantuum; scientia judiciorum stellarum navalium; judicia stellarum disciplinata; scientia musicae.*

⁷ Alberto Magno, *Logica*, Secunda Pars, In Alberto Magno, *Opera Omnia*, Cura ac labore Augusti Borgnet, Paris, Apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, 1890-1899, v. 2.

⁸ Temístio, *Paraphrasis of the Posterior Analytics*, Gerard of Cremona's Translation, Ed. J. Reginald O'Donnel, Toronto, Mediaeval Studies, 29, 1958, p. [239]-[315].

⁹ Averrois, *Aristotelis Stagiritae Posteriorum Resolutoriorum Libri Duo cum Averrois Cordubensis Magnis Commentariis, Triplici interpretatione distinctis*, Venetiis apud Junctas, 1562, v. I, parte II, Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main Unveraenderter Nachdruck, 1962. *Expositiones Mediae in Librum Demonstrationis Aristotelis*, Joanne Francisco Burana Veronensi interprete, Ibidem, v. I, parte 2b, v. 3, Ibidem.

O comentário de Grosseteste contém também uma terminologia distinta e mais do tipo descritivo do que propriamente denominações:

- *Scientia que erigitur super líneas et figuras radiosas, speculativa;*
- *Scientia compositionis machinarum, ut architectura et alie machinative;*
- *Scientia figurarum corporalium;*
- *Scientia consonantiarum;*
- *Scientia quam habent naute in dirigendo cursum navium per apparitionem stellarum;*
- *Scientia de radiis solis fractis in nube concava et aquosa.*

As denominações das ciências subalternadas no comentário de Santo Tomás se aproximam de alguns dos nomes de tais disciplinas no comentário de Alberto Magno.

- *Speculativae sive perspectivae scientiae;*
- *Scientia machinativa de machinis quae proprio nomine vocatur scientia de ingeniis;*
- *Stereometria, hoc est illa pars geometriae quae est de stereis, hoc est, de mensura solidorum sive corporum;*
- *Armonica in musicis cantibus et instrumentis;*
- *Scientia navalis (quae apparentia vocatur): ad hanc enim navalis secundum apparentiam in stelliis vias navium imaginatur et dirigit.*

Parece haver certas reminiscências da paráfrase de Temístio na estereometria e na astronomia naval, no comentário de Alberto.

Dois detalhes do texto de Aristóteles chamaram atenção dos comentadores. Porque, ao falar do nome comum das disciplinas em questão, Aristóteles diz *fere* (como que, quase); como entender a comparação feita por Aristóteles entre o estudioso que conhece o porquê e ignora o quê com aquele que conhece o universal e ignora o particular?

À primeira pergunta tanto Grosseteste como Alberto respondem fazendo referência ao que a ciência subalternada acrescenta à subalternante, isto é, a condição acrescentada do seu sujeito (linha *visual*; ângulo *de reflexão*). Mas, o sujeito permanece o mesmo. Neste sentido, tanto a astronomia matemática como a

astronomia naval são astronomia; igualmente a harmônica matemática ou música e a de ouvido são música.

Santo Tomás dá uma explicação um pouco diferente. Estas disciplinas têm em comum o nome do gênero, pois são todas matemáticas: abstratas (aritmética e geometria) e aplicadas (astronomia matemática e astronomia naval; harmônica ou música matemática e a de ouvido ou prática da música). Acrescenta-se uma explicação alternativa: têm em comum, não só o nome do gênero, mas também o da espécie, pois tanto astronomia naval é astronomia, como a prática da música é música. O *ferre* se explica porque isto não acontece sempre, mas apenas em muitos casos.

As duas explicações de Tomás podem produzir uma certa confusão, pois a primeira subdivide o gênero em suas espécies e subespécies. A segunda parte da subespécie (astronomia e música).

A resposta à segunda questão é praticamente comum a Temístio e Santo Tomás: o caso é semelhante ao conhecimento do universal e do particular, pois aqueles que consideram o universal “muitas vezes não conhecem o singular por causa do pouco cuidado deles a este respeito” (Temístio, p. 277). Tomás: “muitas vezes não conhecem certos singulares pelo fato de que não se dirigem a isto pela consideração”. Tomás acrescenta um exemplo que não aparece nos outros textos examinados: “Assim como aquele que sabe que toda mula é estéril, desconhece a respeito daquela que não leva em consideração; semelhantemente, o matemático que demonstra o porquê, por não aplicar ao que é demonstrado na ciência inferior”.

Alberto critica esta explicação que, diz ele, é a de alguns. Apresenta então o que julga verdadeiro:

“Mas, a causa verdadeira é porque conhecem o universal (do qual é tomada a causa pela qual) e a partir dele não podem tratar do particular (que não pode ser conhecido em sua natureza própria a partir do universal), a partir do que lhe é próprio. Isto é, o que se acrescenta, porque os que consideram o superior, como o universal, muitas vezes desconhecem certos singulares porque não têm no sujeito universal de onde fazê-lo a partir dos princípios do universal; ainda, pelo fato de que não visam a natureza particular e própria a partir dos princípios do universal, donde estão considerando”.

Esta explicação é substancialmente a de Grosseteste:

“Com efeito, a conclusão da ciência inferior não está na ciência superior senão como no seu universal e por causa disso os próprios matemáticos muitas vezes conhecem o porquê da conclusão da ciência inferior e nem por isso conhecem o quê, porque não conhecem as causas da conclusão em si, mas no universal e por aquele lado pelo qual é algo matemático”.

Alberto fornece também a respeito das ciências subalternadas e algumas subalternantes vários elementos que as caracterizam, sendo estas informações omitidas por Tomás, como já mencionado.

Alberto insere no seu comentário a exposição de três condições para que haja subalternação. Tais condições são, de acordo com Alberto Magno, enunciadas por alguns e trata-se de algo comum, bastante sutil e bem proposto.

- 1) O sujeito da ciência subalternada deve conter em si o sujeito da subalternante com adição de uma diferença que o restringe a uma natureza ou matéria determinada. São dados exemplos da ótica e faz-se menção à música.
- 2) Aquilo que a ciência inferior e subalternada acrescenta deve restringir o sujeito da ciência superior e subalternante a uma coisa de outra natureza e gênero que este. De outro modo, a ciência das espécies e diferenças divisivas seria subalternada à ciência do gênero, o que é falso.
- 3) Aquilo que acrescenta sobre o sujeito da ciência superior não seja causado e procedente da substância e natureza do sujeito da superior. De outro modo a ciência do par e do ímpar seria subalternada à ciência do número, o que é falso, pois são uma e a mesma ciência. Assim também, se isso fosse verdadeiro, a filosofia primeira subalternaria a si todas as outras ciências, pois, a partir do seu sujeito estabelece os sujeitos de todas as outras ciências.

No entanto, diz Alberto, que no que diz respeito à natureza da demonstração e pode ser considerado a partir do que Aristóteles diz, não se exige senão que a subalternante e a subalternada digam respeito ao mesmo sujeito em substância, e diverso quanto ao ser, pois, um é o que tem ser considerado em seus princípios e as afecções que dele fluem, de acordo com o ser que tem, tomado em seus princípios substanciais; o que, conforme a isso mesmo, é causado por ele; outro tem o ser conforme é relativo a isto ou aquilo, na medida que é considerado na ciência inferior. Como lhe é accidental ser nisto, assim, por isso a ciência inferior não pode

conhecer as causas daquelas afecções que estão presentes nele de acordo consigo, mas as pede da superior. É dado o exemplo da medicina e do arco-íris. A medicina considera o corpo humano não no seu tamanho, mas na medida em que é composto com uma constituição equilibrada e detecta nele um embaraço a partir do desarranjo da composição, da continuidade e da fisionomia, mas não considera a causa destes últimos, o que é papel de uma ciência superior, a geometria ou outra, especialmente a ciência dos pesos e da diferença dos graus [graduação], como diz Alkindi no livro *Sobre os graus*.

Quanto ao arco-íris, o físico considera a causa de sua geração numa nuvem aquosa; mas, no que se refere à causa da reflexão produzida pelo sol que lhe é oposto, é considerado pelos perspectivos.

Este último exemplo de Alberto, sobre o arco-íris, está mais próximo do que é apresentado por Grosseteste, ao passo que o de Santo Tomás se aproxima muito do de Temístio.

As considerações gerais de Alberto sobre as condições para que haja subalternação podem ter orientado Tomás de Aquino em sua caracterização de uma ciência subalternada em contraposição a uma simples parte de outra ciência. Mas, a formulação de Tomás prima por sua limpidez e simplicidade.

Esta, aliás, seria nossa primeira conclusão geral. Sem dúvida Tomás não inventou tudo, no seu comentário, a partir de zero. Muitos elementos encontrados nos comentários anteriores são perceptíveis no seu texto. No entanto, ele os organiza e formula de um modo mais claro e preciso.

Ressaltaríamos como próprio de Tomás, salvo melhor juízo, a detalhada divisão do texto e, por outro lado, a caracterização da aplicação dos princípios matemáticos a domínios da filosofia natural como aplicação do que é formal a algo de material. É verdade que o grande comentário de Averrois aos *Segundos Analíticos* contém uma indicação bem precisa neste sentido. Ao falar de duas ciências, das quais uma fornece a existência de algo e a outra sua causa, Averrois sustenta a propósito desta última:

“A outra, porém, fornece sua causa, na medida em que nesta ciência superior, esta seja conclusão de demonstração e na outra termo médio. Ora, isto acontece nas ciências das quais o sujeito de uma é forma do outro sujeito.

Isto é, que o sujeito da ciência superior proceda por passagem da forma comum à forma própria ao sujeito mesmo da ciência inferior. Isto se dá, na medida em que cabe, nas que são mutuamente subalternadas, sendo aquelas cujos sujeitos diferem por adição e subtração” (*Com. Mag.* 228, D-F.).

Acontece, porém, que os medievais só tiveram conhecimento do Comentário médio de Averrois, tendo sido o grande comentário traduzido só tardiamente, no século XVI, quando recebeu três traduções de Abram de Balmes (+1523), João Francisco Burana (+1539) e Tiago Mantino (+1550)¹⁰.

¹⁰ Walter Roy Laird, *The Scientiae Mediae in Medieval Commentaries on Aristotle's Posterior Analytics*, University of Toronto, PhD Thesis, 1983, Ann Arbor, University Microfilms International, 2000, p. 221.

O uso da analogia em Tomás de Aquino: Notas sobre *Summa Theologiae*, I, 13, 5

Matheus B. Pazos de Oliveira
IFCH-UNICAMP/FAPESP

Este texto tem por escopo apresentar o uso da noção de analogia em Tomás de Aquino. Para tanto, analisarei o modo pelo qual Tomás se utiliza da analogia no interior da discussão dos atributos divinos, especificamente, em *Summa Theologiae*, I, 13, 5¹.

A noção de analogia em Tomás já foi objeto de um número considerável de estudos no decorrer do século XX.² Uma das principais características desses estudos diz respeito à importância da noção de analogia na compreensão da metafísica de Tomás. Entretanto, o esforço para examinar o papel da analogia na

¹ Doravante, citarei a *Summa Theologiae* como ST. Para essa obra, utilizo-me da seguinte edição: *Summa Theologiae*. Ed. Leon., t. IV. Roma, 1888. Para uma análise dos quatro primeiros artigos dessa questão, ver Matheus B. Pazos de Oliveira. “Predicação essencial e predicação por participação em Tomás de Aquino”, *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ*, n. 3, 2012: 1-19.

² A noção de analogia em Tomás é, desde o século passado, objeto de estudo de diversos *scholars*. Não buscamos aqui esgotar toda a diversidade de usos que Tomás faz desta noção. Nem mesmo discutiremos o estatuto e a importância da analogia no conjunto da obra de Tomás. Esta noção nos interessa como uma alternativa encontrada por Tomás para justificar o discurso sobre os atributos divinos e também por estabelecer, dentro da análise semântica empreendida por Tomás no conjunto da questão 13, a maneira de se compreender a significação dos nomes divinos. Para um tratamento exaustivo da analogia em Tomás, ver George Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Chicago, Loyola University Press, 1960 e Bernard Montagnes, *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*. Milwaukee: Marquette University Press, 2004. (tradução da edição francesa de 1963). Para um sumário das diferentes interpretações desta noção em Tomás, ver Gregory P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*. Washington: The Catholic University of America Press, 2004, p. 127, n. 81.

filosofia de Tomás é influenciado pelo modo com o qual alguns pensadores, como Cajetano e Suárez, posteriormente apresentam a analogia.³ Isto se deve porque esses autores, sobretudo Cajetano, procuram sistematizar essa noção que, a bem de verdade, não se encontra sistematizada numa espécie de tratado nos escritos de Tomás, mas deve ser examinada de maneira esparsa em sua obra. A despeito dessa aparente dispersão do tratamento da analogia nos textos de Tomás, julgo que uma leitura baseada nas discussões posteriores da escolástica tardia não contribui tanto para uma definição adequada do uso da analogia em Tomás, mas acaba por carregar a discussão com anacronismos e classificações inexistentes na obra tomásica.⁴ Nesse sentido, buscarei analisar, a partir e tão somente dos textos de Tomás, em que consiste a analogia e como esta noção é utilizada numa discussão específica, a saber: a possibilidade de se atribuir nomes próprios à divindade.

Tomás, em *ST*, I, 13, 5, escreve que:

“É preciso dizer que os nomes em questão são atribuídos a Deus e às criaturas segundo analogia, isto é, segundo proporção. E isto acontece com os nomes de dois modos. Ou porque muitos são proporcionais a um único, como *sadio* se diz do remédio e da urina porque um e outro têm relação e proporção com a saúde do animal: um como sinal e outro como causa; ou porque um é proporcional ao outro, como *sadio* se diz do remédio e do animal, sendo o remédio causa da saúde, que se encontra no animal. É segundo esta maneira que alguns termos são atribuídos a Deus a partir das criaturas, como já foi explicado. Assim, tudo o que é atribuído a Deus e à criatura é dito segundo a ordem existente da criatura para com Deus como a

³ Sobre esse modo de leitura da analogia, ver Robert Meaguer, “Thomas Aquinas and Analogy: A Textual Analysis”, *The Thomist*, 34, April 1970: 230-253; bem como os estudos ‘clássicos’ de Klubertanz e Montagnes citados na nota 2. Este último, ao menos, separa a discussão e deixa o debate com Cajetano para um capítulo à parte.

⁴ Um exemplo dessas classificações é a divisão entre analogia da proporcionalidade ou analogia própria (Cajetano) e analogia da atribuição intrínseca (Suárez). Sobre isso, ver Joseph Owens. “Analogy as a Thomistic Approach to Being”. *Medieval Studies*, 24, 1962: 303-322. Para esse ponto, ver, especificamente, pp. 303-309.

seu princípio e à sua causa; em quem preexistem em grau excelente todas as perfeições das coisas”⁵.

Na passagem supracitada, Tomás sustenta que nomes atribuídos a Deus e às criaturas são predicados segundo analogia e esclarece que tal noção deve ser entendida como proporção (*proportionem*). É necessário, no entanto, precisar qual o sentido de proporção que serve para elucidar a noção de analogia. Para Tomás, a proporção consiste numa relação (*convenientia*)⁶ entre duas coisas e que, por sua vez, pode ser de dois modos⁷. O primeiro modo diz respeito a uma relação entre duas coisas que possuam certa diferença entre si, mas que também possuem algo em comum. O exemplo utilizado por Tomás é o do número 2 que possui uma relação de proporção com a unidade, pois o número 2 é o dobro da unidade. O segundo modo ocorre quando não há uma relação de proporção entre duas coisas, como no primeiro modo, mas quando é verificada uma relação entre uma dupla de proporções. O exemplo desse segundo modo é como o número 6 possui alguma relação com o

⁵ ST I, 13, 5 resp.: “Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus, vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones”.

⁶ *Summa contra Gentiles*, II, 12, 906 [doravante, citarei como SCG]: “[...] não se pode compreender que uma coisa seja relativa a outra, sem que esta, por sua vez, também não se relacione com aquela”. SCG, II, 12, 913: “[...] as relações são aquilo que de certo modo está ordenado, quanto ao seu ser, para outra coisa [...]”. Para essa obra, utilizo-me da seguinte edição: *Summa contra Gentiles*. Ed. Leon., t.XIII-XV. Roma, 1918-1930.

⁷ Sobre isso, cf. *De veritate* 2, 11, ad. 4 [doravante, citarei como DV]; *Expositio libri Posteriorum* 1, 12, n. 105. [doravante citarei como *In Post. Anal.*]. Para essas obras, utilizo-me, respectivamente, das seguintes edições: *Quaestiones disputatae De veritate*, [ed. A. Dondaine]. Ed. Leon., t. XXII.1-3. Roma: Editori di San Tommaso, 1972-1976; *Expositio libri Posteriorum*, [ed. R.-A. Gauthier]. Ed. Leon., t.I*-2. Roma - Paris: Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

número 4, porque aquele é dois vezes três, conquanto este é dois vezes dois. Segundo Tomás, “[...] o primeiro modo de relação (*convenientia*) é uma proporção (*proportionis*) e o segundo modo é uma proporcionalidade (*proportionalitatis*)”.⁸ A noção de analogia, portanto, é estabelecida numa relação entre duas coisas que possuem algo em comum, mas que guardam certa diferença ou dessemelhança. Ainda na passagem de *ST*, I, 13, 5, além de estabelecer que a noção de analogia deva ser entendida como uma proporção entre duas coisas, Tomás acrescenta o exemplo do termo *sadio*, visando, assim, mostrar como a noção de analogia, comumente exemplificada mediante o uso de proporções matemáticas, pode ser utilizada para explicar a predicação de nomes próprios à divindade. O termo *sadio* pode explicar um duplo modo de predicação analógica. O primeiro modo diz respeito à relação que muitos nomes tem com um nome, qual seja: animal. Dizer que o “o remédio é sadio” ou “a urina é sadia” sempre remetem à saúde do animal, pois estes nomes estão a este último relacionado. O segundo modo expressa uma proporção de dois termos relacionados entre si, pois ao dizer que o “o remédio é sadio” e “o animal é sadio”, tem-se por intento significar que o termo *remédio* designa a causa da saúde no animal. A partir desse segundo modo, Tomás sustenta que a predicação de nomes próprios à divindade estabelece a mesma relação de proporção, ou seja, é possível afirmar positivamente atributos à divindade, pois tais nomes são designados primeiro nas criaturas e, posteriormente, remetidos à divindade, que possui tais propriedades atribuídas num grau máximo de perfeição.⁹

⁸ DV 2, 11, ad. 4; *In Post. Anal.* 1, 12, n. 8. Sobre a diferença entre a noção de analogia em Aristóteles e Tomás, ver Joseph Owens, “Analogy as a Thomistic Approach to Being”, pp. 308ss e Jean-François Courtine, *Les catégories de l'être: Études de philosophie ancienne et médiévale*. Paris: PUF, 2003. pp. 167-170. Concordo com Courtine (cf. p. 189), no sentido de que a interpretação que Tomás faz da noção de analogia não deve ser, simplesmente, corrigida na contemporaneidade utilizando-se de recursos filológicos e históricos que não eram disponíveis no período medieval. Interessa-me o modo como a noção de analogia, em Tomás, ganha uma nova significação e se presta a resolver outros problemas que eram estranhos ao uso dessa noção nos escritos de Aristóteles.

⁹ Sobre os diversos usos de analogia em Tomás, ver Harry A. Wolfson, “St. Thomas on Divine Attributes”, in VVAA. *Melanges Offerts a Étienne Gilson*. Toronto; Paris: Institute of Medieval Studies; Vrin, 1959. pp. 673-700. Ao analisar um dos textos capitais para a discussão da analogia, a saber, *Scriptum super libros Sententiarum* I, 19, 5 [doravante, citarei como *In Sent.*], Wippel afirma que: “[...] Tomás percebe que algo pode ser predicado analogicamente em três modos: (1) A analogia pode se aplicar apenas à ordem do significado, mas não à ordem da existência (*esse*), como no caso da saúde. Embora a noção de saúde seja

Entretanto, a aplicação da designação de atributos divinos, referindo-se à semelhança do exemplo do termo *sadio*, não parece ser tão simples a ponto de se defender a validade de uma proposição como “Deus é bom” a partir de proposições como “o homem é bom”. Primeiro, poder-se-ia perguntar se é possível estabelecer um vínculo entre aquilo que é designado como pertencente às criaturas e a remissão feita à causa e princípio destas. A dificuldade implícita nessa primeira pergunta concerne à impossibilidade, para Tomás, de qualquer conhecimento quididativo que as criaturas possam ter da divindade¹⁰. Não havendo, assim, a possibilidade de se

predicada analogicamente de diferentes coisas em termos de prioridade e posteridade, a analogia aplica-se somente na ordem do significado e não na ordem da existência; pois a perfeição da saúde só é efetivada realmente em um analogado, a saber, o animal. (2) A analogia pode ser aplicada à ordem de existência, mas não à ordem do significado. Isto ocorre quando coisas diferentes compartilham igualmente o mesmo significado ou intenção, embora a perfeição significada pelo termo comum não seja dotada de ser num mesmo nível pelos diferentes analogados. Na ordem do significado não se tem analogia, mas univocidade. Tomás apresenta um exemplo tipicamente medieval: o corpo na medida em que se diz das entidades terrestres e celestes. (3) Finalmente, a analogia pode ser aplicada tanto à ordem do significado, quanto à ordem da existência, como ente (*ens*) é dito da substância e do acidente. É neste modo que a verdade, bondade e todos os outros nomes são ditos analogicamente de Deus e das criaturas. Disso, conclui-se que as perfeições significadas por estes nomes estão presentes em Deus e nas criaturas em termos de suas existências (*esse*), mas em graus variados de perfeição”. John Wippel, “Truth in Thomas Aquinas I”. *Review of Metaphysics*, 43, 1989: 295-326. Para a citação, ver p. 304. Para uma leitura semelhante, ver Leo J. Elders, *Au Coeur de la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Trad. Veronique Pommeret, Paris, Parole et Silence, 2009, pp. 57-58. Para *In Sent.*, utilizo-me da seguinte edição: *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t.1, t.2. Parisiis: Ed. P. Mandonnet, P. Lethielleux, 1929.

¹⁰ SCG I, c. 14: “Na consideração da substância divina, deve-se usar sobretudo da via de remoção, pois a substância divina excede, pela imensidão, toda forma que o nosso intelecto atinge. Disso, não podemos conhecê-la apreendendo aquilo que ela é. Assim, poderemos ter alguma noção da mesma pelo que não é, e tanto mais nos aproximaremos do seu conhecimento, quanto mais nosso intelecto puder remover. Tanto mais perfeitamente conhecemos cada coisa quanto mais percebemos o que a diferencia das outras, pois cada coisa coisa possui em si seu próprio ser, que é distinto dos demais. Por isso, nas coisas que conhecemos pelas definições, primeiro, as colocamos em um gênero, e isto nos leva a saber o que um coisa tem em comum com as outras; segundo, acrescentamos as diferenças pelas quais estas coisas se distinguem das demais. Cumpre-se, assim, a noção completa da substância da coisa.” *ST*, I, 2, 2, arg. 2: “O termo médio de uma demonstração é o que ele é (*quod quid est*).

conhecer aquilo que Deus é, mas, tão somente, aquilo que ele não é¹¹, como se garante a validade de atribuições de nomes que lhes são próprios? Somada a esta dificuldade, poder-se-ia perguntar qual é o critério para designar certos nomes que são proporcionais a Deus e às criaturas sem lançar mão de termos que possuam qualquer significação incompatível com a natureza divina.¹² Tendo em vista essas dificuldades, é necessário explicitar qual é o critério utilizado para se escolher nomes divinos próprios, bem como estabelecer qual é o vínculo que fundamenta a

Mas de Deus não podemos saber o que ele é, mas, tão somente, o que ele não é”, *ST*, I, 3, proem.: “Conhecida a existência de algo, resta investigar como é, visando saber o que ele é. Mas como de Deus não podemos saber o que ele é, mas, tão somente, o que ele não é, não se trata tanto de considerar como ele é, quanto como não é”.

¹¹ Segundo Wippel [cf. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, p. 235], no bloco das primeiras questões da *ST*, Tomás estabelece como ponto de partida as cinco vias da existência divina (q. 2) para depois examinar, nas questões 3-13, três pontos, a saber: 1. O que Deus não é (qq. 3-11); 2. Como podemos conhecer a Deus (q. 12) e 3. Como podemos nomear a Deus (q. 13). Esta classificação deve-se ao modo de leitura de Wippel, pois, para ele, o conjunto das questões que tratam sobre Deus na *ST*, obedece ao princípio da *via negationis* e está em consonância com a apresentação sobre Deus na *SCG*: “[...] Tomás aplica a *via negationis* visando mostrar, por exemplo, que Deus é eterno (c. 15); que não há potência passiva em Deus (c. 16); que não há matéria em Deus (c. 17); que não há composição em Deus (c. 18); que ele não está sujeito à violência (c. 19); que ele não é um corpo (c. 20); que ele é sua essência (c. 21); que seu *esse* e sua essência são idênticos, isto é, não distintos (c. 22); que ele é sem acidentes (c. 23); que nenhuma diferença no âmbito da substância pode ser adicionada a Deus (c. 24); que ele não está em nenhum gênero (c. 25); que ele mesmo não é o *esse* formal de outras coisas (c. 26); e que ele não é a forma de nenhum corpo (c. 27). Até no capítulo 28, quando Tomás procura estabelecer a perfeição divina, ele continua a utilizar a via da negação, ao mostrar que nenhuma ausência ou limitação da perfeição está negada em Deus”. (Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, p. 223). Sobre a *via negationis*, ver Harry Wolfson, “St. Thomas on Divine Attributes”: 673-678.

¹² *ST*, I, 13, 1, ad 2: “[...] Sendo Deus simples e subsistente, nós lhe atribuímos nomes abstratos para significar sua simplicidade, e nomes concretos para significar sua subsistência e sua perfeição, embora um e outro nome sejam falhos quanto ao modo de Deus, uma vez que nosso intelecto não o conhece, nesta vida, tal como Ele é”. O esforço consiste em superar uma espécie de ceticismo fideísta ou de, simplesmente, ceder ao silêncio místico. Ao mesmo tempo, Tomás tem por intento não ultrapassar os limites impostos à natureza humana, garantindo, assim, a racionalidade de sua investigação no domínio da teologia natural. Sobre isso, ver Fernando Pio de Almeida Fleck, “O Problema dos Nomes Divinos”. *Analytica*, 9, n. 1, 2005: 123-135. Sobre o ponto assinalado, ver p. 123.

possibilidade de uma predicação analógica de termos comuns que permita, assim, um discurso que expresse a relação entre Deus e as criaturas, mediante atribuição de nomes comuns.

Segundo Tomás:

“Quanto ao modo supereminente por meio do qual as perfeições estão em Deus, não é possível significá-lo senão mediante os nomes que damos ou por negação, como quando dizemos ser Deus eterno ou infinito; ou por relação de Deus com outros seres, como quando dizemos que ele é causa primeira ou sumo bem. Pois, não podemos apreender de Deus o que é, mas o que não é, e sua relação com as coisas”¹³.

A partir da passagem supracitada, Tomás delimita o espaço possível de predicações positivas acerca das perfeições divinas. A significação de nomes próprios à divindade está restrita a nomes negativos, tais como eterno e infinito, pois significar, sem mais, nomes positivos atribuídos à divindade implicaria defender algum conhecimento quiditativo da natureza divina. Entretanto, resta uma possibilidade de atribuição positiva, qual seja: “[...] por relação de Deus com outros seres, como quando dizemos que ele é causa primeira ou sumo bem”. A exceção na atribuição de nomes divinos deve ser compreendida a partir da relação entre Deus e as criaturas, entendidas como os outros seres. As criaturas, enquanto efeitos de uma causa primeira, possuem perfeições que derivam da causa, isto é, da divindade. Dizer, no contexto dessa passagem, que “Deus é sumo bem” remete à bondade presente nas criaturas, pois se a bondade pode ser atribuída às criaturas de modo próprio, remete-se essa mesma perfeição de modo eminente à divindade¹⁴.

Nesse sentido, Tomás estabelece um dos critérios para se nomear positivamente a divindade. Só podem ser aceitos como nomes divinos próprios, atributos que designam perfeições, estas que, por sua vez, não devem conter em sua significação

¹³ SCG I, c. 30.

¹⁴ Sobre a noção de eminência e a influência de Pseudo-Dionísio nesse argumento, ver Julio A. Castello Dubra, “La predicación de los atributos divinos en Tomás de Aquino”. *Analytica*, 14, n. 2, 2010: 89-107. Sobre este ponto, ver pp. 102-105. Para uma leitura crítica desse ponto, ver Alan Philip Darley, “‘We know in part’: How the positive apophaticism of Aquinas transforms the negative theology of Pseudo-Dionysius”. *The Heythrop Journal*, 2011 : 1-30.

algo que remeta à multiplicidade, materialidade ou quaisquer características que impliquem identificar, na divindade, predicados próprios, tão somente, às criaturas. Para esta designação positiva da divindade, Tomás lança mão da distinção entre *res significata* e *modus significandi*.¹⁵ Torna-se, assim, válido afirmar, por exemplo, que “Deus é bem”, porque tal atributo, em sua significação, ou seja, a coisa significada (*res significata*) não contém nenhuma remissão à multiplicidade ou materialidade. Múltiplo é, tão somente, o modo de significar (*modus significandi*) tal atributo, pois o homem não consegue, em seu atual estado de vida, apreender a simplicidade divina e precisa, assim, predicar os diversos atributos divinos em separado¹⁶. Para Tomás, portanto, as perfeições divinas são predicadas de modo impróprio¹⁷, dado as limitações do conhecimento humano, mas aquilo que é significado pode ser atribuído à divindade como algo que lhe é próprio.

Resta, no entanto, averiguar se há outro critério que valide a predicação analógica nesse tipo específico de relação, a saber: a existência de certa semelhança entre as perfeições encontradas nas criaturas e presentes, de modo próprio, em Deus. Para tanto, Tomás toma como pressuposto aquilo que é o fundamento ontológico dessa relação de semelhança, qual seja: a participação das criaturas em Deus. Nesse sentido, Tomás escreve que:

“Não se predica de Deus e de outras criaturas nada na mesma ordem, mas segundo anterioridade e posteridade, pois tudo que se predica de Deus predica-se essencialmente, porque Deus é dito ente como sendo a própria essência, é dito bom como sendo a própria bondade. Contudo, quanto às

¹⁵ Sobre isso, ver Irène Rosier. “*Res significata et modus significandi*: Les implications d'une distinction medievale”, in Sten Ebbesen (ed.). *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1995: 135-168. Para o ponto específico, pp. 141-144; bem como Gregory Rocca, *Speaking the Incomprehensible God*: 334-352.

¹⁶ Cf. *ST*, I, 16, 2.

¹⁷ “[...] Ao negar o *modus significandi* de Deus, Tomás tem por intento rejeitar qualquer composto em Deus –pois o modo de significação humana sempre envolve composição– mas a rejeição da composição também envolve a recusa de qualquer acidente, finitude abstrata ou concretude em Deus. Além disso, a recusa do *modus significandi* repousa em dois pilares: a verdade teológica negativa do modo de existência de Deus e a verdade epistemológica do modo congênito das criaturas em seu modo de entendimento” (Gregory Rocca, *Speaking the Incomprehensible God*, p. 341).

outras coisas, as predicações se fazem por participação, como quando Sócrates é dito homem, não por ser ele a própria humanidade, mas por ter a humanidade. É impossível, assim, que algo se diga univocamente de Deus e das criaturas”¹⁸.

O vínculo estabelecido pela participação faz com que Tomás sustente uma ordem existente entre as perfeições que são atribuídas tanto à divindade, quanto às criaturas.¹⁹ As criaturas são boas, sobretudo, porque participam da bondade divina, que possui, absolutamente, tal atributo. A ausência dessa ordem hierárquica de perfeições inviabilizaria o mínimo de semelhança necessária para se estabelecer uma predicação analógica, isto é, uma relação entendida como proporção entre duas coisas.

¹⁸ SCG, I, c. 32.

¹⁹ “A ideia da hierarquia de substâncias, tomada de Aristóteles, é profundamente transformada por Tomás. Isto pode ser visto no fato de que a hierarquia é concebida pelo autor de *De ente* como uma gradação de perfeição comum igualmente possuída, isto é, a perfeição do ser. Na medida em que se permanece no nível predicamental, não há graus, mas apenas formas distintas especificamente ou genericamente e indivíduos ou espécies nas quais estas formas pertencem num modo uniforme e unívoco (as desigualdades que podem ser encontradas estão entre os indivíduos da mesma espécie ou entre espécies do mesmo gênero e, portanto, não rompem com a univocidade formal). Também não se deve confundir a hierarquia de substâncias com os níveis acidentais de uma única forma específica enquanto possuída mais ou menos intensamente por um sujeito (uma pessoa mais ou menos virtuosa, água mais ou menos quente), uma vez que esta desigualdade não suprime a univocidade formal. Nenhuma gradação seja *secundum magis et minus* seria suficiente para estabelecer a analogia por referência a uma instância primária. Para as substâncias serem hierarquizadas entre si em virtude do que elas são, deve-se considerar as naturezas específicas, como tantos outros graus desiguais de uma perfeição comum, a *ratio entis* ou a *genus entis*. Para além das diferenças específicas ou gerais que estabelecem sua multiplicidade formal, as diversas substâncias são unificadas em uma perfeição comum desigualmente possuída por cada uma, assim como os acidentes recebem o ser de maneira diminuída no nível predicamental. *Em suma, é apenas a partir de uma perspectiva transcendental que as diferentes naturezas podem ser consideradas como realizações hierárquicas de uma e mesma perfeição*” (Bernard Montagnes, *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*, pp. 30-31). [grifo nosso].

Segundo Tomás, a participação é definida como tomar uma parte de algo que possui aquilo que é tomado de modo absoluto.²⁰ Os dois termos que estabelecem uma relação analógica ou de proporção tem, assim, uma comum identidade, mas reservam uma diferença de grau, pois Deus possui, absolutamente, o ser, a bondade, a verdade, conquanto as criaturas, mesmo possuindo tais atributos em sua constituição, possuem apenas em parte esses atributos. Dito de outra maneira: as criaturas possuem tais atributos, mas, a rigor, elas tem, tão somente, uma parte dessas perfeições quando estabelecemos uma relação de proporção com a divindade, na qual as criaturas participam²¹.

O uso da analogia representa, assim, a saída encontrada por Tomás para, em se tratando da relação entre Deus e as criaturas e sua possível enunciação por meio de um discurso, não recair na pura univocidade, impedida pelos limites do conhecimento humano acerca da divindade e pela própria constituição ontológica

²⁰ Cf. *In De hebdomadibus*, 2 [doravante, citarei como *In De hebdm.*]: “[...] participar é como se fosse tomar uma parte. E, assim, quando algo recebe de modo particular o que pertence a outro de modo universal, se diz que participa”. Para essa obra, utilizo-me da seguinte edição: *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, [ed. L-J. Bataillon et C.A. Grassi]. Ed. Leon., t.L. Roma - Paris: Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, 1992.; 267-282.

²¹ *Quaestiones de quolibet* II, 2.1. resp: “[...] Nós devemos dizer que ente é predicado essencialmente somente de Deus, porque o ser divino é subsistente e ser absoluto. No entanto, é predicado por participação para qualquer criatura, pois nenhuma criatura é seu ser, mas tem ser. Disso, Deus também é chamado bom essencialmente porque ele é a bondade, mas as criaturas são chamadas boas por participação porque elas tem bondade”. *In De hebdm.*, 2: “[...] como um ser humano é dito participar no animal, porque ele não possui a estrutura inteligível do animal segundo sua total amplitude e extensão (*secundum totam communitatem*), e nesse mesmo sentido, Sócrates participa no homem. Similarmente, um sujeito participa no acidente e a matéria na forma, porque a forma substancial ou accidental, que é comum em virtude de sua própria estrutura inteligível, é determinada por esta ou por aquele sujeito. Similarmente, um efeito é dito participar em sua própria causa e especialmente quando não é igual ao poder de sua causa. [...] No entanto, exceto este terceiro modo de participação, é impossível que o ser mesmo (*ipsum esse*) participe em algo nos dois primeiros modos”. Trate-se, nesse caso específico, do terceiro modo de participação, pois neste há uma participação do ser mesmo (*ipsum esse*), entendido a partir da relação entre a causa, Deus, e os efeitos, as criaturas. Para as *Quaestiones de quolibet*, utilizo-me da seguinte edição: *Quaestiones de quolibet*, [ed. R.-A. Gauthier]. Ed. Leon., t.XXV.1-2. Roma - Paris: Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, 1996.

das criaturas, bem como não emitir um discurso equívoco e que nada diz sobre Deus. Este uso específico da analogia²² é justificado ontologicamente pela participação das criaturas em Deus, um dos tópicos chave para se compreender uma das maiores preocupações presentes na metafísica de Tomás, a saber: a sistematização filosófica da criação²³.

²² Cf. Courtine, *Les catégories de l'être*, p. 169.

²³ Sobre a justificativa filosófica da criação, ver *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*, 3, 5, resp.; *In Sent.*, II, 1, 1, 2, resp. Para uma leitura da criação semelhante à que defendo, ver Evaniel Brás dos Santos, “A constituição da substância em Tomás de Aquino”. *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ*, n. 3, 2012: 1-18. No que diz respeito às *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*, utilizo-me da seguinte edição: *Quaestiones disputatae De potentia Dei*, [ed. P. Mandonnet], In: *Quaestiones disputatae*, t.II, Parisiis: P. Lethielleux, 1925: 1-370.

A ciência moral no comentário de Tomás de Aquino ao *De Trinitate* de Boécio (q. 5, a. 1)

André Ricardo Randazzo Gomes
Universidade Estadual de Maringá

Alguns estudiosos de Tomás de Aquino do século XX se voltaram para o estudo da ciência moral, a fim de explicar como ela é uma ciência prática. Em uma dissertação doutoral¹, Richard Geraghty examina as opiniões de três estudiosos sobre o sentido prático da ciência moral de Tomás: a opinião de Jacques Maritain, a de Odon Lottin, e a de João de Santo Tomás (este último, porém, viveu não no século XX, mas nos séculos XVI e XVII). Geraghty conclui que essas opiniões não são plenamente coincidentes nem entre si e nem com a posição de Tomás, e, para chegar a essa conclusão, ele estuda o comentário que Tomás fez à *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, e três outros textos de Tomás que Maritain e Lottin costumam citar para basear suas opiniões: *Suma de Teologia*, q. 14, a. 16; *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, q. 3, a. 3; e *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 1, ad 4. Conforme as passagens da *Suma de Teologia* e das *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, parece ser possível falar que Tomás concebia uma escala de “graus de conhecimento”, que abrangeria o conhecimento simplesmente especulativo, o conhecimento algo especulativo e algo prático, e o conhecimento simplesmente prático. Assim, a ciência moral deveria poder ser classificada em algum desses “graus”.

No presente artigo, não seria possível discutir tudo o que está implicado no estudo de Geraghty, mas procuraremos mostrar: 1) qual é a perspectiva² sobre a divisão de conhecimentos especulativos e práticos que é apresentada por Tomás no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 1; e 2) como a ciência moral

¹ Richard P. Geraghty, *The object of moral philosophy according to St. Thomas Aquinas*. Dissertação (Doutorado em Filosofia), University of Toronto, Toronto, 1980. O objetivo de Geraghty, neste trabalho, é definir como o “objeto da filosofia moral”, de acordo com Tomás de Aquino, é prático.

² Esta perspectiva é diversa daquela dos “graus de conhecimento”, ao menos em dois sentidos: o texto envolvido neste caso ao menos cita a ciência moral, enquanto os textos envolvidos naquele caso não a citam; e este texto não está, como aqueles, tratando da ciência que Deus tem, mas das ciências que o homem pode ter.

é, ali, distinguida de outras ciências e artes. Apresentaremos, depois, uma reflexão feita por John Naus³ sobre a ciência moral como ciência prática, com referência à perspectiva do *Comentário*. E, enfim, faremos nossas considerações finais, tocando nas implicações do que foi exposto aqui para a discussão geral sobre o sentido prático da ciência moral de Tomás.

Estima-se⁴ que Tomás tenha escrito tal *Comentário* entre 1257 e 1258, ou no início de 1259, sendo o único comentário àquele texto de Boécio a ter sido escrito no século XIII. É uma obra pequena, inacabada, conhecida até mesmo em seu manuscrito original, e que parece ter sido concebida por Tomás como uma reflexão pessoal feita segundo o sistema da *quaestio* dialética. A parte da obra que nos interessa aqui tem por assunto a divisão da ciência especulativa⁵ – a questão 5. Esta questão é subdividida em quatro artigos, e o primeiro deles pergunta: se é conveniente a divisão da ciência especulativa em três partes – ciência natural, matemática e ciência divina. A posição de Tomás é que tal divisão é conveniente. Porém, antes de demonstrar a sua posição, Tomás apresenta dez objeções, que procuram argumentar que aquela divisão não é conveniente. Vejamos duas delas, que levam Tomás a fazer precisões especiais sobre a ciência moral. A terceira objeção afirma⁶ que a ciência natural e a divina não devem ser postas como partes da ciência especulativa, pois elas não constam da divisão comumente feita da filosofia em sete artes liberais. E a quarta objeção afirma⁷ que, na divisão da ciência

³ Cf. o segundo capítulo, “*Speculative and practical science*”, de John E. Naus, *The nature of the practical intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1959: 35-68.

⁴ Cf. Jean-Pierre Torrell, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo, Loyola, 2004, 2ª ed., pp. 80-81.

⁵ Tomás costuma usar as expressões “ciência especulativa” e “filosofia especulativa” indistintamente, assim como “ciência natural” e “filosofia natural”, “ciência moral” e “filosofia moral”, “ciência racional” e “filosofia racional”.

⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – Questões 5 e 6*. Tradução e Introdução Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo, Ed. Unesp, 1999, p. 99: “3 Ademais. Divide-se comumente a filosofia nas sete artes liberais, entre as quais não estão contidas nem a natural nem a divina, mas apenas a racional e a matemática. Portanto, a natural e a divina não deveriam ser colocadas como partes da especulativa”.

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 99: “4 Ademais. Parece que a ciência da medicina é operativa por excelência e, todavia, sustenta-se que nela há uma parte especulativa e outra prática. Logo, pela mesma razão, em todas as outras ciências operativas, uma parte é especulativa; assim, devia ser feita

especulativa, deve-se mencionar a Ética, ou ciência moral, pois, embora esta seja ciência ativa, tem uma parte especulativa, assim como todas as ciências operativas têm uma parte especulativa, sendo a medicina um exemplo de ciência maximamente operativa.

Como preâmbulo à sua posição geral (isto é, no *sed contra*), Tomás faz três considerações⁸, citando duas autoridades: Aristóteles e Ptolomeu. A primeira consideração é que aquela divisão é conveniente, porque Aristóteles, no livro 6 da *Metafísica*, demonstra que são três as ciências filosóficas e teóricas: a matemática, a física, e a teologia. A segunda consideração é que, no livro 2 da *Física* de Aristóteles, são apresentados três modos de proceder, e eles parecem pertencer àquelas três ciências. E a terceira consideração é que Ptolomeu, no início do *Almagesto*, também usa tal divisão.

E, no corpo do artigo, onde está a posição geral de Tomás sobre a divisão da ciência especulativa, ele apresenta⁹ distinções que são preliminares para se compreender a ciência moral. Primeiro, citando Aristóteles (*Da Alma*, livro 3), ele afirma que o intelecto especulativo e o intelecto prático são distintos quanto ao fim: isto é, o intelecto especulativo é distinguido do prático no sentido de que o especulativo tem por fim a verdade que ele considera, e o fim do intelecto prático é ordenar a verdade considerada à operação. Em segundo lugar, citando novamente Aristóteles (*Metafísica*, livro 2) ele afirma que o fim da ciência especulativa é a verdade, mas o fim da ciência operativa (ou prática) é a ação. E, então, Tomás explica¹⁰ a diferença entre a matéria considerada por cada tipo de ciência. A matéria

menção nesta divisão da ética ou moral, apesar de ser ativa, por causa de sua parte especulativa.”

⁸ Cf. Ibidem, pp. 100-101: “Em sentido contrário, que esta divisão seja adequada é provado pelo Filósofo no livro VI da *Metafísica*, onde diz: “Por isso, haverá três ciências filosóficas e teóricas – matemática, física e teologia”. 2 Ademais. No livro II da *Física* são reconhecidos três modos de proceder das ciências que também parecem corresponder a estas três. 3 Ademais. Ptolomeu também usa esta divisão no princípio do *Almagesto*”.

⁹ Cf. Ibidem, p. 101: “Resposta. É preciso dizer que o intelecto teórico ou especulativo se distingue propriamente do operativo ou prático nisto: o especulativo tem por fim a verdade que considera, o prático, na verdade, ordena considerada à operação, como a um fim. Assim, o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma* que diferem entre si pelo fim e no II da *Metafísica* diz-se que o “fim da especulativa é a verdade, mas o fim da operativa é a ação”.

¹⁰ Cf. Ibidem, p. 101: “Ora, como é preciso que a matéria seja proporcionada ao fim, é preciso que a matéria das ciências práticas sejam as coisas que podem ser feitas por nossa obra, de tal

de cada ciência deve ser proporcionada ao fim de cada ciência. Portanto, a matéria das ciências práticas deve ser algo que possa ser feito pela nossa operação, para que, assim, a nossa cognição possa ser ordenada à operação como a um fim. Mas a matéria das ciências especulativas deve ser algo que não seja feito pela nossa operação, e, neste caso, a consideração feita por elas não pode ser ordenada à operação como a um fim. No restante do corpo do artigo, Tomás procede a explicar como as três ciências especulativas são distintas entre si (o objeto de cada ciência especulativa, dirá Tomás, deve ser distinto segundo o seu modo de remoção da matéria e do movimento).

Assim, Tomás começa a responder particularmente as objeções, uma a uma. Em resposta à terceira objeção, ele diz¹¹ que as sete artes liberais não dividem suficientemente a filosofia teórica, pois elas implicam não apenas cognição, mas também alguma obra imediata à própria razão. Como a ciência divina e a natural não implicam alguma obra, mas implicam apenas cognição, elas não são artes. E, quanto à ciência moral, embora ela vise à operação, sua operação não é ato de ciência, mas mais de virtude, como Aristóteles diz no livro da *Ética*, e por isso ela não pode ser dita uma arte.

modo que o conhecimento delas possa ser ordenado à operação como a um fim. A matéria das ciências especulativas, no entanto, precisa ser coisas que não são feitas por nossa obra; donde, a consideração delas não pode ser ordenada à operação como a um fim”.

¹¹ Cf. *Ibidem*, pp. 104-105: “3 Ao terceiro, é preciso dizer que as sete artes liberais não dividem de maneira suficiente a filosofia teórica [...]. Ou então, estas, dentre as demais ciências, são chamadas de artes porque implicam, não só conhecimento, mas uma certa obra que procede imediatamente da razão, como a construção de um silogismo, formar uma oração, enumerar, medir, compor melodias e calcular o curso dos astros. As demais ciências, na verdade, não implicam uma obra, mas apenas conhecimento, como a ciência divina e natural; portanto, não podem ter o nome de arte, pois a arte é denominada uma razão fabricadora, como se diz no livro VI da *Metafísica* [...]. Quanto à ciência moral, embora seja em vista da operação, tal operação não é ato de ciência, mas antes de virtude, como é patente no livro da *Ética*. Daí, não poder ser denominada arte; ao contrário, nestas operações a virtude se coloca no lugar da arte. [...]”.

E, em resposta à quarta objeção, Tomás diz¹² que, se alguma parte de alguma ciência ativa chamar-se teórica, não se deve, por isso, pôr tal parte sob a filosofia especulativa, pois a distinção entre especulativo e prático é feita de um modo na filosofia, de outro modo nas artes, e, ainda, de outro modo na medicina. Na medicina, que é toda prática, a distinção entre a parte especulativa e a parte prática é feita segundo a proximidade da operação: a parte prática ensina o modo de operar em vista da cura, de maneira próxima à operação, e a parte especulativa ensina os princípios a partir dos quais o homem deve dirigir-se em sua operação, não de maneira próxima à operação, mas remota, considerando, por exemplo, quantas são as virtudes e quais são os tipos de febre. A divisão da filosofia é feita segundo a ordenação ao fim da felicidade, fim ao qual toda a vida humana é ordenada, pois, como diz Aristóteles (*Ética*, livro 10), há duas felicidades: uma contemplativa e outra ativa; e, assim, a filosofia se divide em teórica, que é ordenada apenas à cognição da verdade (como a filosofia natural e a racional), e prática, que é ordenada à operação (como a filosofia moral). E, quando, entre as artes, algumas são ditas

¹² Cf. Ibidem, pp. 105-106: “4 Ao quarto, é preciso dizer que, como diz Avicena no princípio de sua *Medicina*, distinguem-se diferentemente o teórico e o prático quando a filosofia é dividida em teórica e prática, quando as artes são divididas em teóricas e práticas, quando a medicina o é. De fato, quando a filosofia ou mesmo as artes são distinguidas pelo teórico e o prático, deve-se tomar sua distinção a partir do fim, de tal modo que seja dito teórico o que se ordena exclusivamente ao conhecimento da verdade, e prático o que se ordena à operação. Há, porém, a seguinte diferença quando assim se divide toda a filosofia e as artes: na divisão da filosofia faz-se referência ao fim da beatitude ao qual toda a vida humana se ordena. [...] Ora, como os filósofos afirmam uma dupla felicidade, uma contemplativa e outra ativa, como é patente no livro X da *Ética*, de acordo com isto distinguiram também duas partes da filosofia, a moral, que denominaram prática, e a natural e racional, que denominaram teórica. No entanto, quando algumas artes são denominadas especulativas e algumas práticas, faz-se referência a alguns fins particulares destas artes, como se dissermos que a agricultura é uma arte prática e a dialética, teórica. Quando, porém, a medicina é dividida em teórica e prática, a divisão não é considerada a partir do fim. Deste ponto de vista, toda a medicina está contida sob a prática por ser ordenada à operação. Considera-se a mencionada divisão, na medida em que o que é tratado na medicina é próximo ou afastado da operação. Chama-se prática a parte da medicina que ensina o modo de operar em vista da cura, por exemplo, que tais remédios devem ser ministrados para tais abscessos; e teórica a parte que ensina os princípios pelos quais o ente humano se dirige na operação, mas não de maneira próxima, por exemplo, que há três virtudes e que há tantos tipos de febre. Onde, não ser preciso, se alguma parte de uma ciência ativa for denominada teórica, que por isso esta parte seja colocada sob a filosofia especulativa”.

especulativas, e outras são ditas práticas, cada uma é distinguida segundo o seu fim particular; assim, a agricultura é arte prática, e a dialética é teórica.

Nessas passagens acima, Tomás explica como as ciências especulativas se distinguem das práticas, e como se distingue a ciência moral em particular. Podemos organizar as teses de Tomás do seguinte modo:

1º) Em primeiro lugar, o intelecto humano, como uma potência da alma humana, é estudado por Aristóteles em *Da Alma*; e, no livro 3 desta obra, o filósofo diz que o intelecto especulativo se distingue do intelecto prático quanto ao fim: o especulativo tem por fim a verdade, e o prático tem por fim a verdade ordenada à operação.

2º) O intelecto humano pode ter ciência, e, segundo Aristóteles: o fim da ciência especulativa é a verdade, mas o fim da ciência prática é a ação (*Metafísica*, livro 2); e existem três ciências especulativas: a física, a matemática e a teologia (*Metafísica*, livro 6).

3º) Cada ciência é acerca de alguma matéria, e a matéria de cada ciência deve ser proporcionada ao fim de cada ciência; logo, a matéria das ciências especulativas deve ser algo não feito pela operação humana, e a matéria das ciências práticas deve ser algo que pode ser feito pela operação humana. Por outro lado, Aristóteles, no livro 10 da *Ética*, postula duas felicidades: uma contemplativa e outra ativa. Assim, ciências especulativas, como a natural e a racional, pertencem à felicidade contemplativa, e têm por matéria o que não é feito pela operação humana; e ciências práticas, como a ciência moral, pertencem à felicidade ativa, e têm por matéria o que pode ser feito pela operação humana.

4º) A ciência racional (isto é, a lógica), embora especulativa, pode ser considerada também como uma arte, pois é uma das sete artes liberais, e, como tal, implica não apenas cognição, mas também alguma obra, imediata à própria razão, como a construção do silogismo.

5º) A medicina e as artes não são divididas do mesmo modo que as ciências filosóficas. A medicina é toda prática, mas tem uma parte especulativa, distante da operação, e uma parte prática, próxima da operação. E, entre as artes, algumas são ditas especulativas e outras, práticas, porque cada uma se distingue segundo o seu fim particular; assim, a dialética é especulativa e a agricultura é prática.

6º) A ciência moral é uma ciência filosófica prática, não é uma arte, e, mesmo que tenha uma parte especulativa, esta parte não pertence às ciências especulativas. No entanto, a operação visada por esta ciência não é ato de ciência, mas de virtude moral. Logo, só haverá, propriamente, felicidade ativa se houver ato de virtude moral.

John Naus, no segundo capítulo (“*Speculative and practical science*”) de seu livro¹³ sobre o intelecto prático segundo Tomás de Aquino, procura ver como as ciências práticas são distintas das ciências especulativas, e como a ciência moral, em particular, é uma ciência prática. Ele remete a um texto que acabamos de ver (q. 5, a. 1, ad 4), no qual a ciência moral é classificada como filosofia prática¹⁴, e diz¹⁵ que Tomás não teria visto nenhuma contradição intrínseca na expressão “filosofia prática”, ainda que, com essa expressão, o conhecimento *prático*, que pertence propriamente aos hábitos práticos da prudência e da arte, pareça ser transformado em uma **ciência** (enquanto que, por outro lado, não pode haver uma “prudência especulativa”¹⁶). Neste ponto, devemos – prossegue¹⁷ Naus – fazer uma cuidadosa distinção. O conhecimento **sobre** agir ou produzir alguma coisa que está sob o nosso poder, isto é, saber **como** produzir algo, ou *como* agir, é, normalmente, conhecimento especulativo, e relacionado a um hábito demonstrativo. Por outro lado, o conhecimento sobre **como** ou **por que** eu devo agir ou produzir alguma coisa

¹³ Cf. John E. Naus, *The nature of the practical intellect...*, pp. 35-68.

¹⁴ Cf. Ibidem, p. 52: “And St. Thomas explicitly classifies moral philosophy as practical philosophy.” Este trecho remete à nota de rodapé nº 68, p. 52, em que se lê: “*In Lib. Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1, ad 4.”

¹⁵ Cf. Ibidem, p. 52: “But St. Thomas appears to have seen no inherent contradiction in the term ‘practical philosophy’. It is not that he brings *practical* knowledge, which properly belongs to the habits of prudence and art, into a *science*.”

¹⁶ Cf. Ibidem, p. 62: “Indeed, there can be no such thing as speculative prudence.” Na página 97, Naus cita uma passagem da *Suma de Teologia* (II-II, q. 47, a. 2, ad 3) que diz que “há arte especulativa, mas não prudência especulativa”. Cf. Ibidem, p. 97: “And therefore there is speculative art but no speculative prudence”. Naus é quem traduz para o inglês o texto latino de Tomás, apresentado na nota de rodapé nº 157, p. 97.

¹⁷ Cf. Ibidem, pp. 52-53: “Yet here we must make a careful distinction. Knowledge *about* making or doing something which is in our power, knowing *how* to make something (technical science) or *how* to act (moral science) is normally speculative knowledge and related to a demonstrative habit. On the other hand, knowledge *how* or *why I shall make or do something* and which presupposes that in some way I have willed the end and the means in general, is formally and actually practical knowledge [...]”.

e que pressupõe que, de algum modo, eu quis o fim e os meios em geral, é conhecimento formalmente e atualmente prático. A razão para isso, explica¹⁸ Naus, é que, tão logo o intelecto suscite um ato de conhecimento prático, o hábito intelectual que está sendo exercido em ato não é uma ciência prática, mas é prudência ou arte. Pois um homem não pode¹⁹ realizar simultaneamente atos de conhecimento especulativo e prático, mas pode ter um deles virtualmente como um hábito, enquanto realiza o outro atualmente. A partir disso, deduz²⁰ Naus, o fim direto ou imediato da ciência moral é o conhecimento: o conhecimento do qual um homem **precisaria** para se guiar nos juízos prudenciais que ele *poderia* fazer. É verdade que não é só isso o que Naus tem para dizer sobre a distinção entre conhecimentos especulativos e práticos e sobre ciência moral, pois o livro é desenvolvido até o quarto capítulo (chamado “*Speculative and practical knowledge*”); mas, para os fins do presente artigo, estas observações são suficientes.

Vejamos, por fim, algumas implicações do que foi exposto aqui para a discussão geral sobre o sentido prático da ciência moral de Tomás. No texto do *Comentário*, Tomás, baseando-se em Aristóteles, inclui a ciência moral na divisão da filosofia, distinguindo a filosofia tanto das artes quanto da medicina. A divisão entre especulativo e prático é feita de um modo na filosofia, de outro modo nas artes, e, ainda, de outro modo na medicina. Mas poderia ser, talvez, tentador procurar classificar a ciência moral segundo alguma divisão que não seja própria à filosofia; por exemplo, segundo a divisão das artes ou a da medicina. Cada arte é distinguida segundo o seu fim particular; mas, como toda a vida humana é ordenada ao fim da felicidade –isto é, como a vida humana, de maneira universal, e não particular, é ordenada ao fim da felicidade–, a divisão da filosofia deve ser feita segundo essa ordenação universal; e, assim, a filosofia é dividida em especulativa e prática – partes que não atendem a fins particulares, e, por isso, não podem ser vistas como artes; de onde se vê não se deve classificar a ciência moral segundo a divisão das artes. Algo diverso ocorre quanto à medicina: embora toda ela seja prática, tem uma

¹⁸ Cf. Ibidem, p. 60: “As soon as the intellect elicits an act of practical knowledge, the intellectual habit which is actually being exercised is not a practical science but prudence or art”.

¹⁹ Cf. Ibidem, p. 53: “(A man cannot simultaneously place acts of speculative and practical knowledge, but he can have the one virtually as a habit while he places the other actually)”.

²⁰ Cf. Ibidem, p. 61: “The direct or immediate end of moral science, therefore, is knowledge, the knowledge that a man [...] **would** need to guide him in prudential judgments which he *might* make”.

parte especulativa, distante da operação, e uma parte prática, próxima da operação. Mas a medicina é voltada a operar em vista da cura do corpo, e não à operação de virtude moral, pela qual se obtém felicidade ativa; logo, como a ciência moral pertence à felicidade ativa, também não se deve classificar a ciência moral segundo a divisão da medicina.

Assim, fica claro que a ciência moral deve ser classificada apenas segundo a divisão própria da filosofia, isto é, das ciências filosóficas; e, segundo essa divisão, ela é prática. Grande parte, porém, da discussão sobre o sentido prático da ciência moral é motivada pela questão: em que sentido a ciência moral poderia ser especulativa? Por um lado, Tomás diz que, se alguma ciência ativa tiver alguma parte especulativa, esta parte não pertence às ciências especulativas. Por outro lado, entretanto, ele diz que, embora a ciência moral vise à operação, esta operação não é ato de ciência, mas de virtude moral. Isso quer dizer que a ciência moral talvez tenha alguma parte especulativa, que seja propriamente sua, e não das ciências especulativas, mas esta parte não consiste em ser ato de uma operação de virtude moral, mas em ser ato de ciência.

John Naus parece ter visto isso, ao dizer que o fim direto ou imediato da ciência moral é o conhecimento (o conhecimento do qual um homem precisaria para se guiar nos juízos prudenciais –isto é, propriamente práticos– que ele poderia fazer). Não seria possível, aqui, comentar as formulações pessoais de Jacques Maritain e Odon Lottin sobre o sentido prático da ciência moral, pois elas se baseiam em muitos outros textos além do *Comentário* estudado aqui – por exemplo, textos sobre os princípios teológicos de Tomás, que exigem um estudo à parte. Quanto a Richard Geraghty, igualmente, não seria possível, aqui, comentar suas conclusões, embora ele, ao contrário de Maritain e Lottin, não tenha feito menção alguma aos princípios da teologia de Tomás. Quer-nos parecer, enfim, que grande parte da discussão feita no século XX sobre o sentido prático da ciência moral foi suscitada por certos textos escritos no século XVII por João de Santo Tomás. Em certa passagem, ele diz:

“[...] de dos modos puede considerarse la ciencia moral. De un modo, como que incluye también la prudencia; de otro modo, como que la excluye, y, especulando, versa solamente sobre el conocimiento de las virtudes. Del primer modo, tiene la razón de lo práctico por parte de la prudencia, que incluye; y usa este principio práctico: "Ha de hacerse el bien" de modo práctico. [...] Si la ciencia moral excluye y trata sólo de la materia de las virtudes definiendo, dividiendo, etc., es especulativa [...]. No usa principios

prácticos o modo práctico, esto es, como que mueven e inclinan afectivamente sino precisamente especulativos en cuanto que conocen la naturaleza de las virtudes y de la prudencia en la razón de lo verdadero [...]. [...] No es tampoco inconveniente ninguno que no se dé ciencia práctica, si es ciencia verdadera y propiamente: la ciencia procede resolviendo y definiendo, y la práctica moviendo y componiendo”²¹.

João de Santo Tomás, aqui, está examinando a ciência moral segundo a razão de ciência²². É como se tivesse perguntado: a ciência moral tem razão de ciência? Se sim, de que modo a tem? Assim, ele está discutindo a ciência moral segundo a classe das ciências filosóficas. E, ao afirmar que não é inconveniente que não se dê ciência prática, ele quer dizer que isso não é inconveniente na ordem natural, ao passo que, na ordem sobrenatural, a situação é outra²³. O que podemos, brevemente, e finalmente, dizer a respeito disso é que, à luz do que vimos no *Comentário* aqui estudado, João de Santo Tomás não deixa de ter alguma razão, pois, se a operação visada pela ciência moral não é ato de ciência, mas de virtude moral, então ter ato de ciência moral não é idêntico a ter ato de virtude moral²⁴, o que quer dizer que o ato de virtude moral não é causado ou praticado simultaneamente ao e pelo mero ato de ciência moral. Mas a posição de João de Santo Tomás sobre o sentido prático –ou, talvez, sobre o sentido científico– da ciência moral também exige um estudo à parte.

²¹ Cf. Juan de Santo Tomás, *Sobre la naturaleza de la lógica*. Tradução de Gabriel Ferrer e Introdução de Mauricio Beuchot. Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, pp. 66-67.

²² Entenda-se “ciência”, aqui, no sentido aristotélico-tomista, que é o sentido de João de Santo Tomás.

²³ Cf. *Ibidem*, p. 57: “Una sola ciencia no puede ser en el orden natural práctica y especulativa a la par [...]” Cf. *Ibidem*, p. 58: “Otra cosa es cómo la razón de lo práctico y especulativo se une, en Teología, y en otros hábitos sobrenaturales [...]”.

²⁴ É por isso que João de Santo Tomás também diz (Cf. *Ibidem*, p. 67): “Bien puede darse que alguien sea insigne ético y teólogo, y pecador imprudente”.

El presunto averroísmo de Dante

José Blanco J.

Univ. Santo Tomás, Santiago de Chile

Las obras de Averroes fueron conocidas en Occidente a partir de 1212, por la versión latina de Miguel Escoto, astrólogo y filósofo, que formaba parte de la corte de Federico II de Suevia. Después de Bologna y Padova, se difundieron en París en torno a 1230 (según testimonio de Roger Bacon).

Algunos estudiosos han sostenido que Guido Guinizelli, Guido Cavalcanti y el joven Dante habrían adherido a las ideas de Averroes¹. En el caso de este último, habría conocido la doctrina del Comentador a través de Alberto Magno y Siger de Brabante. Y los que siguen esta posibilidad, se apoyan en algunos versos del *Paraíso* en los que Dante ve la luz eterna de este último y afirma que enseñando en la Calle de la Paja “silogizó verdades que causaron envidia” (Pd X, 133-138).

La vida de Dante coincide precisamente con el período más turbulento de las polémicas desatadas por el tomismo, que empezaba a ser reconocido como tradición oficial de los dominicos y casi ciertamente Tomás se detuvo en Florencia durante el verano de 1272 para tomar parte en el capítulo general, que se abrió el 12 de junio. Venía de vuelta de París e iba rumbo a Nápoles.

Cuando Dante coloca en el Cielo del Sol a Tomás (que aún no es santo proclamado por la Iglesia), está junto a su antagonista Siger de Brabante. De esa manera, buscaba una reconciliación que no se produjo. A ese punto, las disputas doctrinales ya tenían más de medio siglo, puesto que en 1270 se había producido la polémica entre la Facultad de Teología y el obispo Tempier por un lado y de los filósofos de la Facultad de las Artes, guiados por Siger, por el otro.

Es muy probable que Tomás escribiera el *De Unitate intellectus contra averroistas* (1270) contra Siger y hay que recordar que las 219 proposiciones

¹ Baste mencionar a Bruno Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967²: *passim*.

condenadas incluían una serie de doctrinas absolutamente incompatibles con el Cristianismo. He aquí algunos ejemplos:

- 1) El universo emana de Dios eterna y necesariamente, según una cadena causal que ve primero las inteligencias eternas, después los cuerpos celestes y, finalmente el mundo sublunar, cuyas formas transeúntes son extraídas de la materia increada;
- 2) Dios es sólo “causa remotísima” de las formas transeúntes y, por lo tanto, no puede tener conocimiento ‘inmediato’ de ellas (lo que conlleva la negación de la Providencia);
- 3) El individuo como tal no tiene un alma racional, en cuanto es sujeto efectivo de su pensamiento y de su voluntad mediante la imaginación;
- 4) El individuo como tal no tiene libre albedrío y no es inmortal;
- 5) No hubo un primer hombre “nec erit ultimus”, sino que se da sólo una serie infinita de individuos transeúntes, unidos por un solo intelecto, separado e inmortal.

Todo este cuerpo de doctrinas tiene como elemento unificante una cierta actitud racionalista y, en particular, la convicción de la autonomía y de la autosuficiencia de la filosofía.

Precisamente, Alberto Magno y Tomás habían sostenido una neta ‘distinción’ entre teología y filosofía. Por ello, ambos fueron los blancos indirectos de Buenaventura y Tempier.

Dante, por su parte, tiende a ponerse del lado de los dos dominicos y tal vez, debido a eso, es que exalta a Siger de Brabante cuando – al volver los ojos hacia el último de la guirnalda – Tomás explica en los ya recordados versos:

“Questi onde a me ritorna il tuo riguardo,
è 'l lume d'uno spirto che 'n pensieri
gravi a morir li parve venir tardo:

essa è la luce eterna di Sigieri,
che, leggendo nel vico de li Strami,
silogizzò invidiosi veri”. (Pd X, 133-138)

[Éste, desde el cual a mí vuelve tu mirada es la luz de un espíritu que, en pensamientos graves, le parecía que tardaba en morir: ella es la luz eterna de Siger, que enseñando (*legendo*) en la Calle de la Paja, silogizó verdades que causaron envidia.]

El topónimo Vico de li Strami (francés Rue du Fouarre, actual Rue Dante) es uno de los argumentos que tienen aquéllos que sostienen que el poeta estuvo en París. En realidad, se trata de un lugar común, al punto que también lo recuerda Petrarca (“*fragosus straminum vicus*”, Sen. IX, 1). La vida de Siger terminó trágicamente, puesto que fue asesinado en 1283, en Orvieto, por un clérigo que debía servirle de secretario. Había ido a Italia para responder acerca de algunas proposiciones cuyas que habían sido condenadas por el obispo de París en 1277.

Para muchos de los comentaristas resulta extraño que aparezca junto a teólogos ortodoxos como los que han sido nombrados. En todo caso, de esas tesis son afines a Tomás por lo menos tres: la inmaterialidad de los ángeles; la materia como principio de individuación; y la relación entre intelecto y voluntas.

Muchos no comprenden por qué Dante coloca a Siger en el Paraíso y es presentado por Santo Tomás. Étienne Gilson resuelve el *busilis* diciendo que no se debe interpretar como el personaje histórico, sino como un símbolo de la filosofía en el Paraíso, así como Aristóteles lo es en el Limbo². Del mismo modo, Santo Tomás simboliza la teología especulativa y San Bernardo la teología mística. Averroes y Avicena no son cristianos y, por lo tanto, están en el Limbo. Siger es cristiano, aunque siga ideas de filósofos islámicos, y está entre los sabios del Cielo del Sol: pero no era un teólogo, sino un miembro de la Facultad de las Artes.

Pero el paso, que ha generado la sospecha de averroísmo, se encuentra en la *Monarchia* cuando distingue el fin ‘natural’ del ‘sobrenatural’ del hombre. Ambos requieren de diversos medios para ser alcanzados. En el primer caso, con la virtud intelectual propia del hombre; en el segundo, con la fruición de la visión beatífica de Dios en la mente humana, que no puede alcanzar sin la ayuda de la luz divina (*nisi lumine divino adiuta*).

Éste es el texto en cuestión:

² Étienne Gilson, *Dante e la filosofia*, Milano 1987, Jaca Book, pp.234-255.

“Nam, etsi alie sunt essentie intellectum participantes, non tamen intellectus earum est possibilis ut hominis, quia essentie tales speties quedam sunt intellectuales et non aliud, et earum esse nichil est aliud quam intelligere quod est quod sunt; quod est sine interpolatione, aliter sempiternae non essent. Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva. Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuatur; sicut necesse est multitudinem rerum generabilium ut potentia tota materie prime semper sub actu sit: aliter esset dare potentiam separatam, quod est impossibile. Et huic sententie concordat Averrois in commento super hiis que *De anima*. Potentia etiam intellectiva, de qua loquor, non solum est ad formas universales aut speties, sed etiam per quandam extensionem ad particulares: unde solet dici quod intellectus speculativus extensione fit practicus, cuius finis est agere atque facere.” (Mn I III 7-9).

[En efecto, aunque hay otras esencias que participan de la inteligencia, sin embargo, no tienen entendimiento posible como el hombre, porque tales esencias son especies intelectuales y no otra cosa, y su ser no es sino entender, que es la razón de su existir; y este entender se da sin interpolación, de otro modo no serían sempiternas [Cv II IV 11]. Está claro, por consiguiente, que la perfección suprema de la humanidad es la facultad intelectiva. Y como esta facultad no puede ser actualizada total y simultáneamente por un solo hombre, ni por ninguna de las comunidades arriba señaladas, tiene que haber necesariamente en el género humano multitud de hombres por los que se actualice realmente esta potencia; así, es necesaria también la multiplicación de cosas que pueden generarse para que toda la potencia de la materia prima esté siempre realizada; de lo contrario se daría una potencia separada, lo que es imposible. Con esta opinión está de acuerdo Averroes en el comentario que hace al tratado *De anima*. La potencia intelectual de la que hablo no sólo tiene tendencias a las formas universales o especies, sino también, por cierta extensión, a las particulares; por eso se dice que el entendimiento especulativo, por extensión, se hace entendimiento práctico, cuyo fin es actuar y hacer.]

La controversia surge desde el momento que Dante sostiene que el hombre se diferencia de los otros seres porque tiene una facultad discursiva (la razón), que le

permite adquirir siempre nuevos conocimientos inteligibles. Pero contrariamente a los ángeles, que son intelectos agentes puros, el hombre necesita de un “intelecto posible”, esto es de la facultad de adquirir progresivamente conocimientos inteligibles gracias a la luz del intelecto agente.

La perfección suprema de la Humanidad es la facultad intelectual. Sin embargo, ésta no puede ser actualizada simultáneamente por un solo hombre y, en el género humano, hay una multitud de hombres que actualizan esa potencia. También es necesario que las cosas se multipliquen para que se realice la potencia de la materia prima. Si no fuese así, se daría una potencia separada, lo que es imposible.

Para afirmar esto se sirve del comentario de Averroes al *De anima*. La potencia intelectual a la que se refiere no tiende sólo a las formas universales, sino que se hace entendimiento práctico, cuyo fin es actuar y hacer.

¿Qué es lo que dice Averroes?

En síntesis, se puede resumir en seis puntos:

- 1) Hay un intelecto único para toda la Humanidad: el intelecto posible.
- 2) Este intelecto es pura potencia que se traduce en acto a través de la adquisición de los inteligibles, las formas universales de las cosas.
- 3) Por este motivo, el niño cuando nace no tiene un intelecto propio.
- 4) Las formas universales de las cosas conocidas (los inteligibles o *species intelligibiles*) ceden su substancia al intelecto único de modo que forman el intelecto personal.
- 5) Para la perfección es necesario conocer todos los inteligibles.
- 6) El Intelecto Agente, la más baja de las inteligencias celestes, se une con el intelecto personal e inicia la ascensión a los cielos hasta llegar a Dios, la Inteligencia Prima.

Visto en estos términos, se comprende que el dominico Guido Vernani acusara al poeta de averroísmo³, iniciando una polémica que llega hasta nuestros días.

³ Guido Vernani, *De reprobatione Monarchiae composita a Dante*, edición crítica de Thomas Kaeppli, W. Regenber, Roma 1938?, 39 pp. Fue escrito entre 1327 y 1334, o sea inmediatamente después de la condena de la *Monarchia* por parte del cardenal Bertrando del Poggetto, y publicado por primera vez en 1741. Edición bilingüe latín-italiano: *Contro Dante*

Sin embargo, Dante no afirma la unidad “numérica” del intelecto posible, sino que niega simplemente que los individuos puedan actualizar la entera capacidad del intelecto. Sostiene que existe un fin universal de toda la sociedad humana (“est finis universalis civilitatis humani generis”, Mn I ii 8) y para establecerlo hay que considerar el fin de todo el género humano, por un lado, y del hombre como individuo, por el otro. Con ello, sigue el principio aristotélico de que Dios y la naturaleza nunca hacen nada en vano.

Dicho fin es, en realidad, una operación (“Est ergo aliqua propria operatio humane universitatis”, Mn I iii 4). Para entenderla, se debe considerar que la capacidad de entender por medio del intelecto posible es propia del hombre y ésta lo distingue de los animales y de los ángeles. Como no puede actualizarse en su conjunto por medio de un solo hombre, dicha potencia es necesario que “haya una multitud en el género humano por medio de la cual dicha potencia se actúe”.

La cita averroísta se refiere al “principio de unidad”, que es la primera de las “intemptates veritates” [verdades sin desarrollar] con la que Dante espera superar las disputas jurídicas de los que sostienen la contraposición entre el Imperio y la Iglesia. Su imagen del “genus humanum” es la de la túnica inconsútil de Cristo, desgarrada por la codicia: “Qualiter autem se habuerit orbis ex quo tunica ista inconsutilis cupiditatis ungue scissuram primitus passa est, et legere possumus et utinam non videre” (Mn I xvi 3).

A pesar de que la sola lectura del texto dantesco aleja de la sospecha averroísta, creo que el tema fue resuelto definitivamente por Étienne Gilson que señala que Averroes trata de actualizar el intelecto posible en un ser, mientras que Dante trata de hacerlo en una sociedad, en la sociedad universal de todos los intelectos posibles individuales que constituye el género humano⁴.

Además, Dante desmiente implícitamente a Averroes (*uno más sabio que tú*) en Pg XXV, 62-66, cuando – por boca del poeta latino Estacio – expone el tema de la generación humana y el alma:

(*Contra Dantem*), Bemporad & figlio, Firenze-Roma-Milano, 1906; consultable en <http://archive.org/details/controddantecont00jarrgoog>.

⁴ Étienne Gilson, ob. cit., pp. 156-159.

“Sangue perfetto, che mai non si beve
da l'asetate vene e si rimane
quasi alimento che di mensa liève,

prende nel core a tutte membra umane
virtute informativa, come quello
ch'a farsi quelle per le vene vâne.

Ancor digesto, scende ov'è più bello
tacer che dire; e quindi poscia geme
sovr'altrui sangue in natural vasello.

Ivi s'accoglie l'uno e l'altro insieme;
l'un disposto a patire, e l'altro a fare
per lo perfetto loco ond'e' si preme;

e, giunto lui, comincia ad operare
coagulando prima, e poi avviva
ciò che per sua materia fé costare.

Anima fatta la virtute attiva
qual d'una pianta - in tanto differente,
che questa è in via e quella è già a riva -,

tanto òvra poi che già si move e sente,
come sfóngo marino; e indi imprende
ad organar le posse ond'è semente.

Or si spiega, figliuolo, or si distende
la virtù ch'è dal cor del generante,
dove natura a tutte membra intende.

Ma come d'animal divegna fante,
non vedi tu ancor: quest'è tal punto,
che più savio di te fé già errante,

sì che per sua dottrina fé disgiunto
da l'anima il possibile intelletto,

perché da lui non vide organo assunto.
Apri a la verità che viene il petto;
e sappi che, sì tosto come al feto
l'articular del cerebro è perfetto,

lo Motor Primo a lui si volge lieto
sovra tanta arte di natura, e spira
spirito novo, di virtù repleto,

che ciò che trova attivo quivi, tira
in sua sustanzia, e fassi un'alma sola,
che vive e sente e sé in sé rigira.” (Pg XXV, 37-75)

[Sangre perfecta, que nunca es bebida por las venas sedientas, y permanece como alimento que se quita de la mesa, toma en el corazón virtud informativa a todos los miembros humanos, como la que va por las venas a hacer aquéllos. Digerido nuevamente, desciende donde es más bello callar que decir; y de allí después destila sobre la otra sangre en natural vasija. Allí se acoge la una y la otra juntas, la una dispuesta a padecer, e la otra a hacer, por el perfecto lugar de donde se exprime; y, llegada ella, comienza a operar coagulando primero; y después aviva lo que por su materia hizo consistencia. La virtud activa es alma hecha como de una planta, en tanto diferente, que está en vía y aquella ya está en la ribera, después tanto obra, que ya se mueve y siente, como esponja marina; y luego emprende a dar órganos a las potencias de las que es simiente. Ahora se despliega, hijo, ahora se extiende la virtud que deriva del corazón del generante, donde naturaleza a todos los miembros entiende. Pero cómo de animal devenga un ser racional, no ves tú todavía: éste es tal punto que ya hizo errar a uno más sabio que tú, de modo que por su doctrina hizo separado el intelecto posible del alma, porque no lo vio asumir órgano especial alguno. Abre el pecho a la verdad que viene; y sabe que, tan pronto como al feto es perfecto el articular del cerebro, el Primer Motor a él se vuelve alegre sobre tanto arte de la naturaleza, y le exhala espíritu nuevo, de virtud repleto, que lo que aquí encuentra activo, tira en su substancia, y se hace un alma sola, que vive y siente y se repliega en sí mismo].

En efecto, el intelecto posible no puede estar separado del alma por el hecho de que no tenga un órgano propio. Además, no es una substancia separada y única para todos los hombres. Dicha doctrina negaba la inmortalidad del alma individual, ya que el intelecto posible es la facultad racional en su esencia, capaz de acoger y

elaborar formas universales. En cambio, el intelecto agente abstrae los conceptos de las formas particulares y, según San Alberto Magno y Santo Tomás, el intelecto posible se identifica con el alma racional infusa directamente por Dios en cada individuo singularmente.

Definitivamente, resulta más importante que Dante se encuentre de acuerdo con Santo Tomás y Santo Alberto Magno contra Averroes, que no se encuentre (tal vez) de acuerdo con San Alberto Magno contra Santo Tomás.

El *Doctor Angelicus* acepta la doctrina aristotélica del alma como forma de un cuerpo orgánico y como unidad de tres almas distintas (vegetativa, sensitiva, intelectiva). Además, está de acuerdo con la doctrina del intelecto pasivo y del intelecto activo, pero aporta algunas modificaciones que salvan el principio de la inmortalidad del alma.

El intelecto pasivo, que produce el concepto (la especie inteligible expresa), es intelecto en cuanto puede entender lo universal que está contenido en lo particular sensible. Pero, en cuanto es simple posibilidad de entender, no puede pasar al acto sino bajo el estímulo de un objeto inteligible en acto.

En cambio, el intelecto activo, que produce la especie inteligible impresa, es intelecto en cuanto vuelve inteligible (por abstracción) lo universal que está contenido en lo particular sensible. Una vez que lo vuelve inteligible, lo presenta al intelecto pasivo que, bajo dicho estímulo, pasa a la acción produciendo la especie inteligible expresa. Esto – según la imagen aristotélica – es como la luz que permite ver los colores que en la obscuridad existen sólo en potencia y que pasan así de la potencia al acto.

Esta unidad del intelecto activo y el intelecto pasivo con el alma humana garantiza la inmortalidad no sólo al intelecto activo y pasivo, sino a toda el alma humana individual. El alma sobrevive separada del cuerpo, pero Santo Tomás señala que crea una corporeidad ideal hasta el día del Juicio Universal, cuando se unirá definitivamente a su cuerpo.⁵

⁵ Sobre toda esta doctrina y el análisis de Pg XXV, 37-78, se puede examinar José Blanco J., “La solidez de las sombras”, en *“Nunquam Florentiam Introibo” y otros ensayos sobre Dante*, Santiago de Chile, Ediciones Video Carta, pp. 61-75.

Como ya dije, el presunto averroísmo de Dante se ha apoyado también – absurdamente, según mi opinión– en que el poeta habría viajado a París y conocido personalmente a Siger de Brabante.

Dicha tradición nace del testimonio de dos de sus primeros biógrafos.

Giovanni Villani escribe: “colla detta parte bianca fu cacciato e sbandito da Firenze, e andassone allo Studio di Bologna, e poi a Parigi, e in più parti del mondo” [con la dicha parte blanca fue expulsado y desterrado de Firenze, y se fue al Estudio de Bologna, e después a París, y en varias partes del mundo].⁶

Más preciso es Giovanni Boccaccio:

“Egli li primi inizi, sì come di sopra è dichiarato, prese nella propria patria, e di quella, sì come a luogo più fertile di tal cibo, n’andò a Bologna; e già vicino alla sua vecchiezza non gli parve grave l’andare a Parigi, dove non dopo molta dimora con tanta gloria di sé disputando più volte mostrò l’altezza del suo ingegno, che ancora narrandosi se ne meravigliavano gli uditori” [Él los primeros inicios, así como está declarado más arriba, tomó en su propia patria, y de aquélla, así como a lugar fértil de aquel alimento, se fue a Bologna; y ya cercano a su vejez no le pareció oneroso ir a París, donde no después de mucha morada con tanta gloria disputando de sí muchas veces mostró la altura de su ingenio, que todavía narrándose se maravillan de ellos los auditores].⁷

Es decir, empezó a estudiar en Firenze y luego pasó a Bologna, lo que es verosímil, pero no está claro si siguió estudios regulares. Luego pasó a París y no fue gravoso, a pesar, de estar cercano a su vejez. No tenía aún 40 años, pero tal vez Boccaccio lo dice porque había superado *la mitad del camino de nuestra vida*. Dicho viaje lo habría efectuado antes de su labor política y del exilio.

⁶ Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, cit. , IX 135.

⁷ Giovanni Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante*, edición crítica de Pier Giorgio Ricci, en *Tutte le opere*, vol. III, Milano, Mondadori, 1974, 1ª redacción, par.25. Es decir, empezó a estudiar en Firenze y luego pasó a Bologna, lo que es verosímil, pero no está claro si siguió estudios regulares. Luego pasó a París y no fue gravoso, a pesar, de estar cercano a su vejez (había superado *la mitad del camino de nuestra vida*; If I, 1; Cv IV xxiii 9).

En la 2ª redacción de *Trattatello* agrega nuevos datos:

“Egli, sì come a luogo più fertile del cibo che ‘l suo alto intelletto desiderava, a Bologna andatone, non picciol tempo vi spese; e già vicino alla sua vecchiezza non gli parve grave l’andarne a Parigi, dove, non dopo molta dimora, con tanta gloria di sé disputando, più volte mostrò l’altezza del suo ingegno, che ancora narrandosi se ne meravigliavano gli uditori. Di tanti e sì fatti studii non ingiustamente il nostro Dante meritò altissimi titoli: perciò che alcuni assai chiari uomini in scienza lo chiamavano sempre «maestro», altri l’appellavan «filosofo», e di tali furono che «teologo» il nominavano, e quasi generalmente ogn’uomo il diceva «poeta», sì come ancora è appellato da tutti”. [Él, así como lugar más fértil del alimento que su alto intelecto deseaba, yéndose a Bologna, no poco tiempo allí dispendió; y ya cercano a su vejez no le pareció oneroso irse a París, donde, no después de mucha morada, con tanta gloria disputando de sí muchas veces, mostró la altura de su ingenio, que todavía narrándose se maravillan de ellos los auditores. De tantos y tales estudios no injustamente Dante mereció altísimos títulos: por ello es que muchos hombres ilustres en ciencia lo llamaban siempre «maestro», otros lo apelaban «filósofo», y de tales fueron que «teólogo» lo nombraban, y casi generalmente todo hombre le decía «poeta», así como ahora es apelado por todos”]⁸.

Es obvio que aumenta el tono panegirístico y colocaría a Dante a un nivel de excelencia en París, lo que no está documentado y – dado el prestigio de la Sorbona – debería estarlo. Pero existe otra referencia, según la cual fue a París porque ya le era imposible volver a la patria:

“Ma poi che egli vide da ogni parte chiudersi la via della tornata, e di dì in dì più divenire vana la sua speranza, non solamente Toscana, ma tutta Italia abbandonata, passati i monti che quella dividono dalla provincia di Gallia, come poté, se n’andò a Parigi; e quivi tutto si diede allo studio e della filosofia e della teologia, ritornando ancora in sé dell’altre scienze ciò che forse per gli altri impedimenti avuti se ne era partito” [Pero después que él vio por todas partes cerrarse la vía del regreso, y de día en día más llegaba a ser vana su esperanza, no solamente Toscana, sino abandonada toda Italia,

⁸ *Ivi*, 2ª redacción, par.20.

pasados los montes que a aquélla dividen de la provincia de Galia, como pudo, se fue a París; y allí se dio del todo al estudio y de la filosofía y de la teología, retornando aun en sí de las otras ciencias lo que tal vez, por otros impedimentos tenidos, se había partido de ellos].⁹

¿Se trata de otro viaje o es el mismo que fue incluido en la primera mención? En este caso, habría regresado al saber de la llegada de Arrigo de Luxemburgo. En la 2ª Redacción también hay nuevos detalles, aclarando aun más la situación, sobre todo con respecto a su escasez de recursos económicos:

“Ma, essendo già dopo la sua partita di Firenze più anni passati, né apparendo alcuna via da potere in quella tornare, ingannato trovandosi del suo avviso, e quasi del mai dovervi tornar disperandosi, si dispose del tutto d’abandonare Italia; e, passati gli Alpi, como poté se n’andò a Parigi, acciò che quivi a suo potere studiando, alla filosofia il tempo, che nell’altre sollecitudini vane tolto l’avea restituisse. Udì adunque quivi e filosofia e teologia alcun tempo, non senza grande disagio delle cose opportune alla vita.” [Pero, siendo ya pasados varios años desde su partida de Firenze, ni apareciendo vía alguna para poder volver a ella, encontrándose engañado según su parecer, y desesperándose por su casi nunca regresar, se dispuso a abandonar Italia del todo; y, pasados los Alpes, como pudo se fue a París, de modo que allí estudiando con sus medios, a la filosofía restituyó el tiempo que otras vanas solicitudes le había quitado. Por lo tanto, oyó allí y filosofía y teología algún tiempo, no sin gran incomodidad de las cosas oportunas a la vida]¹⁰.

En las *Esposizioni sopra la ‘Commedia’*, escritas varias años más tarde, el discurso es aun más ambiguo:

“Dopo la qual partita, avendo alquanti anni circuita Italia, credendosi trovar modo a ritornare nella patria, e di ciò avendo la speranza perduta, se n’andò a Parigi, e quivi ad udire filosofia naturale e teologia si diede; nelle quali in poco tempo s’avanzò tanto, che fatti e una e altra volta certi atti scolastici, sí come sermonare, leggere e disputare, meritò grandissime laude da’ valenti uomini. Poi in Italia tornatosi, e in Ravenna ridottosi, avendo già il cinquantesimoesto anno della sua età compiuto, come cattolico cristiano

⁹ *Ivi*, 1ª redazione, par. 75.

¹⁰ *Ivi*, 2ª redazione, par. 56.

fece fine alla sua vita e alle sue fatiche, dove onorevolmente fu appo la chiesa de' frati minori seppellito, senza aver preso alcun titolo o onore di maestro, sí come colui che attendeva di prendere la laurea nella sua città, com'esso medesimo testimonia nel principio del canto venticinquesimo del Paradiso.” [Después de la cual partida, habiendo por varios años dado vuelta Italia, creyéndose encontrar modo para retornar a la patria, y habiendo perdido la esperanza de ello, se fue a París, y allí se dio a oír filosofía natural y teología; en las cuales en poco tiempo avanzó tanto, que hechos una y otra vez diversos actos escolásticos, así como sermonear, leer y disputar, mereció grandísimas alabanzas de válidos hombres. Después, regresado a Italia, y retirándose a Rabean, habiendo ya cumplido el quincuagésimo sexto año de su edad, como cristiano católico puso fin a su vida y sus esfuerzos, donde honorablemente fue sepultado en la iglesia de los frailes menores, sin haber tomado título alguno u honor de maestría, así como aquél que esperaba tomar el laurel en su ciudad, como él mismo testimonia en el principio del canto vigésimo quinto del Paraíso].¹¹

Boccaccio se refiere al tema también en las *Genealogie deorum gentilium*: “Et, ut adhuc Iulia fatetur Paririus, in eadem sepiissime adversus quoscunque circa quamcunque facultatem volentesresponsionibus aut positionibus suis obicere, disputans intravit gymnasium” [Y como declara hasta ahora la Julia París, entró en ella en el Estudio a disputar contra cuantos querían objetar en cualquier disciplina objetar a sus respuestas y a sus tesis].¹²

Por su parte, Dante no habla nunca de un viaje a París. Sólo en el *Convivio* señala, hablando de su condición de exiliado: “per le parti quasi tutte alle quali questa lingua si stende, peregrino, quasi mendicando, sono andato, mostrando contra mia voglia la piaga della fortuna” [por las partes casi todas a las cuales esta lengua se extiende, peregrino, casi mendigando, he ido, mostrando contra mi deseo la plaga de la fortuna]¹³. Habla sólo del ámbito del vulgar toscano y éste, evidentemente, no llegaba hasta París.

¹¹ Giovanni Boccaccio, *Esposizioni sopra la 'Commedia'*, edición crítica de Giorgio Padoan, en *Tutte le opere*, vol. VI, Milano, Mondadori, 1965, Accesus 34: 8.

¹² Giovanni Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, edición crítica de Vittorio Zaccaria, en *Tutte le opere*, vols. VII-VIII, Milano, Mondadori, 1998, tomo II, XV 6 : 1530.

¹³ Cv I III 4.

Lectio Dantis: continuidad y ruptura en la distinción de las alegorías

Pedro Edmundo Gómez, osb

Abadía “Cristo Rey”, El Siambón, Tucumán,
Asociación Civil de Investigaciones Filosóficas, Córdoba

La expresión *Lectio Dantis* conlleva un doble genitivo: objetivo y subjetivo. ¿Cómo leer a Dante? ¿Cómo leía Dante? Las dos cuestiones se implican mutuamente y para poder responderlas consideraremos la(s) doctrina(s) del poeta florentino sobre los sentidos de la Sagrada Escritura y la escritura profana, en *El convite II* y la *Carta XIII*.

I. *Convivio II*: continuidad en la distinción de las alegorías

“La teoría de los cuatro sentidos es,
además de una técnica de interpretación,
una visión armónica y luminosa que organiza todo el saber
sacro centrado en la Escritura: teología, moral, espiritualidad
y acuerda dicho saber con la vida”
Luis Alonso Schökel¹.

El convite o *Convivio*, que es la expresión madura de su prosa en italiano, fue concebido durante el destierro (1304-1308), como un tratado de divulgación de la ciencia para orientación de los extraviados, los florentinos. “Es una obra llena de ideas filosóficas e incluso teológicas, escritas por un autor que no es, técnicamente hablando, ni un filósofo ni un teólogo”², sino un poeta, que muestra argumentativamente su doctrina y refuta las acusaciones que lo condenaron al exilio. Iba a constar de quince libros, pero llegó a escribir sólo los cuatro primeros. En ella invita a los amigos del saber a un banquete de ciencia en el que el alimento principal son

¹ Luis Alonso Schökel, *Comentarios a la Constitución Dei Verbum*, Madrid, BAC, 1969, p. 543.

² Étienne Gilson, *Dante y la filosofía*, Pamplona, EUNSA, 2004, p. 86.

catorce platos (canciones alegóricas) ayudados por el pan del comentario doctrinal en prosa.

En el segundo tratado comenta “*Voi che intendendo il terzo ciel movete*” (“*Ustedes que entendiendo mueven el tercer cielo*”) dando cuenta de la transmutación de su amor por la difunta Beatriz en el amor por la filosofía. En su *lectio vitae*, alegóricamente la “*donna gentile*” se convierte de la mujer amada que era, en la reina de las ciencias³.

Dante enseña cómo se debe comer en este banquete, es decir, leer su obra:

“...para que mi alimento resulte más provechoso, antes de que traigan el primer plato quiero enseñar cómo se debe comer. Digo que [...] esta exposición ha de ser literal y alegórica. Para entender de esto es necesario saber que los escritos se pueden entender y se deben exponer principalmente en cuatro sentidos”⁴.

El texto declara que todas las escrituras, y no sólo las Sagradas⁵, tal vez en un intento de evitar una lectura meramente estética de su obra, pueden *comprenderse* y deben *explicarse* según la doctrina de los cuatro sentidos⁶. Luego pasa a exponer y ejemplificar prolijamente lo que entiende por cada uno:

“Llámesse al primero *literal*, [y es éste aquel que no avanza más allá de la letra de las palabras convencionales, como sucede con la fábula de los poetas. El segundo se llama *alegórico*], y éste es el que se esconde bajo el manto de

³ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Gloria, una estética teológica 3. Estilos laicales*, Madrid, Encuentro, 1995, p. 54.

⁴ Dante Alighieri, *El convite*, II, 1, en *Obras completas de Dante Alighieri*, trad. José Luis Gutiérrez García sobre la interpretación literal de Giovanni M. Bertini, Madrid, BAC, 1994, p. 588.

⁵ “Dante extiende –también– a los personajes de la historia profana un procedimiento que se usaba para los personajes de la historia sagrada, véase, por ejemplo, la relectura en clave providencialista de la historia romana en el *Convivio* IV, 5” (Umberto Eco, *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona, Lumen, 1997, p. 75).

⁶ Cf. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Écriture*, Seconde Partie II, 4, Paris, Cerf, Desclée de Brouwer, 1993: 319- 325; Pedro Edmundo Gómez, “*Secretum finis Africae*: Los cuatro sentidos de la Sagrada Escritura”, en *Myriam Corti, Contemporaneidad y Metafísica, Homenaje – Recordación*, Córdoba, InCaSup-El Copista, 2007: 135-165.

esas fábulas, y consiste en una verdad oculta bajo un bello engaño [...]. En el penúltimo tratado se mostrará por qué los sabios inventaron este ocultamiento. En realidad, los teólogos utilizan este sentido en modo distinto al de los poetas, pero como mi intención es aquí el estilo poético, entiendo el sentido alegórico según el uso normal de los poetas. El tercer sentido se llama *moral*, y este es el que los lectores deben atentamente descubrir en los escritos, para utilidad suya y de sus discípulos [...] El cuarto sentido se llama *anagógico*, es decir, sentido superior, y se tiene cuando se expone espiritualmente un escrito, el cual, aunque [sea verdadero] también en el sentido literal, por las cosas significadas significa realidades sublimes de la gloria eterna, como puede verse en aquel canto del profeta que dice que con la salida de Egipto del pueblo de Israel hízose Judea santa y libre [Cf. Ps 114-115, 1-3]. Pues, aunque sea verdadero cuanto la letra manifiesta, no es menos verdadero lo que espiritualmente se entiende, esto es, que al salir el alma del pecado se hace santa y libre en su propia potestad”⁷.

Al ilustrar lo que entiende por el sentido literal señala que es “aquel que no avanza más allá de la letra de las palabras convencionales, como sucede con la fábula de los poetas”, y completa la idea al exponer lo referido al alegórico: “que se esconde bajo el manto de esas fábulas, y consiste en una verdad oculta bajo un bello engaño”. Promete, aunque lamentablemente no lo cumplió, que “en el penúltimo tratado se mostrará por qué los sabios inventaron este ocultamiento”.

El poeta florentino dice: “En realidad, los teólogos utilizan este sentido (alegórico) en modo distinto al de los poetas...”. En esta distinción de Dante, cuya “intención es aquí el estilo poético” y que entiende “el sentido alegórico según el uso normal de los poetas”, podemos apreciar **continuidad** con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, porque una es la *allegoria in factis* de los teólogos, es decir de la Escritura Sagrada, y otra es la *allegoria in verbis* de los poetas, escritura profana. Luego expone también, al modo tradicional, la relación entre el sentido literal y los demás⁸.

Umberto Eco hablando del alegorismo escriturario precisaba:

⁷ *El convite*, II, 1, p. 588-589.

⁸ Cf. *El convite*, II, 1, p. 589.

“...es una alegoría que no concierne al modo en el que el lenguaje representa los hechos, sino que concierne a los hechos mismos. Se aborda aquí la diferencia entre *allegoria in verbis* y *allegoria in factis*. No es la palabra de Moisés o del Salmista, como palabra, la que hay que leer como dotada de sobresentido [...] son los acontecimientos mismos del Antiguo Testamento los que han sido predispuestos por Dios, como si la historia fuera un libro escrito por su mano, para actuar como figuras de la nueva ley”⁹.

Siendo esto así ninguna escritura humana, incluida la poesía¹⁰, puede tener sentidos espirituales derivados¹¹, sino sólo sentido literal, porque solamente Dios puede disponer las cosas para que unas se ordenen a otras¹². “Tomás hace una importante afirmación que podemos resumir así: la *allegoria in factis* vale sólo para la historia sagrada, pero no para la historia profana”¹³. Porque los hechos narrados en aquella son signos de un sobresignificado que el autor inspirado posiblemente no pretendía comunicar o no sabía que estaba comunicando¹⁴.

En la escritura profana, según la doctrina tomista, cuando nos encontramos con una figura retórica, una metáfora, se trata siempre de una *allegoria in verbis* con *sensus parabolicus*, que forma parte del *sensus literalis*, porque el sobresentido es lo que el autor quiere decir y el lector determina perfectamente según las reglas retóricas. No hay que buscar un sentido secreto que escape a su intención, lo que no significa que el sentido literal no pueda ser múltiple, cuando el significado no sea la figura, sino lo figurado¹⁵.

La poesía tendría “una verdad oculta”, que “se esconde bajo el manto de esas fábulas”, en un más allá de lo que dice la palabra, según el principio medieval: “*aliud dicitur, aliud demonstratur*”. La palabra poética es un “bello engaño”, es un decir otra cosa que se oculta en lo dicho, pero esto es lo que el poeta quiere expresar y comunicar al lector (*sensus literalis*), según un modo parabólico (*sensus*

⁹ Umberto Eco, *Arte y belleza...*, p. 80-81.

¹⁰ Cf. Tomás de Aquino, *STh.* I, 1, 9.

¹¹ Cf. Tomás de Aquino, *Quodl.* VII, 6, 16.

¹² Cf. *Quodl.* VII, 6, 15.

¹³ Umberto Eco, *Arte y belleza...*, p. 96.

¹⁴ Cf. *Quodl.* VII, 6, 16,

¹⁵ Cf. *STh.* I, 1, 10, ad 3.

parabolicus). Esto es verdad hasta tal punto que Dante para mostrarlo ejemplarmente escribe un comentario en prosa a sus canciones para que el sentido literal sea comprendido perfectamente.

Los poetas medievales formados en el alegorismo bíblico y conformados por el simbolismo litúrgico, “tenderán a hablar como las Escrituras”¹⁶, por eso no es casual que utilicen la misma distinción de sentidos para la lectura de sus propias obras. Pero con notables diferencias, que ya aparecen en el primer sentido, el literal, en el que se basa el alegórico, pues para el lector medieval de la *Sacra Pagina* no existe duda alguna sobre la *realidad*, es decir, la *verdad*, de los sucesos allí relatados y creídos por la fe, que revelan otra cosa según la disposición divina, porque no sólo creían y sabían que era verdadero el suceso sino también lo por el significado, “pues –como dice el mismo Dante–, aunque sea verdadero cuanto la letra manifiesta, no es menos verdadero lo que espiritualmente se entiende”¹⁷; mientras que para el poeta, lo literal mismo es un ocultamiento, un engaño, aunque bello.

En la *Commedia* repite esta idea en el canto IX del *Infierno*: “*O voi ch'avete gli intelletti sani / guardate la dottrina che s' asconde / sotto il velame degli versi strani*”¹⁸ (“¡Oh vosotros, los que teneis sano entendimiento! ¡Reparad en la doctrina que se oculta bajo el velo de los versos oscuros!”). Y en el canto VIII del *Purgatorio*: “*Aguza qui, lettor, ben li occhi al vero / ché 'l velo è ora ben tanto sottile, / certo che 'l traspasar dentro è leggiero*”¹⁹ (“Aguza aquí, lector, la vista para descubrir la verdad, que el velo es ahora tan sutil que de cierto, el traspasarlo te será fácil”). En ambos pasajes se hace referencia al “velo”, en alusión a algo oculto que exige un esfuerzo del intelecto para ser comprendido.

En la Escritura Sagrada la alegoría existe para revelar, en la escritura profana para velar. Ambos utilizan el sentido alegórico, que es lo que el texto dice también, pero que se oculta detrás de las palabras y debe ser descubierto por los lectores, pero “para no producir equívocos, Dante distingue, con espíritu bastante tomista, entre alegoría de los poetas y alegoría de los teólogos”²⁰.

¹⁶ Umberto Eco, *Arte y belleza...*, p. 88.

¹⁷ *El convite*, II, 1, p. 589.

¹⁸ *Infer.* IX, 61-63.

¹⁹ *Purg.* VIII, 19-21.

²⁰ Umberto Eco, *Arte y belleza...*, p. 156.

II. *Epistola XIII*: discontinuidad en la desaparición de la distinción

“En una epístola famosa...
Dante Alighieri advierte que su *Divina Comedia*,
como la Sagrada Escritura,
puede leerse de cuatro modos distintos
y que el literal no es más que uno de ellos...”
Jorge Luis Borges²¹

Hacia 1318 Dante escribe en latín una *Carta al Can Grande della Scala de Verona* en la que formula comentarios y explicaciones de inapreciable interés sobre la *Commedia*²² y que explican cómo se la ha leído durante siglos. En ella afirma que el significado de su obra es polisémico, dice: “...hay que advertir que el sentido de esta obra no es único, sino plural, es decir, tiene muchos sentidos”²³. Las imágenes y las metáforas (*sensus literalis*) juegan en ella un papel importante en el ocultamiento de verdades que el lector deberá desentrañar (*sensus allegoricus*) y aprovecharlas como enseñanza para su vida (*sensus tropologicus*), siendo así un espejo en donde cada alma se refleja en un viaje simbólico, pero al mismo tiempo real (*sensus anagogicus*).

Dante escribe a Francesco, su mecenas durante el exilio:

“...el primer significado arranca del texto literal, el segundo deriva de lo significado por el texto. El primero se llama sentido literal; el segundo sentido alegórico, moral o anagógico. Para que resulte más claro este procedimiento, consideremos los versículos siguientes: *Al salir Israel de Egipto, la casa de Jacob, de un pueblo bárbaro, se convirtió Judea en su santificación e Israel en su poder* (Cf. *Ps* 114-115, 1). Si nos atenemos solamente a la letra, se alude aquí a la salida de Egipto de los hijos de Israel en tiempos de Moisés; si atendemos a la alegoría, se significa nuestra redención realizada por Cristo, si miramos el sentido moral, se alude a la conversión del alma desde el estado luctuoso del pecado hasta el estado de la gracia; si buscamos el sentido anagógico, se quiere significar la salida del

²¹ Jorge Luis Borges, *Prólogos con un prólogo de prólogos* a “Emmanuel Swedenborg” (1975), p. 12.

²² Cf. Mario Amadeo, *Dante siempre*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1981, p. 36s.

²³ *Carta XIII* [X], 7. Al Can Grande de la Scala de Verona, p. 815.

alma santa de la esclavitud de nuestra corrupción hacia la libertad de la eterna gloria. Y, aunque estos sentidos místicos reciben denominaciones diversas, en general, todos pueden llamarse alegóricos por ser distintos del literal o histórico. Pues el nombre de *alegoría*, procede del adjetivo griego *alleon*, que en latín significa extraño o distinto”²⁴.

El sentido literal de la salida de los hebreos de Egipto, remite al alegórico de la Redención obrada por Cristo, al tropológico del paso del alma de la infelicidad del pecado a la felicidad de la gracia y al anagógico del alma santificada que sale de la esclavitud del pecado para entrar a la gloria eterna. El ejemplo que en el *Convite II* había sido usado sólo para el sentido anagógico ahora se utiliza para los cuatro, dándonos un ejemplo de cómo Dante leía la Escritura (*lectio Dantis*, genitivo subjetivo).

Son conocidas las conexas controversias sobre la autoría dantesca de la *Epistola XIII* y su ortodoxia tomista. Independientemente de ellas, lo que nos importa es que, si se la lee con detenimiento, descubrimos que no dice exactamente lo mismo que *El convite II*²⁵. La distinción entre alegoría de los teólogos y alegoría de los poetas ha desaparecido, no solamente porque no es dicha explícitamente, sino también por lo que dice en virtud del ejemplo bíblico expuesto.

Algunos, por ejemplo Pépin²⁶, intentan resolver la dificultad diciendo que no cita el “*hecho*” del Éxodo, sino el “*dicho*” del Salmista que habla del *Éxodo*, transformando la épica en lírica. Es decir aparentemente se mantendría la distinción, porque se trataría de un sentido parabólico, propuesto por el autor y que podría reducirse al sentido literal. Pero el texto latino expresa claramente: “*alius est qui habetur per significata per literam*”, es decir, quiere hablar de lo que es significado por la letra, y por lo tanto, de la *allegoria in factis*. Como dice Eco: “Si hubiera querido hablar del sentido en el que pensaba el autor, no hubiera usado el neutro

²⁴ Ibidem.

²⁵ Cf. Bruno Nardi, “Osservazioni sul medievale *accessus ad auctores* in rapporto all’*Epistola a Cangrande*”, en *Studi e problemi di critica testuale. Convegno di studi di filologia italiana*, Bologna, 1961.

²⁶ Cf. Jean Pépin, *Dante et la tradition de l’allegorie*, Montréal, Inst. d’études médiévales - Conférence Albert-le-Grand, 1970, p. 81.

significata, sino una expresión como *sententiam*, que en el léxico medieval quiere decir, precisamente, sentido del enunciado (pensar en él o no el autor)”²⁷.

La distinción entre las alegorías afecta a la teoría del simbolismo²⁸, realismo figural²⁹, central en el pensar medieval y que se desvanece en su ocaso. Michel de Certeau recuerda que:

“ella supone que debe haber una analogía real entre los procedimientos (lógico o retóricos) que organizan el sentido y la sucesión de los hechos (en una ‘historia de la salvación’ y/o en un cosmos de la revelación). La unión de lo retórico y lo ‘óntico’ desempeña ahí una función estratégica”³⁰.

Ejemplo de esta transferencia de lo retórico a lo teológico pasando por lo óntico es que:

“...la reflexión teológica distingue entre la ‘allegoria verbi’ (o ‘allegoria rhetorica’, ‘allegoria grammaticalis’, etc.) y la ‘allegoria facti’ (o ‘allegoria theologica’, ‘allegoria spiritualis’, etc.), como ya san Agustín diferenciaba entre la ‘allegoria sermonis’ y la ‘allegoria historiae’. Esta última transporta al dominio de lo real una figura de la lengua; supone entre los acontecimientos o los hechos un tipo de relación análogo a aquel que la retórica produce en el campo lingüístico con el nombre de alegoría”³¹.

La *Commedia* es ahora a la vez una obra poética y una *allegoria in factis*³², al modo de la “retórica de Dios”³³, porque justamente “tal es la función del poeta, figurar aunque sea a través de la mentira poética hechos que funcionen como signos,

²⁷ Umberto Eco, *Arte y belleza...*, p.156-157.

²⁸ Cf. Umberto Eco, “Sobre el símbolo”, en *Sobre literatura*, Buenos Aires, Sudamericana, 2012: 155-158; Pedro Edmundo Gómez, “Sobre el simbolismo (del unicornio) medieval”, *Res-Vista* V, 5, 2005: 89-103.

²⁹ Cf. Erich Auerbach, *Mimesis, La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 184ss.

³⁰ Michel de Certeau, *La fábula mística: Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, p. 109.

³¹ Idem., p. 111,

³² Cf. *De vulgari* 1, 2, 7; *Purg.* XXII, 67-69 y *Epístola* VII.

³³ Michel de Certeau, *La fábula mística...*, p. 111.

a imitación de los bíblicos”³⁴, por eso “aunque a Cangrande se la presente como comedia, le deja entender [...] que él la consideraba como una buena y válida continuación del libro divino”³⁵, en este sentido es una “*Divina Comedia*”, como se la denominó posteriormente. Tanto es así que define en la *Epístola* su poema como inspirado en una forma o *modus tractandi* que es *poeticus, fictivus, descriptivus, digressivus, transumptivus*, y añade también que es *cum hoc deffinitivus, divisivus, probativus, improbabilibus et exemplorum positivus*, diez características de las cuales cinco son propias del discurso poético y las otro cinco del discurso filosófico-teológico.

En la *Carta XIII* se ha perdido ya el *caveat* tomista del *Convivio II*, la poesía es “*allegoria in factis*”. “Dante, sostiene Eco, en su confrontación implícita con santo Tomás, se adelanta en casi dos siglos a la que podemos clasificar una auténtica **ruptura epistemológica**”³⁶. En palabras de Michel de Certeau: “La grande y única ‘Allegoria facti’ que era la misma ‘Allegoria cristiana’, se va poco a poco deshaciendo”³⁷.

III. *Lectio Dantis*

La doctrina de Dante sobre los sentidos de la Escritura Sagrada tanto en el *Convivio II* como en la *Epístola XIII* muestra **continuidad** con pensamiento medieval, especialmente tomista, pero en lo que se refiere a los sentidos de la escritura profana encontramos **continuidad** en el primero y **ruptura** en la segunda.

Los problemas comenzaron cuando los comentaristas en su *lectio Dantis* (*genitivo objetivo*) trataron de determinar los diferentes sentidos de la *Commedia*, sobre todo los más profundos. Casi todos concordaron, y concuerdan aún, en reconocer bajo el sentido literal, un sentido filosófico, o más bien filosófico-teológico, que es el alegórico, y también un sentido moral y político, el tropológico, que sumados al literal dan por resultado tres, pero el mismo autor afirma, en su “autoexégesis” (Curtius³⁸) o “autolegoresis” (Pépin) que son cuatro, por eso René Guénon lee un sentido esotérico³⁹, gnóstico-iniciático⁴⁰, y Robert Royal uno místico⁴¹.

³⁴ Umberto Eco, *Arte y belleza...*, p. 158.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Umberto Eco, “La Epístola XIII, el alegorismo medieval, el simbolismo moderno”, en *De los espejos y otros ensayos*, Lumen, Barcelona, 1988, p. 253.

³⁷ Michel de Certeau, *La fábula mística...*, p. 113.

³⁸ Cf. Ernest Robert Curtius, *Europäisches Literatur und lateinischer Mittelalter*, Bern, 1948, XIII, 3.

³⁹ Cf. *Infer.* IX, 61-63; *Purg.* VIII, 19-21.

La *lectio Dantis* ha de realizarse con cuidado. Recordemos lo que Étienne Gilson, hablando de la interpretación del P. Mandonnet⁴², decía:

“...del hecho de que Dante aceptó la distinción clásica, entre los teólogos, de los sentidos literal, alegórico o místico, moral y anagógico, se ha creído (Mandonnet) con autoridad para buscar por todos lados un sentido alegórico, hasta el punto de sofocar el sentido literal bajo la abundancia de los símbolos que se le quiere hacer contener. Que hay simbolismo en Dante, y en gran abundancia, es evidente, pero su naturaleza propia se comprenderá mucho mejor partiendo del texto de su obra que partiendo de las reglas de Tyconius. Una cosa es definir las reglas que le permiten explicar los diversos sentidos de la Biblia, como hace el exégeta, y otra cosa es usar esas reglas, como hizo Dante, para crear el texto de un poema que otros deberán explicar”⁴³.

Siguiendo la doctrina tomista la *Comedia* es escritura humana, no divina, por tanto no tiene propiamente hablando sentido alegórico (*allegoria in factis*), sino, y ahí reside su riqueza-desafío, *sensus parabolicus* (*allegoria in verbis*).

“Es cierto que Dante –sostiene el filósofo e historiador francés- ha aplicado en su obra el principio fundamental de los intérpretes de la Biblia. En la *Divina Comedia*, así como en la Escritura, las cosas también significan. Pueden ser cosas inanimadas, animales u hombres. Así pues, parece que la explicación simbólica no debería ser de la misma naturaleza en esos distintos casos, porque las realidades que simbolizan son en sí mismas de naturaleza diferente... Si eso fuera verdadero, no se deberían usar los mismos métodos para fijar su significación”⁴⁴.

⁴⁰ Cf. René Guénon, *El esoterismo de Dante* (1925), Biblioteca Esotérica Esonet.org, <http://www.esonet.org>, Jun-00 (Rev), 2-3.

⁴¹ Cf. Robert Royal, *Dante Alighieri, Divina Comedia y Espiritualidad Divina*, New York, Crossroad, 1999.

⁴² Cf. *Dante le Théologien, Introduction à l'intelligence de la vie, des oeuvres et de l'art de Dante Alighieri*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935.

⁴³ Étienne Gilson, *Dante y la filosofía*, p. 270.

⁴⁴ Ibidem.

Enrique de Gand y Juan Duns Escoto: ¿cómo elegir rectamente?

María del Mar Castillo
UNC, Santa María de Punilla

En el transcurso de los siglos XIII y XIV, el desarrollo de los comentarios a los textos del *corpus aristotelicum* fue acrecentándose de tal manera que comenzó a formar parte de la currícula universitaria. Uno de los principales objetivos de los maestros era conciliar de alguna manera, los diversos conocimientos y creencias que constituían tanto el ámbito teológico fundacional cristiano como los saberes filosóficos clásicos de raigambre platónica, estoica, árabe y aristotélica principalmente.

A la vez, el contexto social y cultural reflejaba, el conflicto moral en algunos casos, principalmente en torno a los preceptos que regulan la libertad de acción y la responsabilidad. Las normas establecidas se ponían en cuestión a medida que se descubrían y criticaban las fuentes clásicas del derecho y los modelos éticos. Es decir, el saber se acrecentaba día a día poniendo en cuestión los modos de actuar y vivir.

En este marco propongo una perspectiva de análisis a partir de algunos pasajes de Juan Duns Escoto (1266- 1308) y Enrique de Gand (1217-1293), donde la problemática de la voluntad y el intelecto se consideren en torno a algunas preguntas: ¿Qué puede elegirse? ¿Cómo elegir rectamente? El foco estará puesto en la relación entre intelecto o entendimiento, voluntad y recta razón, tres elementos fundamentales que marcan toda la reflexión acerca de la moral y la libertad humanas a lo largo de los siglos XIII y XIV.

Contexto histórico y marco conceptual

Asumiendo que las reflexiones filosóficas se construyen en la constante discusión con los contextos que las sostienen y posibilitan, es que pretendo resaltar algunos de los factores que contribuyeron a la formación de las posturas de ambos maestros, buscando continuidades y rupturas. Para ello habría que considerar ciertos elementos que pueden dividirse en dos grandes tipos: factores socio-culturales, como la condena de 1277 y la constitución de la cultura universitaria; y factores

epistémicos, como la circulación de los textos aristotélicos, sus comentarios, su respectiva influencia, la crítica y reformulación de conceptos, entre otros. En el presente escrito trataré del primer grupo, la condena de 1277 como hecho histórico de influencia, y del segundo, la crítica conceptual a un grupo de conceptos de injerencia directa en la consideración del acto moral: voluntad, entendimiento, libertad y recta razón.

Para comenzar es preciso establecer cuál era la interpretación estandarizada que para finales del siglo XIII era conocida en los ámbitos de discusión. Representada principalmente por Tomás de Aquino (1225-1274), logra sistematizar el modelo aristotélico, la definición averroísta del intelecto agente y paciente, y la doctrina cristiana de corte neoplatónico, en vistas de una explicación finalista del acto moral. Asumiendo que el modelo aristotélico sostiene en líneas generales que un agente, constituido por un cuerpo y un alma, realiza su fin gracias al entendimiento, la voluntad y la prudencia, el papel del intelecto se modifica con la interpretación de Averroes. Éste sostiene que tanto el intelecto agente y como el paciente son uno y el mismo para todos los individuos, afirmación de difícil conciliación con la doctrina cristiana que asegura que cada individuo posee un alma propia, cuyas facultades son exclusiva agencia del mismo. En un ámbito moral, las consecuencias de una y otra postura son diversas pero convienen en el hecho de que la responsabilidad del acto recae sobre la intelección y aprehensión de los medios y fines, luego del respectivo conocimiento adecuado.

Sin embargo, Aristóteles, deja en claro que la voluntad es un apetito racional, ya que tiende a un fin y por ello moviliza al agente a ejecutar ciertos actos y no otros. Señala en *De Anima* 412b “si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse siempre una sola medida ya que se persigue lo mejor”¹. El modo en que se da tal cálculo, entonces, supone la injerencia del entendimiento práctico y la disposición a un fin. La decisión acerca de cuál acción realizar en relación con las circunstancias ha de considerar tanto el contexto como las capacidades propias del agente, en una relación precisa entre entendimiento especulativo y práctico. La disposición del apetito será central como motor en la búsqueda de la felicidad o *eudaimonía*, que se constituye como una tendencia natural. Por otro lado, la *phronesis* o virtud ayuda sobremanera en la consecución del acto junto con la idea cabal según la cual el agente convive en la *polis*.

¹ Aristóteles; *Acerca del alma*, Madrid, Gredos; 1978; p. 49.

Tomás de Aquino afirma en la cuestión 6 de la *Summa*, *De humanis actibus*, “Por consiguiente, en los actos del hombre se encuentra plenamente lo voluntario, porque él conoce perfectamente el fin de su obrar y se mueve a sí mismo”². Estos elementos señalan lo propiamente moral: conocer el fin y moverse a sí mismo, principios que permitirán luego calificar los actos más allá de las circunstancias en que se realicen.

Como Celano señala, los diferentes comentadores de la *Ética* del siglo XIII enfatizaron la importancia de la *eudaimonía* o felicidad como fin último, proveniente de dios mientras que el bien del hombre se pensó que es la virtud, que permite alcanzar aquella felicidad como un medio. No obstante, Tomás de Aquino y Alberto Magno distinguen el fin del hombre de la *beatitudo* o felicidad, abriendo paso para la consideración del bien propiamente humano³. Esta crítica es una de las modificaciones significativas al modelo moral aristotélico, representando uno de los tantos intentos de relacionar la doctrina cristiana con la postura aristotélica. Sin embargo, este esquema del acto moral supone un principio metafísico aristotélico fundamental: todo lo que se mueve es movido por otro. Esto es lo que puede llamarse el núcleo del esquema finalista-teleológico a partir del cual se comprenden los movimientos en los diversos planos ontológicos.

La condena de 1277 y la participación de Enrique de Gand

Si bien hubo varias condenas a lo largo de la Edad Media, la del 7 de Marzo de 1277 fue una de las más célebres, no sólo por el número de tesis condenadas sino por la diversidad de las mismas. Aquí la importancia que recobra se debe, principalmente, a la participación de Enrique de Gand en la misma como asesor del grupo de censores.

Putallaz afirma, retomando a Duhem, Flash, de Libera y Bianchi que las censuras no son ni un fenómeno secundario ni un evento central en sí, sino que tal vez dan testimonio de la emergencia incontenible de la autonomía del pensamiento⁴.

² Tomás de Aquino; *S.Th.*, I-II, q. 6, a. 1, s. c. Se utilizará la edición castellana de Ángel Martínez en Madrid; B. A. C., 1993.

³ Véase A. Celano, “The ‘*finis hominis*’ in the thirteenth century commentaries on Aristotle’s *Nicomachean Ethics*” en *AMDLM*A; 53; 1986: 23-53.

⁴ Véase F. X. Putallaz, “Censorship”, en R. Pasnau, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*; Cambridge University Press; 2010: 99- 113; p. 113.

Realizada por el Obispo de París Esteban Tempier, la condena censura entre 219 y 220 tesis a la vez que excomulga tanto a todo aquél que sostenga alguna de ellas como a quien escuche y no se presente ante él o el Canciller en el lapso de siete días.

Enrique de Gand tuvo una participación directa en la censura, como Porro demuestra, al conformar el comité de teólogos que el obispo Tempier convocó⁵. Wielockx, por su parte, afirma que Enrique declara al ser llamado por el legado del Papa, que ciertas personas (“*quidam*”) han sido censuradas en París porque parecen haber sostenido la tesis de Tomás de Aquino de la unidad de la forma substancial en el ser humano⁶.

El Doctor Solemne se presenta como uno de los autores representativos de su época, tanto por su pensamiento como por formar parte de la transición que permite comprender la relación entre posturas tan disímiles como las de Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto. Si bien no se dedicó a escribir de manera sistemática sobre temas éticos -como tampoco lo haría Escoto-, existen variados elementos que permiten reconstruir un modo de entender al hombre y su accionar. A su vez, esto supone rastrear indicios sobre problemáticas que se discutían asiduamente como el fundamento del derecho y la ley, la capacidad del intelecto en juzgar lo correcto y lo incorrecto, el alcance efectivo de la libertad, entre otros.

Pero retomando los eventos de 1277, existen una serie de razones para apoyar la idea de una variación en el pensamiento de Enrique luego de su participación en la censura. Wielockx reconstruye la propia postura del maestro mostrando la indefinición que en un momento presentaba frente al problema de la unidad de la forma substancial y la posterior toma de posición. En primer lugar, al ser confusa para el Obispo y su comité la posición, le sugieren exprese públicamente una aclaración. En *Quodlibet I* explica que tiende al dimorfismo antropológico, sin excluir la hipótesis de Tomás ni la de Gilberto de Roma, otro de los pensadores censurados. El Legado, luego de oír al Obispo y su comité le ordena a Enrique que declare tanto públicamente como en su enseñanza universitaria que hay más de una forma substancial en el hombre. Habiéndole advertido el Legado que si la fe

⁵ Véase P. Porro, “An Historiographical Image of Henry of Ghent” en W. Vanhamel, *Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death (1293)*; 1996: 374-403, p. 379.

⁶ Véase R. Wielockx, “Henry of Ghent and The Events of 1277” en G. Wilson, *A Companion to Henry of Ghent*; Leiden- Boston; Brill; 2011, p. 26.

cristiana está en riesgo no se tendrá contemplación a nadie, Enrique declara que hasta ese momento no había comprendido que las tesis de Tomás y Gilberto podían ser perjudiciales para la fe. Respecto de este hecho Wielockx destaca al referirse a la tesis de la unidad substancial que las declaraciones un teólogo guía como Enrique y su cambio de parecer esperado eran más bien un modo de preparar una mayoría magistral sólida para el momento en que el obispo y su legado le requirieran a los maestros que respondieran a la cuestión si esta y otras tesis de Tomás estaban abiertas a una censura canónica para ser promulgada por el obispo en su propia autoridad⁷.

No obstante, en relación con el problema de la substancia y la individuación, en una de sus explicaciones, Enrique recurre a algunas de las tesis censuradas asumiendo que ayudan a explicar la inmaterialidad de las criaturas. No las defiende sino que señala que no representan un error tan grande como recurrir a la materia para explicar la multiplicidad de formas en los seres inmateriales.

Si bien esta problemática excede el propósito del presente trabajo, la he traído a colación para poner de relieve algunos de los elementos que tienen incidencia en la teoría del acto moral. Es decir, si se acepta que existe una pluralidad de formas substanciales, donde cada ser humano posee una que lo identifica, lo distingue y comprende las actividades intelectuales y morales básicas, se asegura la imputabilidad de los actos y la consecuente responsabilidad individual. Se supone que tal forma es lo más representativo del hombre, aquello que lo distingue, de la misma manera que la forma en el planteo aristotélico individúa la materia.

Hasta aquí se pueden extraer algunas conclusiones. En primer lugar, el papel del Doctor Solemne en la condena, de influencia directa, parece modificar levemente su interpretación de la tesis de Tomás de Aquino, específicamente en relación con la substancia espiritual y la individuación.

El acto moral: de la condena de la libertad a su liberación

Juan Duns Escoto, por su parte, conoce las ideas de Enrique y parece comprometerse con algunos puntos, sólo que reformulándolos desde un marco

⁷ Véase R. Wielockx, "Henry of Ghent and The Events of 1277" en G. Wilson, *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden- Boston, Brill, 2011, p. 32.

conceptual diferente. Dicho de otro modo, parece atenuar algunas de las afirmaciones más extremas del planteo del Doctor Solemne. Esto se observa principalmente en aspectos que involucran al hombre como individuo, que puede actuar de manera virtuosa en una comunidad y elegir a su vez libremente. En torno al agente moral, puede entenderse que la responsabilidad del acto recae en la elección voluntaria, donde el intelecto ha servido como guía. El autor afirma que la recta razón ‘dicta’ un modo en el que la voluntad realiza el acto concordando con tal modo. Acentúa que tal apetito posee una doble inclinación: el *affectus commodi*, que es el apetito del propio bien, y el *affectus iustitiae*, que es el apetito de otro por su valor intrínseco, por sí mismo. A partir de esta distinción, el ámbito de la libertad moral se refiere propiamente a lo que se quiere por sí mismo y no por otro, ya que, además, lo que se quiere para el propio bien es natural. Estos elementos pueden entenderse en contraposición a la interpretación estandarizada.

Recapitulando, la misma sostiene que la voluntad como apetito racional es parte de un complejo proceso en el que el intelecto señala y aprehende el bien como fin, movilizándolo luego a la voluntad para el asentimiento y la ejecución posterior. En *De appetitu boni*, Tomás afirma: “Hay que decir que el entendimiento mueve a la voluntad de un modo y que la voluntad mueve al entendimiento y a las otras potencias de otro modo.”⁸ La diferencia está dada por las características propias de cada potencia. Sin embargo el principio que justifica el bien fue expuesto al inicio de la cuestión:

“[...] se mueven perfectamente por un principio intrínseco aquellos seres en los que hay un principio intrínseco no sólo para moverse, sino también para moverse al fin. Pero para que algo llegue a hacerse por un fin, se requiere algún conocimiento del fin.”⁹

La responsabilidad reposa en que se haya conocido adecuadamente tal fin y no en la elección de la voluntad, ya que si el fin correctamente conocido es el adecuado, la voluntad elegirá sin duda alguna. Un acto será evaluado moralmente si este mecanismo trabaja aceitadamente, si no, no podrá considerarse como tal. El maestro afirma en la *Suma*: “En consecuencia, cuando tanto el obrar como el obrar por un fin se deben a un principio intrínseco, estos movimientos y actos se llaman voluntarios;

⁸ “*Dicendum quod intellectus aliquo modo movet voluntatem et alio modo voluntas movet intellectum et alias vires.*” Tomás de Aquino; *De veritate*; q. 22; a. 12; c.

⁹ Tomás de Aquino; *S. Th. I-II*; q. 6; a. 1; sol.

pues el término voluntario implica esto, que el movimiento y el acto se deben a la propia inclinación”¹⁰. Y, cómo se anuncia al inicio de la cuestión, el carácter moral está dado por la elección voluntaria de los fines.

En torno a esta explicación, el agente moral queda circunscrito a un cierto conjunto de posibilidades determinadas exclusivamente por su conocimiento de los fines y las circunstancias de la situación particular. La libertad de acción del agente moral se corresponde con aquel mecanismo donde el entendimiento práctico deriva del conjunto de leyes universales las razones que se aplican al caso particular. Pero siempre encontrará una posibilidad de acción sobre la cual elegir. Además, la virtud asistirá a la voluntad en su elección y ejecución respectivamente.

Enrique de Gand explica en su *Quodlibet I*, cuestión 18 cuál es la relación entre voluntad y recta razón, partiendo de una distinción entre conciencia y razón, atribuyendo la primera a la parte práctica y la segunda a la parte intelectual. Por ello:

“[...] como en la parte cognitiva la ley natural está presente como la regla universal de lo que debe hacerse y la recta razón como la regla particular, así en la voluntad hay un motor universal que incita a actuar de acuerdo a las reglas universales de la ley natural. Y se dice ‘synderesis’, que es, ‘con-elección’, de ‘syn’, que es ‘con, y ‘haeresis’, que es, ‘elección’. Y hay un motor particular que incita a la acción según el dictado de la recta razón, y se llama ‘conciencia’, que es una inclinación deliberativa en la voluntad que siempre concuerda con el dictado de la recta razón. Y por esto se llama ‘conciencia’, que es, ‘con- conocimiento’, porque es una inclinación deliberativa en la voluntad que siempre concuerda con el conocimiento en la recta razón”¹¹.

¹⁰ Id.

¹¹ “Sicut enim in cognitiva sunt I lex naturalis ut universalis regula operandorum et ratio recta ut particularis, sic ex parte voluntatis est quidam universalis motor stimulans ad opus secundum regulas universales legis naturae, et dicitur ‘synderesis’, quae est in voluntate quaedam naturalis electio semper concordans cum naturali dictamine legis naturae, et ideo dicitur ‘synderesis’, hoc est ‘cum-electio’ a ‘syn’, quod est ‘cum’, et ‘haeresis’, ‘electio’, et quidam motor particularis stimulans ad opus secundum dictamen rationis rectae, et dicitur ‘conscientia’, quae est in voluntate quaedam electio deliberative semper concordans cum dictamine rationis rectae; et ideo dicitur ‘conscientia’, hoc est ‘cum-scientia’, quia electio in voluntate de-liberativa concordans cum scientia in ratione recta. Et semper formatur conscientia a consensu et electione liberae voluntatis iuxta iudicium et sententiam rationis, ut

De esta manera, se puede determinar la bondad o maldad más allá de la ignorancia que pueda llevar a la consecución de un acto, pues solo a partir de la elección voluntaria se califica el acto. La relación entre la parte intelectual y la práctica del alma está mediada por el conocimiento de la ley natural, que ofrece los principios universales que, gracias a la recta razón, se aplicarán en cada caso particular. Así, Enrique refuerza el papel de la voluntad en el accionar moral a partir de la postulación de una conciencia que es una tendencia deliberativa.

Para comprender las semejanzas y diferencias entre los autores debe recordarse que a partir de la interpretación estandarizada, hegemónica si se quiere, se hallan una serie de problemas fundamentales que son objeto de crítica no solo de los autores aquí considerados, sino también de toda una época. Dentro de ellos, la cuestión de la individuación cumple un rol fundamental, ya que repercute en el acto moral por incidir en las características intrínsecas de las potencias propiamente humanas. Pickavé señala que el tratamiento de Enrique de la individuación deja claro que todas las cosas son creadas como compuestos metafísicos de algún tipo, no como compuestos de dos cosas reales, sino más bien de elementos que se diferencian solo intencionalmente¹². Escoto por su parte, propone una teoría novedosa, de la cual no trataré en este escrito más que de manera general, que es la *haecceitas*. El maestro escocés asegura en su *Ordinatio II*:

“Antes que nada explico lo que entiendo por individuación o unidad numérica o singularidad. Entiendo no la unidad indeterminada por la que cualquier cosa en una especie se dice ser una numéricamente, más bien la unidad designada como *esto*. Así, como se dijo, el ser dividido en partes subjetivas es imposible con un individuo [...]”¹³.

Es decir, que el individuo se distingue por ser particular, por ser esto y no otro. En Enrique no hay un énfasis exclusivo en la unidad, sino más bien en su característica de compuesto. Esto permite suponer que las potencias que componen al individuo en uno y otro caso dispondrán de una determinación diferente.

si sit ratio recta, recta est et conscientia, si sit ratio erronea erronea est et conscientia”. Enrique de Gand; *Quodlibet I*; q. 18; sol.

¹² Véase M. Pickavé, “Henry on Ghent on Individuation, Essence and Being” en G. Wilson, *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden- Boston, Brill, 2011, p. 189.

¹³ Duns Scotus, *Ordinatio II*; d. 3; p. 1; q. 4; s/d; 1987; p. 3 traducido por P. King.

El tema de la libertad moral, entonces, puede analizarse, en el caso de estos autores desde dos puntos de vista. En un primer momento, considerando las potencias humanas entendimiento y voluntad por separado y en un segundo momento, teniendo en cuenta la relación entre ambas. En el planteo de Enrique, el hincapié está hecho en la voluntad, ya que es una potencia superior al entendimiento –en contraposición a la interpretación estándar-, que se mueve a su acto por sí misma y lo contiene virtualmente. En *Quodlibet I* afirma: “el hábito, el acto y el objeto de la voluntad son totalmente superiores al acto, hábito y objeto del entendimiento”¹⁴. Esta triple superioridad se explica por las características propias de la voluntad que ya se nombraron. Sin embargo, el maestro utiliza una metáfora interesante para explicarlo: la voluntad es como un rey en el reino del alma. Pero el entendimiento aún dirige la voluntad, no como gobernando sino como el sirviente lleva una luz para guiar al maestro y evitar que tropiece.

Duns Escoto, por su parte, otorga importancia a la voluntad pero no tan radicalmente. Afirma que

“Una voluntad libre no está sujeta a querer la felicidad del modo en que la querría si fuera un apetito intelectual sin libertad. Más bien, al realizar un acto la voluntad puede moderar su apetito intelectual, o sea, puede moderar su *affectio commodi*”¹⁵.

En esta moderación la voluntad se muestra como una potencia superior. La regulación se realiza ordenadamente: la voluntad de Dios, por ejemplo, ordena la voluntad humana; la voluntad humana ordena las inclinaciones naturales (el *affectus iustitiae* regula el *affectus commodi*). Pero ordenar no quiere decir aquí, a mi entender, aprobar o desaprobar autoritariamente sino convenientemente. Este término posee un trasfondo metafísico que supone, a su vez, la armonía. Puede entenderse que conveniencia es la conformidad de una diversidad de elementos que en el planteo metafísico escotista explican la autonomía de la voluntad frente al intelecto.

¹⁴ “omnino habitus, actus et obiectum voluntatis praeminet actui, habitui et obiecto Intellectus...” Enrique de Gand; *Quodlibet I*; q.14; ed. R. Macken, Leuven; 1979, p. 84; 27-28.

¹⁵ Duns Scotus, *Ordinatio I*; d. 2.

Pero en la relación entre voluntad e intelecto, éste último ha de ser guía cuando envista el carácter de recta razón. Escoto afirma en la *Ordinatio* I, d. 17, al hablar de la naturaleza del bien moral:

“Porque cualquiera sea el objeto y de cualquier modo que el acto se relacione al mismo, si no se realiza de acuerdo a la recta razón (v.g. si la recta razón no dictó actualmente ese modo), entonces el acto no es bueno”¹⁶.

Ahora bien, al hablar de la libertad, la interpretación estándar no permite más que elegir dentro de un conjunto de posibilidades cognoscibles para el entendimiento: la condena pues la voluntad debe elegir una opción de ese conjunto. Enrique de Gand por su parte realiza una fuerte defensa de la voluntad que considera como condición básica la necesaria libertad de la misma. Juan Duns Escoto mitiga y explica tal libertad ampliando el espectro de posibilidades:

“O bien (1) la potencia de sí mismo está determinada a actuar, de modo que tanto como le concierne, no puede negarse a actuar si no está impedida desde fuera; o (2) no está tan determinado por sí, pero puede realizar este acto o su opuesto, o puede simplemente no actuar. La potencia del primer tipo se llama comúnmente ‘naturaleza’, mientras una del segundo tipo es llamada ‘voluntad’. De allí que la primera división de las potencias activas es entre naturaleza y voluntad”¹⁷.

De esta manera la libertad moral amplía su posibilidad de acción, dando lugar aún a la colaboración del entendimiento en su papel de guía, pero reforzando el carácter apetitivo.

Actuar según la recta razón

No habiendo estudios específicos sobre el tema de la relación entre acto moral y recta razón en ninguno de los dos autores aquí considerados, señalaré algunos puntos importantes. A partir de ello se podrá plantear el alcance de la problemática y su incidencia en el actuar.

¹⁶ Id., d. 17.

¹⁷ Duns Scotus, *Questiones subtilissime in Methaphysicam Aristotelis*, q. 15, n. 4.

Recta razón es una expresión compleja principalmente por el significado de los términos que la conforman. Como Vos precisa, *ratio* posee un amplio espectro de significados a lo largo de la Edad Media. Entre ellos cálculo, razón, principio subyacente, proporción, aspecto, argumento, entre muchas otras. Aquí consideraré como Vos que recta razón es un argumento correcto, un análisis bien desarrollado. El intérprete señala:

Cuando actuamos en tal y tal manera, hay muchos factores a considerar. Cuando damos cuenta de un acto específico, tomamos en cuenta: la posibilidad y el objeto del acto, el tiempo y el lugar del acto. Una condición necesaria para la bondad moral de un acto es el requerimiento de un agente que pueda elucidar su bondad. La argumentación puede ser correcta o incorrecta¹⁸.

Enrique, explica el esquema del acto voluntario sin dejar de lado el papel de la gracia y de la ley natural a la hora de actuar libremente. Es decir, el intelecto conoce los principios que permiten actuar correctamente, pero la gracia puede aclarar a través de las virtudes, en algunas circunstancias. Se acepta también que la razón sea recta pero no especifica el modo. Aquí opera entonces un intento de reconciliación entre los textos aristotélicos y los preceptos de la Cristiandad; la virtud, entendida como prudencia, asiste en la consecución del acto moral y la gracia preserva el papel de Dios y su voluntad divina.

Consideraciones finales

He desarrollado en el presente trabajo aspectos de la condena de 1277 y algunos elementos de la teoría del acto moral de Enrique de Gand y Juan Duns Escoto, con el objetivo de ponerlos en relación en el horizonte de la constitución de la ética como una *epistème* que va más allá de la búsqueda de la felicidad.

A partir del convencimiento de la intrínseca relación entre los contextos de formación de los saberes y la problematización de los mismos, se pueden señalar algunos puntos que contribuyan al tratamiento de la cuestión de la recta razón en la guía del accionar moral.

En primer lugar, la condena de 1277 representa una inflexión en la crítica de lo que he llamado la interpretación estandarizada, representada principalmente por

¹⁸ Véase A. Vos, *The Philosophy of Duns Scotus*, p. 337.

Tomás de Aquino. La participación del Doctor Solemne en tal evento no sólo representó una reconsideración de su propia postura, sino que contribuyó al surgimiento de críticas tan ricas como las del Doctor Sutil. Si bien deberían atenderse más profundamente a todos los hechos históricos que rodearon a los autores, es clara la tendencia subyacente que emparenta los pasajes textuales contemplados.

En segundo lugar, la definición del acto moral se complejiza también, al asumir una noción de libertad más radical, donde es la voluntad la que concentra el peso de la imputabilidad. Esto completa la revalorización de lo particular que se establece a través de la reformulación del principio de individuación aristotélico. Aquí se observa cómo los aportes de Enrique se diferencian de la postura de Escoto, pero apuntan a un horizonte común.

En tercer lugar, y en cuanto a la relación entre entendimiento y voluntad, ambos autores desplazan al primero de su lugar de preponderancia e influencia, al establecerlo como una guía que sirve a la voluntad en su accionar libre. En este punto es preciso resaltar que sin la crítica acérrima del Doctor Solemne, la posición escotista no hubiese encontrado el esquema conceptual en el cual echar raíces. Si bien es claro que el recurso a la división abelardiana de los afectos es otro de los elementos fundamentales en la comprensión de la voluntad como un apetito.

En cuarto lugar, la recta razón continúa siendo uno de los puntos conflictivos del accionar moral. En la interpretación estándar, el papel de la misma queda claramente definido pues la potencia superior es el entendimiento, pero en las posturas de los dos maestros parece ocupar un lugar secundario, a primera vista inconsistente. Lo que sí puede establecerse es que la idea de la recta razón como un argumento o análisis parece una respuesta plausible a la pregunta por su naturaleza y caracterización.

Por último, persisten un gran número de interrogantes que patentizan nuevamente la característica fundamental de un siglo tan fructífero en la reflexión filosófica como el XIII. Los maestros que me ocuparon en este discurrir han sabido reflejar ese aspecto conflictivo de manera inigualable, acrecentando la conformación de la filosofía como crítica ineludible de la realidad.

Apuntes en torno a la división de las ciencias especulativas según las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis VI, I* de Duns Scotus

Ricardo Villalba
Universidad Nacional de Asunción

Introducción

En diversos lugares de su obra Aristóteles se ocupa de la división de las ciencias especulativas. Uno de ellos es primer capítulo del libro VI de la Metafísica (1025b 3-1026a 32). El presente trabajo examina el modo de aproximación a tal capítulo en Duns Scotus a partir de sus *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*¹ para indicar la manera en que aquella división es abordada.

En sus *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* Scotus dedica al primer capítulo del libro VI de la Metafísica aristotélica una *quaestio* que se propone determinar si la división de las ciencias especulativas es o no conveniente. Las otras cuestiones que Scotus dedica al mismo libro son: si puede haber ciencia del accidente, si debe excluirse al ente verdadero de la consideración del metafísico, si la metafísica versa sobre el ente.

Si bien se sabe hoy que Scotus realizó un comentario literal a la Metafísica de Aristóteles, lamentablemente perdido, Aquino ha trabajado sobre la obra de Aristóteles siguiendo no el esquema de las cuestiones, sino el modelo más meticuloso del comentario literal a la manera de los llamados Comentarios Magnos de Averroes. Las diferencias obvias entre ambos modelos radican en la libertad del comentador para la organización del texto aristotélico y el tratamiento más pormenorizado de los temas de su interés. Más, de ningún modo podría afirmarse que el comentario literal garantice la objetividad del trabajo en cuanto forzosamente deje intacto el sentido del texto original. En ambas aproximaciones se han dado modificaciones más o menos marcadas del autor comentado². Además, una

¹ Ioannis Duns Scoti, *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*. Libri VI-IX. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gal, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood, The Franciscan Institute, 1997. En adelante se cita por *Quaes.VI*.

² Así, como afirma Lértora, Aquino se sirvió en sus comentarios a Aristóteles de un principio analítico según el cual el texto a ser comentado se subdivide en forma bimembre y en

problemática concerniente a los comentarios de Santo Tomás radica en que no siempre está claro si cuáles elementos corresponden al pensamiento de Santo Tomás y cuáles al de Aristóteles y, en este último caso, si Aquino se servía o no de tales elementos dentro de su propio pensamiento³. Si bien se ha aceptado que en general el interés de Aquino radica en la explicación del texto aristotélico dentro de su mismo contexto, también es verdad que existen numerosos elementos que no pertenecen propiamente a Aristóteles sino a Aquino y que este introduce sin dar advertencias al respecto⁴. En el caso de Scoto, sin embargo, en la *quaestio* a ser analizada no se produce tal problemática en la medida en que están claro en general cuando el Sutil expone su pensamiento y cuando menciona al de Aristóteles. Otro tema es si hay o no acuerdo entre ambas posturas. Se hacen algunas observaciones al respecto más adelante.

Primera parte de la *quaestio*:

unidad de la ciencia y tres condiciones de la ciencia especulativa

Scoto inicia la cuestión mencionada sobre la pertinencia de la división de las ciencias presentando los argumentos (6) en contra de tal división. En el artículo primero de la cuestión V del comentario tomista al *De Trinitate* de Boecio el Santo se plantea idéntica cuestión y los argumentos iniciales en contra de la misma son 10, de los cuales dos coinciden plenamente con los del Sutil: la clasificación de las

“unidades de sentido” más o menos pequeñas. Este proceder conduciría a una suerte de “atomización” del texto lo que facilitaría que la conexión derivativa no sea tan visible; Celina A. Lértora Mendoza, “Averroes y Tomás de Aquino sobre el concepto de ciencia natural”, *Veritas–Revista de Filosofía da PUCRS* 52.3, 2008: 156.

³ Wippel afirma en ese sentido que en los comentarios tomistas existen dos tipos de aserciones: aquellas donde Aquino explica al mismo Aristóteles y aquellas donde se lo trasciende. No puede asumirse sin más que cuando Aquino se dedica a explicar a Aristóteles está de acuerdo con este. Para evaluar esto es necesario acudir a otras obras: a partir de esas mismas puede establecerse si lo que Aquino atribuye a Aristóteles es utilizado por el Santo. En el caso, pues, de que se encuentre incompatibilidad entre lo que se afirma en un comentario y en otras obras más independientes (por ejemplo, la *Summa*) no hay que concluir una incompatibilidad simplemente. En este sentido, puede afirmarse que lo dicho en los comentarios ha de estar en cierta subordinación o bajo el control de lo sostenido por Aquino en otras obras John F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. Vol. 2. CUA Press, 2007. p. 27.

⁴ Ver, en este sentido, Joseph Owens, “Aquinas as Aristotelian commentator”, *St. Thomas Aquinas*, 1974: 1274-1974.

ciencias no es adecuada 1. porque no se halla incluida la Lógica, y, 2. porque no se halla tampoco la Filosofía Moral, la cual posee una parte teórica. Aquino no acepta a la Lógica pues sostiene que el conocimiento de la Lógica no se busca por sí mismo sino con miras a otras ciencias; es decir, como instrumento para las demás ciencias. Según esto, prosigue Aquino, la Lógica se encuentra subordinada a la filosofía especulativa en la medida en que provee a la misma de su arsenal conceptual. La respuesta de Scoto a que la lógica no se incluye se debe a que la misma no cumple con una de las condiciones que más adelante se especificarán. En cuanto a la exclusión de la filosofía moral, Aquino realiza una distinción que sostiene que en el campo de la Medicina, así como en el de la Filosofía moral, si bien haya un nivel que pueda llamarse teórico, ello no es sino un aspecto secundario pues la finalidad de ambas es esencialmente práctica. El Sutil, también excluye la Moral de la división de las especulativas en base a la finalidad, como se verá.

Tras presentar los argumentos en contra de la división de las ciencias en Física, Matemática y Metafísica, Scoto cita los autores a favor de la división (Aristóteles, Ptolomeo, Boecio, Avicena). Antes de ir a la solución de la cuestión el Sutil analiza si de donde se origina la distinción de las ciencias especulativas y se presentan dos posturas principales sobre la naturaleza de la ciencia a la luz, sobre todo, de la problemática de su unidad. La primera postura quizás se refiera a Gonzalo Hispano⁵; la segunda es la de Enrique de Gante, a la que Escoto dedica diversas objeciones. A continuación, Scoto establece su propio punto de vista respecto a la unidad de la ciencia.

Durante bastante tiempo había sido común el establecer simplemente que la unidad de la ciencia estaba relacionada con el sujeto de cada disciplina, sin profundizar mucho más al respecto. Sin embargo, a partir del siglo XIII, el tratar dicha cuestión se volvió un punto normal en los comentarios a las *Sentencias*. La cuestión de la unidad de la ciencia está directamente relacionada con la clasificación de las ciencias (tema éste sí ampliamente tratado en el siglo XII). Sin embargo, la actividad en torno a este último aspecto decae considerablemente a partir de la segunda mitad del siglo XIII, lo que no sucede con aquel otro tópico [la unidad de la ciencia]⁶. Livesey sugiere que debido a la mayor complejidad de las ciencias hacia el

⁵ Según lo indican los editores de la edición utilizada, p. 5, n.11.

⁶ Introducción a cargo de John of Reading, *Theology and Science in the Fourteenth Century: Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading's Commentary on the Sentences*, Netherlands, Brill, 1989, p. 56.

siglo XIII y debido a que la cuestión de la clasificación depende en gran medida de la postura respecto a lo que provee de unidad a una ciencia, se ha abandonado aquella cuestión [clasificación de las ciencias] para analizar con más detalle un elemento que subyace a la misma [unidad de la ciencia]⁷.

Aquino habla en diversos pasajes de la unidad de la ciencia. Así, por ejemplo, en la parte inicial de la *Summa* (cuestión 1, capítulo 3), al tratar sobre lo que podría llamarse el estatuto epistemológico de la *sacra doctrina*, Aquino dedica un artículo para determinar si ésta es una o no. La respuesta del Santo reza: hay unidad de la potencia y del hábito en base al objeto pero en su aspecto no material sino formal. Así, la vista considera a distintos objetos en cuanto coloreadas. La *sacra doctrina* considerará las cosas por ella tratadas en base a si las mismas son reveladas, constituyendo este último aspecto, pues, el aspecto formal que dota de unidad a aquella. Empero, en la consideración del primer capítulo del Libro VI de la *Metafísica* de Aristóteles no hay alusión explícita y sostenida sobre el tema de la unidad.

La postura de Scoto en base a la unidad puede sintetizarse así⁸: la ciencia es un hábito que proporciona certeza. En cuanto hábito es una cualidad⁹. Los actos que conducen al hábito son de tal forma que impelen al intelecto a considerar muchas cosas a partir de una sola o simplemente considera una cosa. Eliminando esta última alternativa, se posibilita que exista un hábito para muchas proposiciones y conclusiones. Así, a partir de la aprehensión de la *quiditas* del sujeto simple de una ciencia ya se posee virtualmente toda la ciencia respecto que versa sobre tal sujeto.

Seguidamente, Scoto establece tres aspectos o consideraciones a partir de las que se ha de comprender la división de las ciencias especulativas¹⁰:

⁷ Ib., p. 56-57.

⁸ *Quaes. VI* p. 15 39 ss.

⁹ Hay varios pasajes clásicos respecto a la unidad en la obra de Aristóteles. Como menciona Livesey (ob. cit., p. 56, n. 7) uno de ellos es el de Categorías (VIII 8b28-34) a partir del cual se ha afianzado la idea de la ciencia como hábito y cualidad.

¹⁰ “Secundo videndum est quomodo accipienda sit scientia speculativa quae hic dividitur. Ubi sciendum est quod intelligendum est hic primo de scientia speculativa reali, quae scilicet considerat intentiones primas abstractas a singularibus realibus et dictas de illis in quid. Per quod excluditur lógica, quae est de secundis intentionibus quae de nulla re primae intentionis praedicantur in quid.

1. Debe entenderse que las tres ciencias (matemática, física y metafísica) son ciencias reales; esto es, que consideran las primeras intenciones abstraídas de los singulares reales. Esta consideración excluye la Lógica porque ella versa sobre las intenciones segundas.

2. Debe entenderse que las tres ciencias buscan fundamentalmente el conocimiento por sí mismo y no con miras a algo más. Esta consideración excluye la ciencia moral cuya finalidad no es primariamente cognoscitiva¹¹.

3. Debe entenderse que las tres ciencias han de ser obtenidas con la luz natural del intelecto lo cual significa a partir de principios conocidos a través de los sentidos. Esta consideración excluye la consideración propia de las sustancias separadas.

Las tres ciencias, pues, han de ser reales, prioritariamente dirigidas al conocimiento y obtenidas a la luz de la razón la cual se ancla en los sentidos.

Se ve, pues, que Scoto, antes de proceder a la solución de la cuestión establece dos elementos que considera relevantes y a partir de los cuales estructura la solución: la cuestión de la naturaleza de la ciencia en conexión con la unidad de la misma, el triple requisito que debe tenerse a la vista a la hora de analizar su división.

Secundo intelligendum est de scientia speculativa stricte sumpta, quae scilicet ex natura sui et subiecti sui ordinatur tamquam ad finem ad 'scire' tantum, non autem ad 'serré' directivum in aliqua operatione quae non est essentialiter speculatio. Per quod excluditur moralis, quae large est speculativa, ut dicitur respondendo ad secundum argumentum.

Tertio intelligendum est de speculativa possibili acquiri ab homine ex naturali lumine intellectus, scilicet principiis cognitis viá sensus, quia 'cognitio nostra oritur a sensu', I Posteriorum. Per quod excluditur speculativa cognitio de substantiis separatis quantum ad propria ipsarum", *Quaes. VI* p. 18 43-45.

¹¹ En la primera parte de la solución de cuestión sobre si es adecuada o no la triple división de las ciencias especulativas e el comentario al *De Trinitate* Santo Tomás procede a mostrar a partir de qué distinciones han de distinguirse las tres ciencias especulativas y establece, fundamentalmente, que el fin de las ciencias especulativas es la verdad.

Solución de la *quaestio*: la triple división de las ciencias y su justificación

Al inicio de la solución de la cuestión Scoto afirma que la división hecha por Aristóteles es suficiente o adecuada. Pero esto se justifica a partir de dar respuesta a la cuestión de la unidad de la ciencia. Y esta ha de entenderse de tal modo que permita que el sujeto contenga virtualmente toda la ciencia (esto es, en base a lo que Scoto sostuvo sobre la unidad de la ciencia). Es en base a las distinciones de tales tipos de sujetos, pues, que han de dividirse las ciencias. Pero estos sujetos han de estar en consonancia, además, con aquellos tres requisitos que se han formulado para la ciencia (real, especulativa y racional). Pero, según Scoto, solo existen tres sujetos que cumplen con tales condiciones¹². En la tarea de justificar dicha afirmación Scoto va presentando sucesivamente los sujetos de la Metafísica, Matemática y Física.

Para el caso de la Metafísica, dice el Sutil: "... de todos los especulables reales puede abstraerse algo común, a saber, el ente"¹³ y luego agrega que el mismo posee atributos propios y alude al libro IV de la Metafísica. Tales atributos, continúa el Sutil, son llamados trascendentales. Los ejemplos citados son: "... bondad, unidad, acto y potencia etc. (sic)". La Metafísica, pues, estudia al ente (*ens*) que es caracterizado como aquello común que se abstrae de lo real; y los atributos (*passiones*) del ente son los trascendentales¹⁴. ... mencionan que Scoto expande el campo de los trascendentales (tradicionalmente unidad, verdad y bondad) y agrega tres tipos de conceptos: pares disyuntivos: acto-potencia, finito-infinito, contingente-necesario; perfecciones puras: vida, sabiduría y voluntad; y el mismo ser¹⁵. En el Proemio a su Comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, al caracterizar a tal disciplina, Aquino sostiene que la misma ha de versar sobre los principios más universales: y estos son el ente y los que se siguen del ente como unidad y

¹² "Sed istarum unitatum utraque correspondet unitati subiecti virtualiter continentis totam scientiam, ut dictum est prius. Igitur secundum distinctionem talium subiectorum concluditur talis divisio scientiarum. Sed talia subiecta prima speculabilia, proprie realia, de quibus possunt aliqua sciri viá sensus, sunt tantum tria. Igitur tantum tres scientiae speculativae propriae et reales et naturaliter scibiles", *Quaes. VI* p. 19 46.

¹³ "... ab omnibus speculabilibus realibus potest unum commune, scilicet ens, abstrahi", *Quaes. VI* p. 19 47.

¹⁴ *Quaes. VI* p. 19 47.

¹⁵ Frank, William A.; Allan Bernard Wolter. *Duns Scotus, Metaphysician*. Purdue Univ Pr, 1995. p. 38, n.8. Cfr. (Ord. I, d.8, n.113-15 [Vat. IV, pp. 205-207]).

multiplicidad, potencia y acto¹⁶. Como señala Owens¹⁷, actualidad y potencialidad son ejemplos o instancias originales del ser y no propiedades subsecuentes del mismo; y cita los pasajes de *Met.* V, 7 1017b1-9 y *Met.* VI, 2 1026b1-2. En estos, en efecto, Aristóteles habla de su principio de que el ser se dice de muchas maneras y acto y potencia son citados al respecto.

Una vez que ha establecido el sujeto (*ens*) y mostrado que el mismo posee atributos Scoto pasa a la consideración siguiente: si se cumplen o no los requisitos antes mencionados para el sujeto *ens*. La respuesta del Sutil es afirmativa: que el ente es objeto real se prueba porque se dice en sentido propio de las cosas; además, su conocimiento se busca por sí mismo y no con miras a otra cosa; por último, los atributos del ente pueden mostrarse a partir de principios conocidos por vía sensorial¹⁸.

De este modo, concluye Scoto, hay un sujeto primero que posee todas las condiciones predichas y el mismo será tratado por la Metafísica. Cuando, posteriormente establece los sujetos de la Matemática y la Física, también mostrará que los mismos están en consonancia con aquellos requisitos. Ahora, el modo en que los sujetos de estas últimas dos disciplinas se establecen viene dado por el hecho de que el conocimiento de las propiedades del ser en general no es capaz de dar un conocimiento pleno de las propiedades de determinados tipos de seres, y, se hace necesario “descender” para hallar nuevos sujetos y perfeccionar el conocimiento en el ámbito de lo especulativo¹⁹. En tal “descenso” Escoto rechaza las categorías como sujeto de una ciencia distinta a la Metafísica y a la sustancia incorpórea (tampoco aprobada debido a su incognoscibilidad respecto a los sentidos)²⁰ y concluye en la

¹⁶ “Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalis versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus” *In Met. Proem*.

¹⁷ Owens, Joseph. “Aquinas as Aristotelian commentator”, cit.

¹⁸ *Quaes.* VI p. 19 47.

¹⁹ “Ulterius, quia habitus respectu propriorum in universali non est respectu propriorum in inferioribus sub illo universali nisi in potentia tantum et secundum quid; ad hoc quod intellectus circa alia speculabilia perficiatur, oportet inferius descenderé quaerendo subiecta specialia. Sub ente autem prima dividenda occurrunt decem generalissima de quibus ex principiis notis viâ sensus non sunt aliae passionis demonstrabiles nisi transcendentes. Igitur nullum istorum est subiectum alterius scientiae a metaphysica, cuius tamen nullum istorum est subiectum primum” *Quaes.* VI p. 20 48.

²⁰ *Quaes.* VI p. 20 49 ss.

sustancia corpórea la cual, a partir de dos modos de consideración distintos dará origen a la Matemática y la Física. La Matemática considera la sustancia corpórea bajo el tipo de conceptos que incluyen los principios propios de la cantidad. Por eso, dice Scoto, en la Matemática se considera la materia aunque no como principio de movimiento²¹. El físico, por su parte, considera la sustancia corpórea en cuanto contiene en sus conceptos los principios del movimiento y la operación. En la Física se considera, pues, a la materia como principio de movimiento²². Un poco más adelante, precisa las relaciones entre las tres disciplinas a partir de una estructura jerarquizada bimembre. El primer nivel estaría compuesto por dos miembros: la ciencia del concepto más común y la del concepto menos común. Este concepto se subdivide en dos miembros también: en la ciencia de la sustancia incorpórea y de la sustancia corpórea. Dentro de este último caso se encuentran la Física y la Matemática mientras que la Metafísica es la ciencia del concepto más común y la sustancia de la sustancia incorpórea es inaccesible al hombre²³.

Aquino, por su parte, estructura la división de las ciencias especulativas del capítulo primero del libro VI de la Metafísica a la luz de los tipos de definición en relación a la materialidad²⁴. Este criterio es distintivo y central a los ojos de Aquino.

²¹ “Mathematica vero, quia considerat substantiam corpoream sub tali conceptu secundum quem includit principia propria quantitatis et ita necessario requirit materiam — licet non ut principium potentiale sive mobile —, ideo mathematicus sic definit per materiam, non in quantum principium motus” *Quaes. VI* p. 24 62.

²² “Physica vero considerat substantiam corpoream in quantum in conceptu, quem de corpore habet, includuntur principia motus et operationis. Ideo per materiam sic definit. Non quod motum ponat in definitione, quia iste est passio apud eum, sed materiam secundum considerationem contractam secundum quam est principium motus” *Quaes. VI* p. 23 63.

²³ “Intelligendum est ergo ex dictis quod si scientia dividatur penes obiectum primum, qualis est prima divisio eius, ut dictum est (quia differentiae specificae sunt ignotae), quod sic poterit divisio procedere: scientia alia est de conceptu communissimo per se passiones habente, scilicet de ente, et alia de conceptu minus communi primo passiones habente. Et per 'primo' excluditur omne accidens, intelligendo sic quod primo habens passiones non sit passio alterius. Ulterius, secundum membrum dividitur in scientiam de substantia incorpórea — quae non est nobis possibilis pro nunc — et in scientiam de substantia corpórea. Tertia divisione secundum membrum subdividitur in scientiam de substantia corpórea, in quantum sic et sic consideratur” *Quaes. VI* p. 23 55.

²⁴ Y en general, en casi todos los lugares de donde se ocupa del tema. Aunque uno de los lugares importantes para la justificación al respecto es su Comentario al *De Trinitate* de Boecio. En esta obra, utiliza la clasificación en base a los modos de definición pero conectada con la doctrina de la abstracción y la *separatio*.

El mismo Aristóteles, en efecto, sostiene que si la indagación sobre los principios y las causas no ha de desencaminarse es preciso conocer cómo es la esencia y el enunciado²⁵. Aquino afirma que para entender cómo las ciencias especulativas difieren entre sí ni la esencia de la cosa ni el modo de definirla pueden ser ignorados. La razón de esto es que la demostración se realiza a través de la definición. Por ello es principio de la ciencia. Así, de la diversidad de los modos de definir se sigue la diversidad en las ciencias²⁶. Ahora bien, las definiciones se realizarán en base a la materia. Por ello, hay definiciones que consideran la materia y otras que no lo hacen. Pero las que no consideran la materia pueden estar referidas a cosas que existen en la materia pero que para ser comprendidas no precisen de ser definidas con la materia. Este es el caso de los objetos matemáticos. La Metafísica, por su parte, versa sobre lo inmaterial y la Física sobre lo material. Así también, cuando Aquino trata en una *quaestio* la pertinencia o no de la división de las ciencias especulativas en Metafísica, Física y Matemática, su respuesta involucra los mismos elementos que se advierten posteriormente en el Comentario a la Metafísica.

Observación final

Para finalizar, cabe preguntarse si cuando Scoto subsume la división de las ciencias a la cuestión de la unidad y los requisitos mencionados sigue o no sigue a Aristóteles o si considera o no que lo hace. Una respuesta afirmativa a la última alternativa puede ser esbozada desde la postura scotista sobre la unidad de la ciencia que podría verse como propia de Scoto aunque esté en consonancia con Aristóteles o idéntica a la de Aristóteles. Ambos puntos de vista podrían fortalecerse tomando en cuenta el pasaje de la *quaestio* donde el Sutil, en alusión a un pasaje de los Anal. Post. (I 28 87^a37-87b3)²⁷ donde se habla de la unidad de la ciencia afirma que el

²⁵ Met. VI, 1, 1025b29-31.

²⁶ "... ad cognoscendum differentiam scientiarum speculativarum adinvicem, oportet non latere quidditatem rei, et *rationem* idest definitionem significantem ipsam, quomodo est assignanda in inanaque scientia. Quaerere enim differentiam praedictam *sine hoc*, idest sine cognitione modi definiendi, nihil facere est. Cum enim definitio sit medium demonstrationis, et per consequens principium sciendi, oportet quod ad diversum modum definiendi, sequatur diversitas in scientiis speculativis S. Thomae Aquinatis. In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio. Ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi (2^a ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1971). In *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 1 n. 13.

²⁷ Como menciona Livesey, el pasaje asocia la cuestión de la unidad de la ciencia con el sujeto de la ciencia, por un lado, y, establece una unidad de tipo genérica entre la ciencia, lo cual se aproxima a lo que el mismo Scoto defiende en su propia posición respecto a la unidad.

modo correcto de entenderlo se verá más adelante, haciendo alusión al momento en que expondrá su postura²⁸. La noción de objeto propio de algo de la que se sirve el Sutil, tan importante a la hora de establecer el sujeto de la ciencia, es también un elemento a partir del cual puede hablarse de un acuerdo entre el Sutil y Aristóteles. En efecto, dicha noción es de “inspiración aristotélica”²⁹. Otro lugar más donde puede apreciarse que Scoto y Aristóteles coinciden (o quizás se deba afirmar que Scoto busca colocar a Aristóteles en consonancia con su propio pensamiento) es cuando rechaza que la Metafísica se ocupe de la sustancia en sentido propio. La sustancia incorpórea, aunque posea atributos propios, no es asequible a los sentidos; por ello, solo será cognoscible a partir de los atributos del ente (esto es, en cuanto ente). Y es a partir de tal consideración que el mismo Aristóteles, dice Scoto, ha incluido a la sustancia incorpórea dentro de esa disciplina. Por último ha de considerarse también el hecho de que cuando Scoto ha terminado de asentar su estructura y establecer las tres disciplinas, en la última parte de la solución de la cuestión afirma que desde las distinciones hechas [en el cuerpo de la cuestión] puede verse la causa de que Aristóteles haya puesto en el texto las distinciones relativas a los modos de definir (en asociación con la materia). Si bien a continuación establece ciertas peculiaridades a la hora de considerar la Matemática y la Física que lo diferencian del texto del Estagirita.

²⁸ *Quaes. VI* p. 15 38.

²⁹ King, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, CUP, 2003, p. 16.

Un estudio en torno a la posibilidad y el objeto de la felicidad en la ética de Guillermo de Ockham

Olga L. Larre

UCA-CONICET, Buenos Aires

El tema de la felicidad se convierte para Ockham, en motivo de análisis ya en la primera distinción del *Comentario a las Sentencias*, tras una reflexión inicial de carácter noético sobre la ciencia y la demostración, el conocimiento intuitivo y abstractivo, realizada en el prólogo del referido comentario.

Aristóteles ha enseñado, que todo acto de elección involucra la felicidad en cuanto fin necesario al cual tiende la naturaleza humana. El pensamiento cristiano asume, en conformidad con la revelación, que la felicidad última consiste en la visión de la esencia divina que es la Bondad por excelencia. Supuesto este dato revelado, la discusión se formuló en torno al modo de adhesión del espíritu humano a este fin último, punto en el que se verifica una verdadera división entre escuelas.

La voluntad *in vita beata*, señala Tomás de Aquino, todo lo ama conforme se ordena a Dios¹. Y esta ordenación, que es necesaria, la hace el hombre en consonancia con la misma voluntad divina. A partir de ello, Gil de Roma, en particular, como interlocutor inmediato de Ockham², infiere que la voluntad es un poder pasivo y que la libertad humana está limitada a un fin que es necesario. Con lo cual se asume como punto clave del debate determinar si la voluntad es libre frente al último fin, conocido en la intuición perfecta propia de la visión beatífica³.

¹ Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 23, a 8.

² Ockham singularizó a Gil de Roma (1247-1316) como uno de estos escolásticos que consideró a la voluntad como un poder pasivo. Se puede revisar el análisis ockhamista de la doctrina de Gil de Roma y su refutación en: G. de Ockham, *Expositio Physicorum*, II, texto 48 (OPH IV, 318 y ss.) y *Quaestiones Physicorum*, q. 127 y 128 (OPH VI, 738-744).

³ A. Garvens, "Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham", *Franziskanische Studien*, 21, 1934: 243-273; 360-408. E. Bettoni, *Il problema del fine ultimo nel pensiero di Ockham*, *Studia mediaevalia et mariologica* P. Corolo Balic OFM septuagesimum expleti annum dicata, Romae, 1971: 227-247. Otros trabajos: I Boh, "An examination of Ockham's aretetic logic", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 45, 1963: 259-268; J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin, 1969: 300-347.

Esta tesis fue impugnada por Escoto quien sostiene que el amor beatífico no es necesario sino libre. Ockham continúa la línea de su maestro, profundizando el camino: si la voluntad es libre no puede ser coaccionada por la atracción necesaria de un objeto por tanto no está naturalmente confirmada en el bien, ni en esta vida ni en otra⁴.

Nuestro análisis de la *distinctio prima* del *Comentario a las Sentencias* se centrará en dos cuestiones: la primera examina la posibilidad que tiene el hombre de alcanzar o de renunciar a la felicidad. Y la segunda, se refiere a su *contenido* propio, procurando establecer si el hombre puede alcanzar la felicidad en un bien creado.

1. Un aspecto preliminar: El concepto de libertad como fundamento de la cuestión en torno a la felicidad

Ockham define la libertad como una ausencia de necesidad. Esta indeterminación halla su fundamento en una voluntad que permanece indiferente frente a un objeto que puede o no, ser querido. La libertad queda así caracterizada como la capacidad propia del hombre de responder a una situación, de manera no predeterminada unívocamente; por tanto, como capacidad de autodeterminación.

La exposición ockhamista utiliza el lenguaje y la doctrina aristotélica del libre arbitrio, pero desde una semántica completamente diversa; pues la libre elección aristotélica se produce a partir de un primer reconocimiento de opciones entre las que el agente elige. Y por ello la libertad, en la formulación del Estagirita, es una función del intelecto.

Ockham desestima este elemento fundamental del aristotelismo al invertir la perspectiva del análisis; sostiene que la voluntad es un poder activo cuya opción fundamental -actuar o no-, no depende del intelecto, potencia que en ningún caso, determina a la voluntad⁵.

⁴ “voluntas posset simpliciter facere se non beatam, et ita voluntas beati non esset confirmata in bono sicut nec voluntas viatoris” G. de Ockham, *I Sent*, d. 1, q. 2 (OTH I, 399).

⁵ “Loquendo de primo actu, posito omni sufficienti et necessario requisito ad talem actum, puta, ad actum voluntatis; si objectum cognoscatur et Deus velit concurrere cum voluntate ad causandum quando placet voluntati, potest voluntas ex sua libertate sine omni alia determinatione actuali vel habituali actum illum et eius objectum elicere vel non elicere. Et ideo respectu illius actus non oportet in aliquo quod determinetur voluntas nisi a seipsa” G. de

La libertad, en una aproximación lingüística, se revela como un término connotativo que significa a la voluntad y a la inteligencia definidas en su propia actividad⁶. Y en cuanto realidad aparece conectada con el alma y sus voliciones; es más, es la misma alma entendiendo y queriendo, simultáneamente⁷.

Este modo de entender la libertad se aproxima mucho a la sensibilidad de la moderna antropología. Y así como la argumentación del pensador inglés en clave física ha mostrado la imposibilidad de probar la causalidad actual; así también en sede antropológica manifiesta su indigencia para demostrar racionalmente que el alma produce efectos de carácter contingente⁸. Es el orden de la experiencia el que le provee a Ockham la ayuda para una justificación que le satisface: los hombres se experimentan como agentes libres; y por ello la demostración lógica del tema le parece absolutamente superflua frente a esta intuición primaria.

La autodeterminación es así descrita: “yo puedo causar algo de un modo no determinado y contingente, en cuanto soy apto para producir o no, un mismo efecto”⁹. El hecho que censuremos o alabemos a las personas, es decir, que les imputemos responsabilidad por sus acciones, manifiesta que aceptamos la libertad como una realidad: “Ningún acto es culpable a menos que esté en nuestro poder.

Ockham, IV *Sent.*, q. 16, (OTH VII, 359). Podrá consultarse paralelamente: G. de Ockham, I *Sent.*, d. 38 q. 1 (OTH IV, 574 y ss.) y *Quodl.*, I, q. 16 (OTH IX, 87). Ockham puntualiza que una pasiva indiferencia con relación a los opuestos no puede justificar el concepto de libertad: “Si (voluntas) esset potentia passiva et nullo modo activa, non videtur quomodo possit salvari eius libertas” G. de Ockham, IV *Sent.*, q. 16 (OTH VII, 358).

⁶ “Imaginantur enim ac si libertas esset unum aliquid reale distinctum aliquo modo ex natura rei a voluntate vel non omnino idem cum voluntate; quod tamen non est verum. Sed est unum nomen connotativum importans ipsam voluntatem vel naturam intellectualem connotando aliquid contingenter posse fieri ab eadem” G. de Ockham, I *Sent.*, d. 10, q. 2, (OTH, III, 344).

⁷ “Concedo quod frui est in potential nobilissima. Et quando dicitur ‘intellectus est potentia nobilissima’, concede; et similiter voluntas es potential nobilissima, quia illa potential quae est intellectus et illa quae es voluntas nullo modo distinguitur a parte rei nec a parte rationis, sicut alias declarabitur, quia ista sunt nomina significantia ídem, connotando praecise distinctos actus, scilicet intelligendi et volendi” G. de Ockham, I *Sent.*, d. 1, q. 2 (OTH I, 402).

⁸ “Circa secundum sunt duae difficultates. Prima est utrum possit probari sufficienter quod voluntas sit libera. Secunda supposita libertate voluntatis, utrum possit probari quod voluntas sit potentia activa. Circa primum dubium, dico quod non potest probari per aliquam rationem quia omnis ratio probans accipit aequae dubia et aequae ignotum conclusioni vel ignotius” G. de Ockham, *Quodl.* I, q. 16 (OTH IX, 87-88)

⁹ G. de Ockham, *Quodl.* I, q. 16 (OTH IX, 87)

Nadie culpa a un hombre por ser ciego de nacimiento, pero si fuese ciego en virtud de un acto propio, entonces sería culpable de ello"¹⁰.

La voluntad es capaz de producir acciones contrarias o posponer una acción en circunstancias idénticas; en efecto: "la voluntad, en cuanto potencia libre, es sujeto del querer o del no querer respecto de los mismos objetos"¹¹.

La activa operación selectiva de la voluntad libre se magnifica cuando se la compara con el regular y predecible curso de la naturaleza. En el pensamiento de Ockham el determinismo natural y el ámbito propio de la libertad expresan nociones antitéticas. La voluntad puede pasar de la potencia al acto por sí misma, y sin ser determinada por una causa en acto. El principio del *omne quod movetur* sólo es válido en el ámbito de los agentes naturales pero no lo es en un contexto antropológico. La definición de libertad simplemente reitera la experiencia de la voluntad de ser causa de su acto, *una causa sui*.

Sin embargo, expresa Ockham como objeción, parece contradictorio que una facultad pueda o no, producir algo en un determinado instante, pues en ese caso, se verificaría que A es, simultáneamente, B y no B. El pensador inglés explica que estas posibilidades deben ser comprendidas disyuntivamente¹². La voluntad puede elegir o no su efecto, pero no de un modo simultáneo. La explicación requiere un análisis temporal de la libertad, asumido en el discurso filosófico en el que Ockham divide el proceso de causar libremente en tres momentos: "antes, durante y después de". Antes de la elección, la voluntad está indeterminada para producir o no, un acto. En el momento de elegir, la voluntad está en sí misma determinada y es incapaz de producir actos contrarios simultáneamente. Finalmente, después de elegir su acto, la voluntad humana recupera su indiferencia para continuar o terminar su decisión. Y en este itinerario la única causa de la acción contingente es la preferencia personal. La prueba de la libertad se alcanza así en estas tres etapas; Ockham sostiene un perfil contingente e indiferente antes y después de cualquier elección definida. En su exposición late el tiempo, y particularmente, el tiempo del discurso y del relato que

¹⁰ G. de Ockham, III Sent., q. 10 y 11. (OTH VI, 315 y ss.)

¹¹ "Voluntas tamquam potentia libera est receptiva nolle et velle respectu cuiuscumque obiecto" G. de Ockham, IV Sent., quaest. 16 (OTH VII, 350).

¹² Cfr. A. Garvens, "Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham", *Franziskanische Studien*, 1934, (21), 249-262 y K. McDonnell, "Does William of Ockham Have a Theory of Natural Law?", *Franciscan Studies*, 1974, (34), 383-392.

resume el antes y el después a través de proposiciones que suponen, a su vez, por las sucesivas intuiciones de un proceso.

Ockham quiere señalar con ello que mientras la elección no ha sido aún realizada, la voluntad permanece esencialmente indeterminada. La libertad no es sino una con la espontaneidad del querer, origen mismo del libre albedrío ockhamista.

2. La posibilidad humana de rechazar la felicidad

Ockham señala que no puede ser probado filosóficamente que el hombre pueda alcanzar el goce de la esencia divina. Y si bien por la fe sabemos que lo es, le cabe al hombre aún, querer la felicidad o rechazarla: “La voluntad contingente y libremente goza del fin último mostrado en universal, en cuanto puede amar la felicidad o no; y puede apetecerla o no”¹³.

La fuente invocada es el mismo Agustín¹⁴ quien en su *Doctrina Cristiana* sostiene que el objeto del gozo es la Trinidad misma; Ockham asume esta conclusión y señala que: “la fruición, que es un amor de amistad, termina en Dios”¹⁵ y por tanto un tema que tenga a Dios como término de su consideración, no puede ser objeto de una demostración racional.

Claramente, Ockham no dice que Dios no sea el objeto de la felicidad sino que no puede conocerse racionalmente que lo sea, e invoca como justificación, el disenso de los pensadores al estudiar el tema: “los filósofos que investigan

¹³ “Voluntas contingenter et libere –modo exposito– fruitur fine ultimo ostenso in universali, quia scilicet diligere beatitudinem potest non diligere, et potest appetere sibi beatitudinem et non appetere” G de Ockham, *I Sent*, dist. I, q. 6 (OTH I, 503).

¹⁴ “Praeterea Agustinus in De doctrina christiana ‘Res quibus fruendum est sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas’. Agustín de Hipona, *De doctrina Christ.* I, c. 5, nro. 5

¹⁵ “Ideo dico quod obiectum fruitionis patriae est ipsemet Deus, quia amor amicitiae respect cuiuscumque obiecti est perfectissimus; sed fruition est amor perfectissimus, ergo fruition est amor amicitiae. Sed amor amicitiae terminator ad ipsum Deum in se; igitur et fruitio” G. de Ockham, *I Sent*, dist. I, q. 4 (OTH I, 441).

diligentemente cuál es el fin último de las obras humanas, no lograron alcanzar ese fin, por tanto no es verosímil que pueda ser naturalmente probado”¹⁶.

En síntesis, entonces, todo cuanto sabemos con certeza sobre la existencia, sobre la naturaleza del fin último, y sobre el acto con el cual la voluntad lo posee, lo enseña la revelación¹⁷.

Es más, el entendimiento puede considerar que la felicidad perfecta no existe y que la única condición alcanzable en nuestras vidas es esta existencia en la que nos encontramos¹⁸. Ockham señala que no hay argumentos válidos que demuestren que existe un bien infinito¹⁹; y si bien la voluntad tiene un fin último, no es posible establecer racionalmente que ese fin último sea Dios. Puede ser la felicidad en general frente a la cual la voluntad humana permanece libre; e incluso puede ser también un bien finito aquel que sacie la sed de felicidad propia del hombre.

Y si bien Ockham no da razones argumentativas, justifica su posición a través de ejemplos: “lo que la voluntad pueda querer (o no) para un individuo, lo puede querer o no, para sí mismo. Y así, la voluntad puede no querer la felicidad de otro, por ejemplo de Juan, y puede también no querer su propia felicidad”²⁰.

El otro ejemplo que menciona es el caso del suicidio que también ratifica la posibilidad que tiene la voluntad de rehusar la felicidad: “así, por ejemplo, una persona que conoce con total certeza que la consecuencia de la muerte es la infelicidad puede, sin embargo querer morir. Así, la experiencia nos muestra que muchos usando de su razón, tanto los fieles que creen en una vida futura como los infieles que no creen en otra vida, se suicidan o se exponen a morir; por tanto, esto testifica que no quieren ser felices”²¹.

¹⁶ “quia philosophi investigantes diligenter quis sit finis ultimus operum humanorum non potuerunt ad illum finem attingere, igitur non est verisimile quod hoc possit naturaliter probari” G. de Ockham, I *Sent.*, dist. I, q. 4 (OTH I, 433).

¹⁷ D. Clark, “Ockham on Human and Divine Freedom”, *Franciscan Studies*, 16, 1978, 154.

¹⁸ G. de Ockham, I *Sent.*, 1, q. 6 (OTH I, 486 y ss.).

¹⁹ “Praeterea, secundum omnes Sanctos, ad tenendum talem finem nobis esse possibilem requiritur fides, sed si posset naturaliter probari non esset fides necessaria” G. de Ockham, I *Sent.*, dist. I, q. 6 (OTH I, 433).

²⁰ G. de Ockham, IV *Sent.*, q. 16 (OTH VII, 351).

²¹ G. de Ockham, I *Sent.*, dist. 1, q. 6 (OTH I 503-4).

Supongamos por último, y continúa aquí en la vía ejemplificativa, que la inteligencia dijese que Dios es el fin último y que en Él radica la felicidad. También en ese caso, la voluntad podría no querer ese fin y dirigirse hacia un objeto creado, buscando en él la felicidad²².

Se confirma este hecho cuando “creyentes que saben que para conseguir la felicidad deben abstenerse de pecar; eligen, sin embargo, el pecado aun cuando saben o creen que por tal pecado tendrán una pena eterna. Esto no tendría lugar si no hubiesen rechazado la felicidad, y no solamente en general, sino también en particular”²³.

El constante recurso a la experiencia le hace concluir que si hay hombres que no tienden al fin último de derecho y se dirigen hacia fines que en realidad no son últimos, es porque la voluntad siempre permanece libre²⁴.

Más aún, agrega, a menos que la voluntad sea puesta en una situación imprevisible por Dios, puede siempre rechazar abrazarse al último fin en cualquier modo que le venga presentado²⁵, aun intuitivamente. La voluntad siempre permanece indeterminada y por lo tanto en grado de auto determinarse frente a cualquier objeto, pues cualquiera sea la fuerza persuasiva del entendimiento, éste no está en condiciones de determinar a la voluntad.

²² Secundo dico quod intellectu iudicante hoc esse finem ultimum potest voluntas illum finem nolle illum finem. Quod probatur, quia potentia libera quae est receptiva duorum actuum contrariorum qua ratione potest in unum et in reliquum. Sed voluntas tamquam potentia libera est receptiva nolle et velle respectu cuiuscumque obiecti, igitur si potest in velle respectu Dei, eadem ratione potest in nolle respectu Dei. Item potentia obliqua quae non necessario conformatur ratione rectae, quae ratione potest in obiectum unius dictati ab intellectu eadem ratione potest in oppositum alterius dictati. Sed voluntas creata est obliquabilis, et potest in oppositum unius dictati hic in via, patet per experientiam. Igitur non obstante quod intellectus dictet hoc esse finem ultimum, potest voluntas nolle illum finem” G. de Ockham, IV *Sent.* q. 16 OTH VII, 351.

²³ G. de Ockham, I *Sent.* d. 1, q. 6 (OTH I, 503-504).

²⁴ A. Ghisalberti, *G. di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano, 1972, 222-223.

²⁵ “Dico quod finem ultimum, sive ostendatur in generali sive in particulari, sive in via in patria, potest absolute voluntas eum velle vel non velle vel nolle” G. de Ockham, I *Sent.* 1, 6 (OTH I, 506). Cfr. Asimismo, G. de Ockham, IV *Sent.* 16 (OTH VII, 350 y ss.).

Muy lejos estamos en este punto de la posición de Tomás de Aquino cuando expresa que: “no pertenece al libre arbitrio el que queramos ser felices, sino *ad naturalem instinctum*”²⁶.

Ockham parece asimilar, la justificación racional de la posibilidad del hombre de alcanzar un fin sobrenatural con la necesidad misma de su elección y con su consecución de hecho. Por eso justifica la posibilidad de su rechazo: “hay fines que no son deseados [...] sino sólo odiados o no queridos”²⁷. Y este es el camino desde el cual defiende una posible noción de la felicidad.

3. La voluntad ante los bienes finitos

Ockham ha estudiado en Oxford los argumentos que empleaban los filósofos para defender la apertura trascendental de la voluntad hacia el ser en cuanto bueno, justificando la posibilidad de trascender los bienes finitos. Y varios de esos argumentos le parecen, por lo menos, insuficientes.

Los maestros de la escuela habían asentado la afirmación de que el hombre naturalmente tiende a un bien infinito, y por eso su deseo de felicidad no puede aquietarse sino en la auténtica y definitiva posesión de Dios. Así afirma Tomás de Aquino:

“Es imposible que alguien consiga la perfecta felicidad si no es en la visión de la divina esencia pues el deseo natural del intelecto es saber, y conocer las causas de todos los efectos conocidos por él, lo que no puede ser realizado plenamente si no es conocida la primera causa universal de todas las otras causas; y por lo tanto, privar al hombre de la posibilidad de la visión de la esencia divina es privarle de la misma beatitud”²⁸.

Ockham no sólo ha negado el punto sino que ha admitido que la voluntad puede saciarse con la posesión de un bien finito, pues carece de una tendencia intrínseca que la oriente a conseguir su perfección; tampoco busca la razón específica de

²⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 19, art. 10.

²⁷ “quod aliquis finis volitionis praestitutusa voluntate creata amatur amore amicitiae et aliquis nullo amore amatur, sed solum oditur et est nolitus” G. de Ockham, *Quaest. Variarum*, Q. IV, De Causalitate finis, (OTH, VIII, 98-154).

²⁸ Tomás de Aquino, *In Evangelium Ioannis Expositio*, cap. 1, lect. XI.

bondad en las cosas. De un modo paralelo, no es demostrable que la voluntad trascienda los bienes finitos y por esto mismo su capacidad no es universal. Ockham cuestiona la facultad de discernir el fin último objetivo del hombre para poder encaminar hacia él sus actos. Por lo cual, si la voluntad es saciada por un objeto creado, ese objeto puede ser su fin adecuado y motivo de fruición²⁹. En efecto, el gozo –explica- puede tener dos sentidos:

“ordenado y desordenado. Es ordenado cuando se prefiere el bien supremo, de un modo absoluto. Es desordenado cuando prefiere algo menor y relativo y no el bien sumo y por sí. A su vez, la fruición ordenada es doble: la que aquieta absolutamente a la voluntad, que es la fruición propia; y hay otra que no la aquieta absolutamente, en cuanto se padece ansiedad y tristeza, y es la fruición propia de la vida”³⁰.

Es totalmente posible, para Ockham, que un acto de la voluntad que tenga como fin a una creatura, sea más perfecto e intenso que un acto de amor a Dios:

“Pregunto si sólo Dios es el objeto debido de la fruición. (Y respondo) que no, pues lo que satisface al apetito es objeto debido de fruición, pero cualquier objeto puede satisfacer la voluntad, por tanto un objeto distinto de Dios puede ser objeto debido de fruición”³¹

E incluso es posible que:

“un acto de la voluntad ordenado a alguna creatura sea más perfecto e intenso que el acto de la voluntad respecto de Dios, porque el acto humano que se ordena a Dios es finito y por consiguiente tiene cierta proporción en cuanto a la perfección respecto de los otros actos. Por lo cual no parece incluir contradicción que exista un acto más perfecto que aquel acto finito”³².

La mirada de Ockham no está puesta en el término del acto, sino en el acto mismo del sujeto que se dirige a ese objeto. La razón de la elección radica en la inmediatez del bien creado, *hic et nunc*. Dios no es conocido directamente, por ello

²⁹ G. de Ockham, I *Sent.* d. 1, q. 4 (OTH I 431).

³⁰ G. de Ockham, I *Sent.* d. 1, q. 4 (OTH I, 431).

³¹ G. de Ockham, I *Sent.* d. 1, q. 4 (OTH I, 429).

³² G. de Ockham, I *Sent.* d. 1, q. 4 (OTH I, 429).

las realidades particulares, que en verdad son medios para alcanzar a Dios, pueden convertirse en fines.

Ockham parece encaminarse hacia una identificación de la fruición del bien con el bien mismo, con lo cual vuelve a marcar su distanciamiento respecto de Aristóteles quien ya había expresado que la delectación o gozo no es la misma felicidad; así como la belleza no es la causa de la juventud sino una manifestación de ella que la hace plena³³. Una es causa, el bien; y el otro el efecto, el placer. Ockham modifica esta relación y hace centro no en la bondad intrínseca del acto por relación a su término o fin, sino en su vivencia particular, fruto de una nominalización metodológica de su enfoque.

“Que el apetito sensitivo pueda aquietarse en algo finito es evidente, pues este apetito puede disfrutar, de un acto venéreo por ejemplo, sin experimentar ansiedad o tristeza alguna. Entonces, la voluntad puede seguir al apetito sensitivo *dimittendo rationem* y así aquietarse, ya que queriendo ese placer sensible no sufre ni padece tristeza. Por otro lado, un intelecto que yerra (*intellectus errans*) puede juzgar que tal acto es *summe delectabilis* y la voluntad dirigirse a seguir esta intelección”³⁴.

Con ello no parece que Ockham intente subordinar la voluntad al apetito sensitivo sino expresar que, en algunas ocasiones, el apetito sensitivo puede ejercer su acción directamente sobre la voluntad, sin mediar el intelecto.

Los ejemplos dados en el texto invocan dos situaciones distintas. En el primer caso, el placer sensible actúa sobre la voluntad que cegada por la pasión, abandona el intelecto. En efecto, Ockham expresa que si la felicidad es lo que máximamente mueve al apetito, en el caso de los placeres sensibles en los que se produce una delectación muy intensa, se puede producir una atracción o seducción de la voluntad que prescinda de la razón. Por lo cual, el apetito sensible puede obligar a la inteligencia a formar un juicio erróneo y así a eludir cualquier otro deseo. En cambio, el segundo ejemplo alude a un error de la razón, a una falla en el procedimiento racional.

³³ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, cap. 8. Cfr. las diferencias con Ockham establecidas por Tomás de Aquino en las cuestiones de la *Suma Teológica* dedicadas a la delectación I-II qq. 31-34.

³⁴ G. de Ockham, IV *Sent*, q. 16 OTH, 245-246.

Ockham intenta mostrar a través de sus ejemplos que es falso afirmar que irresistiblemente la voluntad esté encaminada al objeto más perfecto que se pueda concebir, en el que encontraría la mayor fruición posible y el gozo más deleitable. Pues en ese caso, señalaría su libertad.

En efecto, Ockham desestima que la voluntad sea una potencia *capax bonum infinitum*; y ensaya su réplica. Para poder asignar a un sujeto una determinada propiedad, ésta debe estar contenida, al menos virtualmente, en el término sujeto. En el caso que nos ocupa, la propiedad de ser capaz de un bien infinito debe estar intrínsecamente vinculada con la criatura racional; de otro modo debería considerársela ajena a su estructura y atribuida como algo extrínseco.

Cuando un concepto connota una cosa que tiene más perfección que su sujeto, no existe una relación de continente a contenido y por lo tanto, ese concepto permanece inaccesible al análisis de su sujeto. En tales casos, nos encontramos ante propiedades que no son determinables *a priori*, sino solamente a partir del dato de experiencia o de la revelación³⁵.

Si no hay un previo conocimiento de la felicidad en particular, es inútil el esfuerzo por argumentar la posibilidad de una capacidad infinita en el espíritu humano. Para Ockham tanto la aptitud del espíritu para poseer la visión beatífica como la capacidad de perpetuidad del alma humana, no son propiedades inscritas en su naturaleza, y sólo le pueden ser atribuidas en virtud de la omnipotencia del Creador³⁶.

“No es factible demostrar que la fruición de la esencia divina sea posible para nosotros [...] porque no puede ser probado que la voluntad sea capaz de tal bien, ya que este bien es algo sobrenatural no natural”³⁷.

La distancia con la doctrina del Aquinate es significativa quien sostiene que: “la beatitud por esencia es [...] la operación de una altísima potencia, el intelecto, hacia el nobilísimo objeto que es Dios”³⁸. Es, por tanto, una capacidad real en el sujeto aunque su consecución dependa de una causa externa. Y su posibilidad descansa en

³⁵ R. Vignaux, “Notes sur esse beatificable, *Franciscan Studies*, 9, 1949, 404.

³⁶ G. de Ockham, *Sent.*, Prol, q. 9 (OTH I, 404-408).

³⁷ G. de Ockham, *Sent*, Prol, q. 9 (OTH 435).

³⁸ Tomás de Aquino, *IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1.

su aptitud para recibir una forma que le será dada. Es verdaderamente una capacidad pasiva pero real, que denomina potencia obediencial (*potentia oboedientiae*) semejante a la capacidad del discípulo de recibir un conocimiento que aún no tiene y que le será dado por su maestro. Para Ockham, en cambio, que la voluntad humana alcance a Dios, es algo que sobrepasa su capacidad natural, de modo que Dios obra una verdadera transformación de la potencia limitada del alma humana.

Observaciones finales

El intento de demostrar argumentativamente que en el hombre hay un deseo natural de amar a Dios, significa para Ockham algo semejante a replicar el argumento ontológico de San Anselmo. Pues, del mismo modo que no es lícito concluir la existencia de Dios, tras pensar en El como el ser máximamente perfecto; tampoco es correcto afirmar un supremo bien existente, a partir de una tendencia natural hacia el bien sumo, tendencia que, a su vez, se justifica por la insatisfacción de la voluntad en la posesión de bienes finitos³⁹.

Su principal argumento para desautorizar el amor natural de la criatura al Creador alude a la discrepancia entre los filósofos que no han logrado dilucidar cuál es el fin último de las acciones humanas⁴⁰; ello constituye una señal inequívoca de que no puede ser probado que exista un bien infinito⁴¹.

Una alternativa al conocimiento del sumo bien ha sido pensada desde la imaginación: si la inteligencia tuviera la extraña capacidad de poder pensar siempre en un bien mayor que el actualmente poseído, el sumo bien sería un subproducto de la imaginación, un artificio suyo. Pero este conocimiento ficticio, replica Ockham, sirve únicamente, para imaginar un infinito número de bienes considerados extensivamente pero no para alcanzar un bien infinito en intensidad; allí no llega la imaginación⁴². Por tanto, “no hay en la voluntad un apetito natural hacia el bien

³⁹Cfr. La argumentación propuesta por H. Kockler, “Ockham and the Divine Freedom”, *Franciscan Studies*, 45, 1985, 247.

⁴⁰G. de Ockham, *I Sent*, d. 1, q. 4 (OTH. I, 433)

⁴¹“Non potest probari aliquod bonum infinitum esse” G. de Ockham, *Quod*. III, q. 1 (OTH IX, 208).

⁴²G. de Ockham, *Quodlibeta* VII, q. 14, (OTH IX 754-755).

infinito”⁴³. Sólo la revelación puede ofrecernos una respuesta adecuada al problema de la felicidad.

La afirmación de que Dios es objetiva y realmente el último fin del hombre, co-implica aquella otra que sostiene que la felicidad consiste en la posesión y consiguiente fruición de la esencia divina. Ninguna de estas dos expresiones, para Ockham, puede ser sostenida argumentativamente desde una perspectiva filosófica, sino más bien es producto de una falta de rigor por no saber escindir el ámbito propio de la especulación filosófica de aquel específicamente teológico.

Ockham aplica el criterio de economía: si fuera demostrable con la razón natural cuál es el fin último del hombre, la revelación habría sido inútil y “la fe no sería necesaria”⁴⁴, pues -y aquí una justificación *in extremis*- es absurdo pensar que Dios obre en vano.

⁴³ G. de Ockham, *Quodlibeta* VII, q. 14 (OTH IX, 754).

⁴⁴ Olga L. Larre, “La antropología filosófica de Ockham: ¿ruptura o continuidad con el método cosmológico?”, *Sapientia*. 51, n. 199, 1996: 71-80.

La estructura narrativa del *Canzoniere*. Una posible respuesta al conflicto moral agustiniano del *Secretum*

Marcela Borelli

UBA- CONICET, Buenos Aires

Si Petrarca se nos presenta en algunas obras como un defensor de la dignidad de la poesía, continuando con el legado de Mussato y Dante en la generación previa, cuando leemos el tercer libro del *Secretum*, el panorama cambia respecto de su producción vulgar. En efecto, en la tercera jornada del diálogo, la poesía amorosa parece quedar definitivamente condenada dentro del marco de la moral agustiniana. Sin embargo, cuando nos enfrentamos al *Canzoniere*, ésta afirmación parece no ser definitiva, fundamentalmente si centramos nuestra atención en su estructura narrativa.

En la tercera jornada del *Secretum* se abordan las dos cadenas que aún oprimen el ánimo del poeta: amor y gloria. Ambos males son tomados no ya en la dimensión del hombre sin más, sino en su dimensión literaria¹. El Francisco del libro tercero es, esencialmente el hombre de letras, el escritor. Al tratarse del amor por Laura, el *lauro*, éste se define como amor literario. El segundo mal, la gloria, es el que nace del estudio, de la erudición. Es una gloria que busca curiosidades y elegancia en los libros ajenos para reflejarlas en los propios. Es el Petrarca de las obras humanísticas latinas: el del *De viris illustribus* y el *Africa*.

En consonancia con las dos jornadas anteriores, todo el diálogo virará sobre el eje de la errónea valoración del bien, siempre mirando a un único fin: convencer a Francisco de que frente a la proximidad de la vejez y la muerte, debe cambiar de vida: “*tu prius mores atque habitum vitamque mutaveris*”². Esta *mutatio moris* propuesta por Agustín consiste en un cambio radical tanto de los valores éticos, como de los culturales sostenidos por el poeta hasta ese momento.

¹ F. Rico, *Vida u obra de Petrarca I. Lecturas del Secretum*, Padova, Antenore, 1974, p. 255.

² Petrarca, *Secretum* III, ed. latina: Petrarca, *Opera omnia* (a cura di P. Stopelli.), Roma, Lexis Porgetti Editoriali, 1997. Versión electrónica:

<http://www.bibliotecaitaliana.it/xtf/view?docId=bibit000518/bibit000518.xml>

A Agustín la tarea se le propone difícil, pues las dos cadenas son tanto más difíciles de soltar cuanto engañan con una cierta apariencia de hermosura que hace que ambos males sean reputados como los máximos bienes por parte del poeta. Deberá convencerlo de que no es un amor puro, sino que está empapado de sensualidad y que se recubre de una ilusoria apariencia de virtud, y que no es un bien en cuanto fuente de perfeccionamiento, sino que su error estriba en una errónea valoración de la escala de bienes.

Toda la doctrina erótica que expondrá Petrarca en boca de Francesco podría definirse como un concentrado de *Stilnovismo*: de la mujer como muestra de belleza de Dios, vía de acceso al cielo, como modelo de virtud y de refinamiento ético, etc. Recorreremos, pues, brevemente los puntos principales de la doctrina erótica expuesta por el poeta para así pasar al problema de la moral agustiniana frente a ésta.

Francisco se empeña en sostener que lo de ella no ama nada torpe, sino lo más precioso. Ella es un verdadero modelo de virtud³. Su alma tiene una naturaleza superior a la de cualquier mortal y en ella brillan señales de la belleza divina⁴, es una mujer angélica⁵. En ella ha amado no tanto la parte mortal, el cuerpo, como lo de inmortal hay en ella “esa conducta superior cuyo ejemplo me enseña a vivir como en el cielo [...] lo que amé es su virtud y ésta no se ha extinguido”⁶. La dureza⁷ de la dama “*‘l cor di smalto’*”⁸ frente al deseo no correspondido del amante la erige en modelo de pureza “*ella non degna di mirar si basso’*”⁹. Laura es objeto de amor, pero cada vez más e indisolublemente también modelo del cual uniformarse, objeto de emulación más que de amor: sublime objeto de amor en cuanto sublime objeto de emulación¹⁰. Ésta consiste en amar de modo tal que la pasión no se apague, sino que sea liberada del deseo y así, purificada. El amor a Laura es conducente a un amor más elevado. Le ha hecho ver en su madurez (*ora la vita breve e’ loco e ‘l tempo*)

³ Cf. Petrarca, *Secreto mío*, trad. Rico, F., en *Obras I. Prosa* (al cuidado de Rico, F.), Madrid, Alfaguara, 1978, p. 100.

⁴ Cf. Petrarca, *Secreto mío*, ed. cit., p. 102.

⁵ El motivo de la Laura angélica aparece en la canción 90 del *Canzoniere*, vv. 9-12.

⁶ Petrarca, *Secreto mío*, ed. cit., p. 104.

⁷ En la canción 70 aparece el motivo de la Laura petrosa. En efecto, el último verso es el primero de una de las rimas petrosas de Dante (CIII).

⁸ Petrarca, *Canzoniere*, 70, v. 23

⁹ *Ibid.* v. 25.

¹⁰ Cf. Fenzi, E., *Petrarca*, Bologna, Società editrice Il Mulino, 2008. p. 93.

otro camino (*altro sentier di gire al cielo*), haciéndole preferir *altr'amor*, el amor de Cristo, *altre frondi*, la corona de espinas, *altro lume*, otra guía, y *altri rami*, los de la cruz, distintos a los *amati rami* del laurel¹¹.

Sin embargo, Agustín le hace ver a Francisco que también de ella amó el cuerpo y no sólo el espíritu. En efecto, si su cuerpo hubiera sido uno enjuto y huesudo, no le habría gustado. Francisco desea poseerla físicamente. En la canción 22 la pulsión es, a todas luces, erótica. El amante busca entrelazarse con la amada en una noche interminable “*et mai non fosse l'alba*”. En ella aparece el motivo ovidiano de Dafne y Apolo¹². La amada hace caer en angustia al amante al rechazar la correspondencia amorosa y el poeta lo vive con frustración al identificarse con Apolo: la dama que se niega le parece una enemiga, una áspera y feroz fiera. Su castidad no es sino dureza y falta de piedad¹³.

Junto a la Laura modelo de virtud, la que infunde serenidad, la beatífica y salvífica, aparece esta Laura objeto de deseo. Si bien los matices del discurso amoroso en el *Canzoniere* son muy sutiles, se distinguen a grandes rasgos dos modelos: de un lado la dama como objeto de deseo y amor, y en tanto tal, pasión disgregante y destructora que, justamente por ser irracional, mina la identidad del sujeto y lo conduce hacia la dispersión. De otro lado, el amor como emulación, en el que Laura es objeto de amor, sí, pero de un amor privado del deseo de posesión, que busca imitarla en su virtud casta¹⁴.

Agustín intentará convencer a Francisco de que algunas cosas se aman *turpiter*; el error del poeta no consiste en haber amado el cuerpo ni su conducta, sino que el error está en no haberlos amado en su justa medida:

“Mira, todo lo creado debe quererse por amor del Creador, tú en cambio, cautivo en los encantos de una criatura, no amaste lo debido al Creador, pese a admirarle en tanto artífice de tu amada, como si no hubiese creado nada más hermoso –cuando resulta que al hermosura física representa el grado ínfimo de la belleza”¹⁵.

¹¹ Cf. Petrarca, *Canzoniere*, 142, vv. 31-39.

¹² Ovidio, *Metamorfosis*, I, 450-567.

¹³ Cf. Petrarca, *Canzoniere*, 22, vv. 31-36.

¹⁴ Esta distinción la realizamos siguiendo a Fenzi. Cf. E. Fenzi, ob. cit., p. 111.

¹⁵ Petrarca, *Secreto mío*, ed. cit., p. 108.

De fondo suenan las palabras del *De vera religione*, XX, 39 que Petrarca anotó:

“El mal es la superstición de servir a la criatura en vez del Creador, y desaparecerá cuando el alma, reconociendo al Creador, se le sometiese a Él solo y viere que todas las demás cosas están sujetas a ella por Él. Así, toda criatura corporal, en la medida en que sea poseída por el que ama a Dios, es bien último y, en su género, hermoso, porque lleva impresa una forma o especie; en cambio, cuando es amada por un alma negligente en el servicio divino, ni aun entonces se trueca en mal, sino, siendo malo el desorden con que la ama, es ocasión de suplicio para el amante, y lo cautiva con sus miserias y lo embauca con sus falaces deleites, porque ni permanecen ni satisfacen, sino atormentan; y al pasar con pernicioso deleite carnal por los volubles sentidos; cuando manipula algunas imágenes, piensa que entiende, ilusionada con la sombra de sus fantasmas”¹⁶.

Toda criatura, en tanto lleva en sí la forma o especie impresa por Dios es buena. El mal no radica en ella, sino en el amor desordenado con que es amada. En él está la raíz de todas las miserias, pues sume al hombre en tormentos al estar tomado por las imágenes o fantasmas de las cosas sensibles que por su propia naturaleza transitoria y cambiante, lo sumen en el suplicio. El alma, presa del amor y el dolor por las cosas pasajeras, y acostumbrada a los sentimientos del cuerpo se pierde detrás de imágenes vacías y no puede ver lo que sólo puede ser captado con el intelecto liberado de estas imágenes. En este sentido, Agustín sostiene:

“No busquemos, pues, lo sumo en las cosas de abajo, ni pongamos el corazón en éstas, no seamos juntamente condenados con ellas; es decir, reconozcamos el mérito propio de la hermosura inferior, no sea que, por buscar lo primero entre lo último, seamos puestos por los primeros entre los últimos”¹⁷.

Al amar al Creador no por él mismo, sino como artífice de la amada, se subvierte el *ordo amoris*. Según la teoría agustiniana del *uti* y *frui* –ligada a la dialéctica de

¹⁶ Agustín, *De vera religione*, XX, 39 y ss. Este pasaje del *De vera religione* no pasó desapercibido al poeta. En efecto, en el margen del ms. Par. Lat., 2201 se lee al costado de este pasaje un “nota”. (Trad. P. Capánaga), OAR en *Obras de San Agustín en edición bilingüe*, Tomo IV, Madrid, BAC, 1948.

¹⁷ Cf. Agustín, *De vera religione*, XXXIV, 63.

medios y fines-, es sólo a Dios a quien compete la fruición. Sólo Él puede ser amado por sí mismo, mientras que a las criaturas inferiores les compete el *uti*, es decir, ser amadas a causa de otra cosa, como medio para conseguir un bien superior. El mal moral, entonces, consiste en invertir los términos: gozar de bienes pasajeros o relativos, como la belleza de la amada, como si éstos fueran absolutos¹⁸.

Así, colocar el modelo de virtud en una mujer mortal es fundamentar en el tiempo toda autoridad, lo que a los ojos del hiponense es una de las mayores insensateces. El amor por la virtud debe buscarse por su valor propio, aún sin la esperanza de recompensa. De otro modo, el deseo de obrar bien se debilitaría ante el pensamiento de la mortalidad del alma. La promesa de la vida futura es lo que debe funcionar como estímulo para los ánimos mortales.

El Agustín del *Secretum* enuncia los peligros del amor: en cuanto Francesco cayó presa del amor, se deshizo en lamentos y suspiros con destructora complacencia. De allí surgió el desprecio por todo, el aborrecimiento por la vida, el deseo de la muerte, el amor a la soledad y el querer alejarse de todo, la palidez, el marchitarse de la flor de la juventud, la confusión de la inteligencia, el balbuceo débil del habla y el ánimo variable que depende de la visión de la amada.

Acto seguido, enuncia el núcleo de la enfermedad que se desprende de la cadena amorosa:

“[...] nada es capaz de engendrar tanto olvido y menosprecio de Dios como el amor por lo mundano; sobre todo el que suele llamarse *amor* con nombre exclusivo e incluso (y ello trasciende todo sacrilegio) *dios* –quizá para presentar una disculpa sobrenatural a los desvaríos humanos y pecar más sin freno con la excusa de instigación divina”¹⁹; y también: “Estas y otras son las miserias del amor. [...] No obstante, la más terrible de todas –volveré a mi propósito– es la que produce el olvido de Dios, y a la vez, de uno mismo”²⁰.

De ese núcleo se desprenden dos graves efectos provocados por el amor. Uno de ellos es la pérdida de libertad del amante. Éste ya no es dueño de sí mismo: su

¹⁸ Cf. S. Magnavacca, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005. p. 176.

¹⁹ Petrarca, *Secreto mío*, ed. cit., p. 111.

²⁰ *Ibíd.*

estado anímico y su aspecto externo están determinados por el comportamiento de la amada. Esta alienación se corresponde con el lado negativo de la teoría estoica de la sabiduría. La negatividad del deseo amoroso está sobre todo en el precipitar al sujeto fuera de sí, en una condición alienada que pone en peligro el equilibrio, oscurece la razón y aparece, en definitivas cuentas, como la amenaza más grave a su integridad moral e intelectual. El segundo efecto consiste en que el enamorado es reconocido y señalado por el vulgo²¹. Frente a ello no puede sino sonrojarse, no debe gozar de una tal fama sin que le vengan las prerrogativas de su ser un intelectual. Francisco ya no es un hombre joven y debe evitar dar la imagen de un viejo lujurioso. Este es un aspecto de los elementos que influenciarán el proyecto petrarquesco de la *mutatio vitae*.

El poeta debe ser consciente de que hasta el momento todos sus esfuerzos y estudios se han concentrado en juntar florilegios de la poesía, de la historia, etc., para adornar sus obras de modo tal de halagar los oídos de quien lo escucha. Ambicionó la fama en la posteridad y por ello se embarcó en obras descomunales como el *Africa* y el *De viris illustribus*. Sin embargo, nada le asegura que pueda llevar a término ninguna de ambas obras monumentales antes de que lo alcance la muerte. Mejor es que avoque su tiempo a obras sobre los saberes útiles para la vida que ya ha adquirido en su edad y no lo dilapide en la *vana curiositas* que lo dispersa. Agustín lo empuja a abandonar las obras históricas²².

Tanto el amor como la gloria son alienantes. El primero porque el sujeto depende de la presencia del objeto del amor; el segundo porque el sujeto se esfuerza en gustar al vulgo. El problema de los *duo nodi* consiste en una especie de *distentio animi* agustiniana, que no sólo lo distraen en numerosas tareas y preocupaciones, sino que le quitan tiempo al cultivo de la virtud. El remedio propuesto por Agustín consiste en una *mutatio moris* que, entre otros aspectos, implica estar presente a sí mismo, concentrar la atención sobre sí de modo tal de preparar al ánimo para una *cogitatio mortis* constante y atenta²³.

²¹ Cf. M. Santagata, op. cit., p. 67 y ss.

²² Cf. Petrarca, *Secreto mío* III, ed. cit, p. 139.

²³ En este sentido, la composición 264 contiene innumerables lugares paralelos con este tercer libro del *Secretum*, vv. 75-76. Y luego, sobre la *cogitatio mortis* “mi credo al tempo di partir/ esser vicino” (vv. 117-118), y “co la morte a lato” (v. 134).

Hacia el final del *Secretum*, Francisco sostiene: “Adero michi ipse quantum potero, et sparsa anima fragmenta recolligam, moraborque mecum sedulo”²⁴. Así, los *sparsa anima fragmenta recolligam* es la anunciación del *Canzoniere* cuya formación como una obra narrativa se está gestando al mismo tiempo en que Petrarca redacta el *Secretum*²⁵. Sobre este punto, Santagata sostiene que existe una doble referencialidad en lo que hace a la composición: no es sólo la recomposición del libro, sino que ésta es, al mismo tiempo, la recomposición del ‘yo’ como un único e inescindible proceso²⁶. La moral agustiniana le confiere una dimensión dramática pues, para que el recorrido pueda ser concluido dos ilusiones deben caer: que sea posible un amor feliz en cuanto correspondido, i.e., que la satisfacción de su deseo sea algo augurable y que un amor espiritual, no implicado con el deseo sensual, sea positivo para el alma.

Ahora bien, la pregunta que compete formularnos ahora es, en palabras de Santagata, la siguiente: “¿Un poeta vulgar puede contar una historia de amor que se niegue a sí misma y que, paradójicamente, reconozca su valor sólo en el ser piedra de comparación negativa?”²⁷. Para responderla, debemos ir al *Canzoniere* mismo.

El *Canzoniere* o los *fragmenta recollecta*

El *Canzoniere* es un texto cuyos fragmentos pueden ser leídos como unidades independientes. Muchas veces hay conjuntos de composiciones que se relacionan por temática, o por un juego sutil de palabras o rimas. Con todo, el conjunto de *fragemnta* está enmarcado dentro de un marco o una estructura narrativa que arranca en el primer soneto y tiene su cierre hacia las últimas composiciones.

²⁴ Petrarca, *Secretum* III, ed. cit.

²⁵ Rico sostiene que la fecha del 1343 fijada por la ficción del *Secretum* es ficticia y que, en realidad, el diálogo fue ideado y compuesto en 1347, posteriormente revisado en el 1349 y nuevamente y de manera más radical en 1953. Cf. F. Rico, *Vida u obra de Petrarca I. Lectura del Secretum*, Padova, Antenore, 1974, pp. 11 y ss. Por otra parte, si bien la ideación de un *Canzoniere* que reuniera sus composiciones vulgares tuvo lugar poco después de la muerte de la amada en 1347, el proyecto se consolidó recién en 1357-1358 cuando la primera redacción fue completada. Cf. M. Santagata, *I frammenti dell'anima. Storia e racconto nel Canzoniere di Petrarca*, Bologna, Il Mulino, 1993. p. 136.

²⁶ M. Santagata, ob. cit., p. 62.

²⁷ *Ibid.*, p. 235.

La obra se abre en un tono penitencial anunciando el error, “mio primo giovenile errore” de un hombre arrepentido que era “atr’uom da quel ch’i’ sono”, que se avergüenza “di me medesimo meco mi vergogno”, que espera “pietá, nonché perdono”, y que tras la crisis ha podido conocer “che quanto piace al mondo é breve sogno”.

Importante es mencionar que la canción 264, que abre la segunda sección de las rimas en muerte de Laura, integra a la obra el discurso de la problemática moral agustiniana. Gracias a ésta, el libro recupera la dimensión de la crisis, del error y del arrepentimiento, abierta en el soneto primero. La canción presenta un debate interior entre dos pensamientos contrapuestos: “I’ vo pensando, et nel penser m’assale” (v. 1), una especie de lejano preludio de la crisis, cuyo debate efectivo se lleva a cabo en la canción 360. El sujeto es consciente de la brevedad de la vida y de la proximidad de la muerte “vedendo ogni giorno il fin piú presso, /mille fiате ó chisete a Dio quell’ale /co le quai del mortale /carcer nostro intelletto al ciel si leva.” (vv. 5-8), y pide a Dios que lo ilumine para poder elevarse al cielo. Medita sobre la cruz “quelle pietose braccia / in ch’io mi fido, veggio aperte ancora” (vv. 14-15), pero teme porque aún lo aguijonean Laura y el deseo de gloria “ch’altri mi sprona” (v. 18).

Uno de los pensamientos lo insta a no esperar más, a arrancar de su pecho la raíz de los placeres que lo ahogan, que no lo conducen a la verdadera felicidad y lo sumergen en la dispersión “che d’ogni pace e fermezza é privo” (v. 31). La dulzura de los ojos de Laura, su imagen y su rostro hicieron encender en su pecho una llama de ardiente deseo que no se satisfizo nunca. Y si un movimiento de sus ojos, o el canto de la dama apagaban el deseo en esta tierra, cuánto más grande será aquel placer que se encuentra en el cielo, reflexiona el poeta. El otro pensamiento, la gloria dulce y amarga “Da l’ altra parte un pensier dolce et agro” (v. 55) llena su alma de deseos y esperanza que “sol per fama gloriosa” (v. 59). Mas ésta no lo acompañará después de la muerte “Poi che fia l’ alma de le membra ignuda, / non pò questo desio piú venir seco; / ma se ‘l latino e ‘l greco /parlan di me dopo la morte, è un vento” (vv.66-69). La pasión amorosa, además, parece entristecer y ensombrecer otros pensamientos o deseos y, en tanto que escribe de otros, se olvida de sí mismo: “e parte il tempo fugge/che, scrivendo d’ altrui, di me non calme” (vv. 77-78). Se pregunta, entonces, “Che giova dunque perché tutta spalme /la mia barchetta, poi che ‘n fra gli scogli /è ritenuta anchor da ta’ duo nodi?” (vv. 81-83). El poeta tiene plena consciencia de su actuar, y tanto más culpable es cuanto más no lo disculpa la ignorancia, sino que se deja llevar por la pasión “et sento ad ora ad or venirmi al

core /un leggiadro disdegno aspro et severo / ch' ogni occulto pensiero / tira in mezzo la fronte, ov' altri 'l vede" (vv.95-98). Y siente nacer en su corazón un noble pensamiento de indignación que lo avergüenza y empalidece los otros pensamientos más secretos. La vergüenza denuncia la indignidad de tales deseos "ché mortal cosa amar con tanta fede / quanta a Dio sol per debito convensi" (vv. 99-100). Amar a una criatura con devoción sólo debida a Dios es el reclamo que Agustín hace a Francisco en el *Secretum*. Y aunque el poeta ve el camino mejor, el más recto a la salvación, sin embargo, toma el otro: "cerco del viver mio novo consiglio, / et veggio 'l meglio, et al peggior m' appiglio" (vv. 135-136).

Si la 264 es un debate interior entre pensamientos contrapuestos, la 360 es un debate efectivo frente al tribunal de la razón. El poeta cita a Amor frente a la razón que arbitra como juez. Esta canción tiene, ciertamente, muchos paralelos con el libro tercero del *Secretum*. Lo curioso es que el poeta toma la postura de Agustín en el diálogo, y el Amor, la de Francisco. El personaje del poeta acusa a Amor de haber llenado su vida de amarguras, quitarle la paz y ponerlo en un estado de permanente guerra. Logró que amara menos de lo debido a Dios y que no se cuidara a sí mismo por una mujer "Questi m' à fatto men amare Dio / ch' i' non deveva, et men curar me stesso:/ per una donna ò messo / egualmente in non cale ogni pensiero". (vv.31-34). Frente a estas acusaciones, Amor responde que lo liberó de los estudios de derecho, "Questi in sua prima età fu dato a l'arte / da vender parolette, anzi menzogne ;/ [...] tolto da quella noia al mio dilecto" (vv. 80-83). Fue él quien lo catapultó a la fama, elevó su intelecto y lo apartó de iniquidades "salito in qualche fama / solo per me, che 'l suo intellecto alzai / ov'alzato per sé non fôra mai." (vv.88-90). Cuanto tiene de noble y exquisito es gracias a Amor y a ella. Amor le dio los instrumentos para alzarse hacia el cielo por medio de las cosas mortales- la belleza y perfección de Laura que son una escala al Creador-: "Anchor, et questo è quel che tutto avanza,/ da volar sopra 'l ciel li avea dat' ali, / per le cose mortali, / che son scala al fattor, che ben l' estima:/ ché, mirando ei ben fiso quante et quali / eran vertuti in quella sua speranza, / d' una in altra sembianza / potea levarsi a l' alta cagion prima" (vv. 136-142). Sin embargo, no la supo aprovechar y cayó en el peligro que implica querer elevarse al Creador por medio de cosas mortales: invirtió el orden y se complació en lo terreno y allí quedó. La canción termina con ambos interlocutores esperando por una sentencia de parte de la Razón. No obstante, ésta, sonriendo, responde "piú tempo bisogna a tanta lite" (v. 157). Ese "tiempo" no es otro que el *Secretum*.

Las últimas cinco composiciones con las que concluye el *Canzoniere* van creando el clima penitencial que cerrará finalmente el círculo abierto por el soneto proemial. El soneto 361 es el de un poeta ya envejecido que experimenta los síntomas inexorables de la vejez en su cuerpo: “Dicemi spesso il mio fidato specchio, /l' animo stanco, et la cangiata scorza,/et la scemata mia destrezza et forza: / –Non ti nasconder piú: tu se' pur vèglio” (vv. 1-4). En el soneto siguiente, el 362, se agrega a la mutación física, la espiritual, pero, esta vez, en boca de Laura “Talor mi trema 'l cor d' un dolce gelo / udendo lei per ch' io mi discoloro / dirmi: –Amico, or t' am io et or t' onoro / perch' à' i costumi variati, e 'l pelo” (vv. 5-8). Ambos sonetos fijan la atención sobre la figura del protagonista y sobre su doble mutatio: interior y física. A partir de este punto, el discurso se centrará sobre el ‘yo’ narrante. Junto con su progresivo afirmarse, lo acompaña el desvanecerse de la figura femenina, hasta el punto de su metamorfosis medúsea en el soneto 366 “Medusa et l' error mio m' àn fatto un sasso / d' umor vano stillante” (v. 111).

A partir del soneto 363 y los dos siguientes, se inaugura un *crescendo* penitencial y religioso que terminará desembocando en la canción a la Virgen que cierra la obra. El protagonista evoca a Laura muerta, su dispersión “ond'io ebbi et freddi et caldi” (v. 3) y su deseo de gloria ya marchito “spenti son i miei lauri” (v.4). Lejos de los yugos del amor encuentra una libertad dulce y amarga y hay, en la última tercina, una vuelta a Dios: “et al Signor ch' i' adoro et ch' i' ringratio, / che pur col ciglio il ciel governa et folce, /torno stanco di viver, nonché satio” (vv.12-14).

En el 364, el poeta se arrepiente de todos los errores ya cansado. Finalmente se retoma el juvenil error del soneto proemial: “et mia vita represso / di tanto error” (vv. 5-6). En la última estrofa se encomienda a Dios “Signor che 'n questo carcer m' ài rinchiuso, / tràmene, salvo da li eterni danni, /ch' i' conosco 'l mio fallo, et non lo scuso” (vv. 12-14).

El soneto 365 es el soneto de la plena conversión. El protagonista llora los tiempos pasados en los que amó cosas de este mundo “I'vo piangendo i mie passati tempi / i quai posi in amar cosa mortale” (vv. 1-2). Lamenta no haberse elevado para dar de sí no bajo ejemplo. Invoca la gracia divina para que venga en ayuda de su alma, y se consagra a Dios para que lo acompañe en el poco tiempo que le queda por vivir “A quel poco di viver che m'avanza, / et al morir, degni esser Tua man presta: /Tu sai ben che 'n altrui non ò speranza” (vv. 12-14).

Finalmente, la canción 366 cierra el *Canzoniere* con las notas de un definitivo balance que fue preparado por los sonetos precedentes. El poeta encomienda su vida en manos de María “socorri a la mia guerra / bench’i’ sia terra” (vv. 11-12). Se reconoce en el fin de sus días, pues la muerte está cada vez más cercana “pon’ mente in che terribile procella / i’ mi ritrovo sol, senza governo, / et ó giá da vicin l’ultime strida” (vv. 69-71). Es la Virgen quien puede convertir los amargos llantos en alegría “Vergine benedetta, che’l pianto d’Eva in allegrezza torni. Fammi, ché puoi, de la Sua gratia degno” (vv. 35-37). El poeta es tierra, su llanto es tierra, su amor fue terreno “Con le ginocchia de la mente inchine, prego che sia mia sorta, / et la mia torta via dirizzi a buon fine” (vv. 63-65). El amor por Laura, en última instancia, no ha sido más que mortal belleza. Finalmente, el poeta está arrepentido en su corazón “miserere d’un cor contrito humile” (v.120) y consagra su pecho, su nombre y su estilo a la Virgen “Vergine, i’sacro et purgo / al tuo nome et pensieri e ‘ngegno et stile, / la lingua e ‘l cor, le lagrime e i sospiri.” (vv. 126-128).

Así, vemos cómo los *fragmenta* que componían su vida permanecen como tales, pero ahora, en conexión estrecha con el soneto proemial y la canción final, se corporizan y son pasibles de verse como los avatares de una experiencia negativa que puede ser ofrecida como ejemplo. De este modo, la pregunta de Santagata, si puede un poeta vulgar contar una historia de amor que se niegue a sí misma como piedra de comparación negativa pareciera responderse afirmativamente.

Conclusión

¿En qué sentido, entonces, la composición del *Canzoniere* podría considerarse como una adecuada respuesta a las exhortaciones del santo? Las directivas de Agustín fueron claras: volver a la interioridad, morar en sí mismo, alejarse de la selva de fantasmas y tentaciones externas que alienan y disgregan al yo, y reconstruirse tanto como sea posible de modo tal de preparar su ánimo para la *cogitatio mortis*.

Que el *recolligere fragmenta* nos lleve directamente al *Canzoniere* es significativo porque implica que una operación tal forma parte de la refundación del programa intelectual que Petrarca llevó a cabo en torno del 1350. En esa época reordena su producción lírica vulgar hasta entonces dispersa en rimas y la carga de un significado moral - religioso agustiniano. La historia de amor se abre con un soneto proemial en tono penitencial, y en las composiciones siguientes el poeta nos sume directamente en la historia de amor. En el soneto que funciona de gozne entre

las rimas en vida y en muerte, el poeta se presenta escindido entre dos pensamientos contradictorios, uno plagado de sensualidad y amor por Laura y el otro consciente de su error y el peligro que conlleva. El sujeto poético conoce el camino correcto, pero no lo toma. Habrá que esperar recién hasta el final de la obra para que cobre sentido y se cierre el círculo abierto en el comienzo. En los últimos sonetos se va diluyendo la figura de la amada y comienza a cobrar fuerza la figura divina, el poeta reconoce el error y la vía hacia la salvación. La obra se cierra con un reconocimiento del error y la vejez, y con una plegaria a la virgen para que venga en su ayuda. Ciertamente es que la *mutatio* no llega a llevarse a cabo definitivamente, como es habitual en las obras de Petrarca.

De fondo, todo el libro se construye como un libro moral y ejemplar, en el que el poeta relata sus experiencias amorosas y las encomienda al público esperando perdón de su parte. Son las fluctuaciones de un ánimo enamorado, consciente y arrepentido de su error. A través del amor, el yo corre el riesgo de desaparecer en el mundo sensible, ilusorio y plagado de fantasmas, poniendo en peligro en el amor a lo temporal, la eternidad de la vida futura. En el *Canzoniere* subsiste la tensión entre esta experiencia fragmentaria y la instancia de recomposición que nunca termina de resolverse.

El agustinismo del *Secretum* habla de las obras humanísticas históricas y eruditas. Petrarca incluye también las rimas a Laura, es decir, las “*rime sparse*”, porque el *Canzoniere* es el instrumento por el cual se reapropia de esos fragmentos dispersos, y gracias al cual transforma un discurso sobre y para otros en discurso sobre y para sí mismo, cumpliendo de esta manera con la exhortación agustiniana. La obra se carga de responsabilidad moral haciendo del retorno a sí mismo el íntimo sedimento de la experiencia existencial finalmente reconocida y juzgada. El amor deviene una condición ejemplar a través de la cual la vida se entrega a una alienante experiencia de fragmentación que, al mismo tiempo, resulta asombrosa.

**“Der geist muoz sich halten in einer lîdelicheit”.
Averroes nell’opera tedesca di Meister Eckhart**

Alessandra Beccarisi
Università del Salento, Lecce

Già nel 1955 Philipp Merlan rintracciava nell’opera di Meister Eckhart l’influenza della noetica averroista¹, letta attraverso il famoso trattato *Von der leidenden und der wirkenden Vernunft* di Eckhart von Grûnding, opera recentemente riedita e commentata da Norbert Winkler².

Nel 2008 Kurt Flasch pubblicava³ un’opera dal titolo evocativo e intenzionalmente provocatorio: *Meister Eckhart. Die Geburt der “Deutschen Mystik” aus dem Geist der arabischen Philosophie*. L’obiettivo del Flasch era duplice: da un lato dimostrare e mostrare la decisiva influenza che la filosofia araba aveva avuto per lo sviluppo del pensiero del “mistico” Meister Eckhart. Egli si inseriva così nel più vasto dibattito, aperto da Alain de Libera, sull’effettivo ruolo della filosofia araba per lo sviluppo del pensiero occidentale.

¹ Cf. Ph. Merlan, “Aristoteles, Averroës und die beiden Eckharts”, in *Autour d’Aristote. Recueil d’études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain, 1955: 543-566; A. de Libera, “On Some Philosophical Aspects of Master Eckhart’s Theology”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998): 151-168, esp. 160-168.

² *Von der wirkenden und möglichen Vernunft (Ler von der selikeyt)*, ed. Wilhelm Preger, in *Sitzungsberichte der philosophisch-philologische und historischen Classe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München, 1871: 159-189, testo: 176-189. Cf. Loris Sturlese, “Traktat von der Seligkeit”, in Kurt Ruh (hrsg.) *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, IX, Berlin-New York, 1995, coll. 998-1002; *Von der Wirkung der Seele*, in *Texte aus der deutschen Mystik des 14. Und 15. Jahrhundert*, hrsg. von Adolf Spamer, Jena, 1921: 100–107. Recentemente il trattato è stato edito in N. Winkler (ed.), *Von der wirkenden und möglichen Vernunft: Philosophie in der volkssprachigen Predigt nach Meister Eckhart*, Akademie Verlag, Berlin, 2013.

³ K. Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der “Deutschen Mystik” aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München², 2008.

Dall'altro Flasch intendeva salvare Eckhart dalla "corrente mistica" ancorandolo ad un solido terreno filosofico. Cito:

"Für diese Arbeit braucht es einen historisch fundierten, theoretisch konsistenten Leitfaden: Eckhart als Philosoph des Christentums mit strengem Argumentationsanspruch, unter den kontingenten Rahmenbedigungen der Aristoteles und Averroesstudien Alberts, der Augustin und Liber de causis Rezeption Alberts und Dietrichs von Freiberg"⁴.

Se però da una parte il salvataggio ebbe il buon esito di strappare Eckhart dalle torbide correnti del misticismo, dall'altro enfatizzò alcune fonti, come quelle di Aristotele e Averroè, di cui la ricerca attuale ha relativizzato l'importanza.

Recentemente è stata, infatti, avviata a Lecce un'indagine sistematica delle fonti eckhartiane, che ha prodotto, sino ad ora, due volumi. Sulla base del lavoro critico degli editori delle opere di Eckhart ogni contributo si prefigge di presentare "autore per autore, opera per opera il tipo di testo utilizzato da Eckhart, la traduzione eventualmente usata, la corrispondente diffusione manoscritta e la loro disponibilità nei luoghi ove egli lavorò, il modo, la frequenza e la precisione della loro utilizzazione, la presenza di eventuali intermediari, e infine i risultati dell'esame comparativo delle citazioni nelle opere latine e nelle opere tedesche"⁵.

La ricerca si è sino ad ora rivolta ad autori che, secondo un'opinione condivisa dalla comunità scientifica, dovettero esercitare una decisa influenza sulla formazione del pensiero di Eckhart⁶: Aristotele (limitatamente al *De anima* e alla *Metaphysica*), lo Pseudo-Dionigi, Agostino (*De Trinitate*), Avicenna, Seneca e Cicerone, Proclo e

⁴ K. Flasch, *Meister Eckhart und die Deutsche Mystik: Zur Kritik eines historiographischen Schemas*, in Olaf Pluta (hrsg.) *Die Philosophie Im 14 Und 15 Jahrhundert: In Memoriam Konstanty Michalski 1879-1947* (Bochumer Studien zur Philosophie 10), Bochum, 1988: 439-463.

⁵ Loris Sturlese, "Introduzione", en: L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Academic Press Fribourg, Friburgo, 2008: 7-9, qui p. 7.

⁶ Tra la vasta letteratura disponibile faccio riferimento a J. Koch, "Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter", in J. Koch, *Kleine Schriften*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1973, I: 3-25; K. Ruh, "Dionysius Areopagita in deutschen Predigtwerk Meister Eckharts", *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 13 (1987): 207-223.

il *Liber de causis*, Origene, Platone e il *Liber XXIV philosophorum*⁷.

L'indagine sistematica della biblioteca eckhartiana ha, però, raramente confermato letture consolidate della sua opera, mettendo in luce nuove prospettive interpretative. Un primo e significativo risultato emerso è il diverso modo con cui Eckhart utilizza le sue fonti. Nel caso di Avicenna, Cicerone, Seneca o il *Liber XXIV philosophorum*, ad esempio, Eckhart cita in modo letterale e preciso, spesso riprendendo, come nel caso della *Metafisica* di Avicenna, ampi escerti, oppure, come nel caso di Seneca, utilizzando con precisione le dottrine più significative e meno conosciute. In altri casi, invece, in particolare Aristotele e Averroè, le citazioni si riducono a brevi detti, quasi formulari, spesso citati indirettamente attraverso l'opera di Tommaso d'Aquino, oppure, più frequentemente, da un florilegio come le *Auctoritates Aristotelis*⁸.

Limitatamente ad Averroè, che l'autore che qui ci interessa, un recente lavoro di Alessandro Palazzo⁹, pubblicato nel *Companion to Meister Eckhart*, dimostra, infatti, che delle 50 occorrenze degli scritti di Averroè nell'opera latina e volgare di Meister Eckhart, nessuna è letterale e diretta. Averroè condivide con Aristotele lo stesso destino: quello di essere utilizzato in modo funzionale ad una personale teoria che il maestro domenicano intende proporre. Un caso emblematico, che qui vorrei presentare, è quello della cosiddetta metafisica dell'intelletto, che Eckhart sviluppa a partire da materiali aristotelici, agostiniani e come vedremo averroisti, senza che sia però possibile, stando all'attuale stato delle ricerche, individuare una fonte precisa.

Mi riferisco in particolare a due prediche in volgare, la pr. 15 e la pr. 104, in cui Eckhart utilizza, fatto rarissimo in tutta la sua produzione sia latina che volgare, i termini tecnici della gnoseologia aristotelica, ovvero intelletto possibile e intelletto agente. La pr. 15 *Homo quidam nobilis abiit in regione longinqua*¹⁰ è un testo interessante per almeno tre motivi: presenta in modo sostanzialmente fedele la concezione aristotelica dell'anima umana, a cui Eckhart, ed è il secondo motivo di

⁷ Cf. i diversi saggi che fanno parte dell'opera L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*.

⁸ J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain-Paris 1974 (Philosophes Médiévaux, XVII).

⁹ A. Palazzo, "Eckhart's Islamic and Jewish sources: Avicenna, Avicbron, and Averroes", in J. Hackett (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden-Boston, 2013: 253-298.

¹⁰ Eckhardus, *Pred. 15 Q, DW I*, p. 249: 1 e sgg.

interesse, affianca la sua personale opinione, per poi, infine, presentare una teoria delle intelligenze separate (*abegeschaidenen gaisten*), che Eckhart attribuisce ad Aristotele, ma che ha piuttosto elementi tipicamente neoplatonici.

Commentando la parola *homo*, Eckhart ne offre due definizioni: la prima, quella di Aristotele, è introdotta dal versetto: *Ein mensch gienc ûz* (un uomo partì). *Homo* significa un essere umano (*Mensch*), a cui si aggiunge una forma, che gli dà un essere e una vita, che egli ha in comune con gli altri esseri viventi, razionali e non. L'elemento irrazionale lo accomuna alle creature corporali, quello razionale agli angeli. Il modo di comprendere umano, infatti, è simile a quello degli angeli, perché, come gli angeli, anche l'uomo comprende le immagini e le forme di tutte le creature in modo discorsivo, ovvero distinguendole le une dalle altre, perché definire è sempre determinare, cioè distinguere (*mit underscheit*). Aristotele dunque ritiene che questo sia proprio di un essere umano: l'attualizzazione delle immagini e forme astratte dalla materia. E questo, afferma Eckhart, è il significato più grande che Aristotele poteva attribuire alla parola uomo.

Alla posizione di Aristotele Eckhart contrappone la propria: *homo* significa un essere umano, a cui è partecipata una sostanza, che gli dà essenza, vita e un'essenza intellettuale. Un uomo razionale è colui che comprende se stesso in modo razionale ed è in se stesso separato (*abegeschaiden*) da ogni materia e forma. Tanto più egli è separato da tutte le cose e volto in se stesso, tanto più egli conosce ogni cosa chiaramente e razionalmente in se stesso senza volgersi all'esterno, e tanto più sarà uomo. Qui Eckhart segna chiaramente la distinzione tra due concezioni di uomo, ovvero tra due concezioni di razionalità: l'una, quella aristotelica, secondo la quale uomo è ciò a cui si aggiunge un principio formale, ovvero l'anima, che egli ha in comune con gli altri esseri viventi, ma che nell'uomo ha in più un'attività razionale rivolta alla comprensione delle forme delle cose.

L'altra, la propria, secondo cui l'uomo possiede un elemento a lui peculiare, ovvero una sostanza intellettuale (*substancie*), che dà all'uomo essenza, vita ed essenza intellettuale. In quanto *vernünftiger mensche* l'uomo comprende se stesso come semplicità e distacco. Non è dunque attualizzando immagini e forme (*bilde und forme*), che l'uomo realizza pienamente la sua umanità, ma piuttosto nell'essere separato da tutte le materie e da tutte le forme (*von allen materien und formen*). E tanto più l'uomo è separato (*abegescheiden*), tanto più conosce e quindi tanto più è uomo. Come interpretare questo essere "separato"?

Eckhart pone una questione che lo stesso Aristotele si era posto nel *De anima*. Se l'intelletto, come dice Anassagora, è semplice, impassibile, non avente nulla in comune con nulla (*simplex, impassibilis, nulli nihil habens commune*) come può comprendere se il comprendere "in un certo senso è un patire"¹¹? La risposta di Aristotele alla questione sarà quella di distinguere nell'uomo, così come accade in natura, un intelletto potenziale, in cui tutte le cose divengono (*in quo omnia fiunt*), e un altro intelletto attivo, che produce tutte le cose (*quo omnia est facere*). Per Eckhart il problema è quello posto da Aristotele: ammesso che l'intelletto sia separato (*abegescheiden*), come può conoscere ogni cosa senza volgersi all'esterno e restando impassibile (*sunder verwandlung sin selbes*)? La risposta però è differente: la stessa semplicità dell'intelletto gli consente di scoprire in sé le ragioni delle cose. Non è conoscendo le forme che l'uomo veramente conosce, ma piuttosto scoprendosi come un comprendere semplice (*ainvaltig verstantniss*), in quanto l'uomo coglie se stesso come principio di tutte le cose.

Dopo aver spiegato come possa l'uomo conoscere se stesso e tutte le cose, senza volgersi all'esterno, Eckhart cita nuovamente Aristotele, questa volta la *Metafisica*, per mostrare cosa Aristotele dice a proposito degli *abgeschaidnen gaisten*, gli spiriti separati o le intelligenze separate, che Eckhart identifica con le creature angeliche. Se il concetto di sostanze separate riferito alle intelligenze dei cieli è sicuramente aristotelico, meno aristotelica è l'idea che questi spiriti separati prendono la loro essenza (*wesen*) emanando direttamente (*sunder mittel*) da Dio e ritornando a lui. In questo processo di emanazione e ritorno da e verso Dio gli spiriti separati contemplano la nuda essenza divina senza alcuna differenza. Questa essenza, secondo Aristotele, è il *quid* -un *was* scrive Eckhart, un "che cos'è"- riprendendo chiaramente quanto Tommaso aveva scritto nella sua *Sententia de anima*, in cui vien detto che l'oggetto proprio dell'uomo e dell'angelo è la quiddità, il *was*.

Anche in questo caso Eckhart relega l'autorità del filosofo nell'ambito delle scienze naturali. Eckhart infatti precisa che quanto detto da Aristotele dell'uomo e delle sostanze separate è il massimo che si possa affermare nel campo delle *scienze naturali*, e nessun altro filosofo potrebbe fare o dire di meglio, se non illuminato dallo Spirito Santo. Il maestro domenicano, infatti, oppone alla teoria aristotelica la propria posizione e aggiunge, "io dico che un uomo nobile non si accontenta del *quid*, che gli angeli comprendono senza forma e da cui dipendono immediatamente. L'uomo nobile non si accontenta che dell'unico Uno". Secondo Eckhart, dunque,

¹¹ Arist., *De an.* III 1, 429b22-23.

l'esercizio vero della razionalità non mira alla definizione, ma all'unità o, per usare un'espressione più moderna, all'intuizione della totalità.

La teoria aristotelica dell'intelletto è valida, dunque, per spiegare il funzionamento della razionalità discorsiva, ovvero della razionalità che, per usare un'immagine cara ad Agostino ed Eckhart, è rivolta verso l'esterno. Il comandamento agostiniano *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*¹², indica invece la possibilità di scoprire in se stessi la fonte della verità. Appaiono così due diversi tipi di conoscenza: una che potremmo chiamare razionale-discorsivo, un'altra di tipo intuitivo. Una definisce e determina, l'altra conduce a ciò che Eckhart chiama il divino in noi.

* * *

Una conferma di questa doppia prospettiva dell'uomo e della conoscenza la troviamo in una predica complessa, ma di grande successo. Attestata in ben 50 manoscritti, la pr. 104 è un'opera evidentemente redatta e pubblicata, parte di un gruppo di prediche chiamato programmaticamente *Ciclo del Gottesgebur*, che comprende le prediche n. 92, 102, 103. Edita recentemente da Georg Steer¹³, la pr. 104 è stata datata tra il 1298 e il 1305, quindi contemporanea alla composizione delle *Reden*, la prima opera in volgare di Eckhart composta intorno al 1298, quando era priore del convento domenicano a Erfurt. La vicinanza tematica e lessicale alle *Reden* può giustificare anche la particolare forma dialogica della pr. 104. Le *Reden* infatti appartengono al genere letterario delle *Collationes*, ovvero i discorsi (*Reden* appunto) serali che il priore teneva con i suoi confratelli per rispondere alle loro domande.

Anche la pr. 104, benché sia una predica, si presenta in forma di dialogo tra un maestro e un discepolo, che possiamo immaginare come un interlocutore universale, una figura letteraria che Eckhart inventa per presentare ad un pubblico di "laici" la sua teoria della generazione di Dio nell'intimo dell'uomo.

¹² Augustinus, *De vera religione* 39 n. 72, ed. Klaus-D. Daur (Corpus Christianorum. Series Latina, 32), Turnhout, 1964: 234.12

¹³ Georg Steer, "Meister Eckharts Predigtzyklus von der ewigen geburt. Mutmaßungen über die Zeit seiner Entstehung", in Walter Haug, Wolfram Schneider-Lastin (eds.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, Tübingen, 2000: 253–281

Questa generazione viene presentata però -e questo è l'elemento di interesse, ma anche di difficoltà della pr. 104- con alcuni termini tecnici della noetica riconducibile alla tradizione aristotelico-averroista, che compaiono in questa predica per la prima e ultima volta (stando naturalmente allo stato attuale delle ricerche). La pr. 104 è dunque una sorta di *apax* letterario in cui Eckhart sembra sperimentare una linea interpretativa, che poi abbandonerà del tutto.

Passo dunque a presentare il testo, limitatamente alla questione che qui interessa.

La prima domanda che l'interlocutore immaginario presenta al Maestro è se la generazione di Dio nell'uomo avvenga continuamente oppure no. La risposta di Eckhart, singolare, comincia presentando la teoria dei tre intelletti¹⁴:

“Ora senti l'insegnamento. L'uomo ha un intelletto agente e un intelletto passivo e un intelletto possibile¹⁵. L'intelletto agente sta sempre presente per agire qualcosa, sia in Dio, sia nella creatura. Quando questo si esercita in modo intellettuale nella creatura nell'ordinare e nel ricondurre la creatura nella sua origine, oppure eleva se stesso a onore divino e a lode divina, questo sta tutto ancora ben nel suo potere e nella sua potenza, e si chiama ancora *agente*. Ma quando Dio prende su di sé questa azione, lo spirito si deve mantenere in una *passività*. Epperò l'intelletto *possibile* guarda ad entrambi: a che quello che Dio può agire e che lo spirito può patire venga compiuto secondo la possibilità. Uno lo spirito lo ha in un agire, cioè quando egli stesso cura l'azione. Il secondo lo ha in un patire, cioè: quando Dio prende su di sé l'azione, lo spirito dovrà e deve tenersi quieto e lasciare Dio agire. E prima che questo venga iniziato dallo spirito e compiuto da Dio, lo spirito ha un riguardo¹⁶ a questo e un conoscere possibile, ovvero che tutto

¹⁴ Eckhardus, *Pr.* 104 St., DW IV: 568.39-573.85.

¹⁵ Si veda K. Bormann, “Wahrheitsbegriff und nous-Lehre bei Aristoteles und einigen seiner Kommentatoren”, in A. Zimmermann (ed.), *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen* (Miscellanea Mediaevalia 15), Berlin-New York 1982: 1-24, qui 21. La dottrina averroista pare essere la chiave di lettura più soddisfacente del luogo eckhartiano, intorno al quale la critica si è sinora affacciata senza persuasivi risultati (DW IV: 568-569). Diversamente nella *Pr.* Q 37, DW II: 220 in cui Eckhart fa un generico riferimento alla distinzione aristotelica dell'intelletto in agente e possibile: *Nu sprechen wir in einem andern sinne von den “zwein sūnen” der vernünfticheit. Der ein ist diu mūgelicheit, der ander ist diu wūrklicheit.*

¹⁶ *anesehen*: lat. *respectus*.

questo può e potrebbe bene accadere. E questo si chiama ‘intelletto possibile’, solo che viene spesso trascurato e non arriva mai al frutto. Ma quando lo spirito si esercita secondo il suo potere in giusta fedeltà, allora lo spirito di Dio prende su di sé lui e l’azione sua e allora lo spirito contempla e patisce Dio. Ma poiché il patire e il contemplare Dio è un peso eccessivo per lo spirito, specialmente in questo corpo, Dio si sottrae ogni tanto allo spirito”.

Esistono, secondo Eckhart, nell’uomo tre intelletti, ovvero l’intelletto agente (*wirkende vernunft*), l’intelletto paziente o passivo (*lîdende vernunft*) e un intelletto possibile (*mügeliche vernunft*)¹⁷. L’intelletto agente è sempre presente e agisce continuamente, sia nelle creature che in Dio (vuol dire evidentemente che anche in Dio c’è un intelletto agente). L’intelletto agente che agisce nella creatura ha una duplice funzione: ricondurre le creature alla loro origine (ovvero conoscere i principi delle cose, come afferma nelle opere latine) oppure lodare e onorare Dio. La conoscenza delle cose (naturale) e la conoscenza di Dio (teologica), sono, secondo Eckhart, funzioni proprie dell’intelletto agente e dunque dell’uomo.

Quando Dio si sostituisce all’intelletto agente dell’uomo lo spirito (*der geist*), dice Eckhart, deve mantenersi in una passività (*ledichkeit*). L’intelletto possibile, che in tutto il discorso appare marginale, si riferisce sia all’azione di Dio che al patire dell’uomo. Per così dire è la condizione zero, il punto zero, la possibilità che precede l’agire di Dio o il patire dell’uomo (mi sembra chiaro che a questo si riferisca Eckhart nel passo precedente). Lo spirito dell’uomo dunque ha una duplice possibilità: o agire (come *wirkende vernunft*) o patire l’azione di Dio che prende il posto del suo intelletto agente (come *lîdende vernunft*). In entrambi i casi (agire o patire) è sempre lo spirito umano il soggetto dell’azione. Da questo punto di vista passivo e agente non sono altro che due disposizioni dello spirito dell’uomo.

Il passo appena analizzato però pone due questioni: una lessicale e una teorica. Eckhart, infatti, presenta una tripartizione dell’intelletto che riprende, almeno nella terminologia, la noetica averroista. Secondo Averroè, infatti, l’“intelletto passivo” è il *pathetikos nous* (*lîdende vernunft* nella traduzione eckhartiana) di Aristotele (*De anima*, III, c. 5, 430a24) e corrisponde alla virtù immaginativa (Averroes, *Comm. in De anima*, III, comm. 5, ed. Crawford p. 409, 640: *Et intendit per intellectum passivum virtutem imaginativam*), chiamata anche *cogitativa*.

¹⁷ Rodrigo Guerizoli, *Die Verinnerlichung des Göttlichen*, Brill, Leiden, 2006; A. Beccarisi, “Aristoteles der hoechste under den meister. Eckhart e il *De anima* di Aristotele”.

L'“intelletto possibile” è invece, per Averroè, sinonimo di “intelletto materiale” (*hulikos* per Aristotele). Esso è pura capacità di conoscere, ed è privo di qualsiasi forma (*ibid.*, p. 387, 14–16: *...naturam possibilitatis, cum denudetur ab omnibus formis materialibus et intelligibilibus*) perché se deve conoscere le forme non può contenere una forma (*ibid.*, p. 388, 38: *non est aliquid hoc*). Sembra riferirsi a questo quando Eckhart scrive che lo spirito ha un conoscere possibile, che però potrebbe non portare frutto, ovvero se non viene attualizzato da un contenuto di conoscenza “scientifica”.

Se però analizziamo il passo da un punto di vista dottrinale (e non lessicale) incontriamo qualche difficoltà.

La prima è relativa alla dinamica tra i tre intelletti: secondo Eckhart il principio attivo proprio dell'anima (*diu wirkende vernunft*) viene sostituito da un principio agente esterno ad essa (Dio), mentre l'anima in quanto tale si pone nei suoi confronti come interamente passiva. In questo modo la dinamica tra tre termini (agente, passivo e possibile) si riduce a due: agente (Dio) e passivo o *patiens* (l'anima umana). Scompaiono così sia l'intelletto agente che l'intelletto possibile e Dio agisce direttamente e senza mediazione sulla cogitativa, che così non produce più le immagini delle cose.

A questo punto l' interlocutore si chiede come sia possibile vivere “senza immagini”, ovvero senza una rappresentazione della realtà che orienti il pensare e l'agire dell'uomo¹⁸:

“Ora potresti dire: Ah, signore, che deve essere del silenzio di cui ci hai tanto parlato?¹⁹ A questo sono appropriate molte immagini, perché ciascuna azione, sia un'azione interiore che un'azione esteriore, deve avvenire nella sua propria immagine, sia che io insegni a qualcuno o lo consoli oppure spieghi questo o quello. Che quiete posso io avere qui? Perché quando l'intelletto conosce e immagina e la volontà vuole e poi la memoria vi si fissa, non sono queste tutte immagini?”

¹⁸ Eckhardus, Pred. 104, 584,122-585,221.

¹⁹ Il riferimento è una probabile allusione alla *Pred.* 101, il che confermerebbe la volontà di presentazione unitaria della raccolta sulla “generazione eterna”.

Alla questione Eckhart risponde proponendo una teoria dell'astrazione che pare riproporre la vulgata averroista dell'astrazione, secondo cui l'intelletto agente astrae la forma intellegibile dal fantasma. Astrarre, infatti, significa rendere le intenzioni dell'immaginazione intelligibili in atto. L'intelletto possibile riceve le forme (concepire significa infatti ricevere le intenzioni astratte dal fantasma tramite l'intelletto agente). Dal contatto fra l'intelletto agente e la virtù immaginativa (ovvero: l'intelletto passivo) nasce l'intellezione nell'intelletto materiale (o possibile).

A questo sembra riferirsi Eckhart quando scrive²⁰:

“Ora notate! Abbiamo prima parlato di un intelletto agente e di un intelletto passivo. L'intelletto agente trae le immagini dalle cose esterne e le spoglia di materia e di accidenti e le pone nell'intelletto passivo, e genera in lui immagini spirituali. E quando l'intelletto passivo è divenuto gravido dell'agente, allora acquisisce e conosce le cose con l'aiuto dell'intelletto agente. Tuttavia l'intelletto passivo non può trattenere le cose nella conoscenza, a meno che l'intelletto agente non lo illumini di nuovo. Guardate, tutto quello che l'intelletto agente fa in un uomo naturale, lo stesso e molto più Dio lo fa in un uomo separato. Egli gli prende l'intelletto agente e pone di nuovo se stesso in luogo di lui e agisce egli stesso tutto quello che l'intelletto agente dovrebbe agire. Eh, quando l'uomo si quietava completamente e l'intelletto agente in lui cade, allora Dio deve di necessità sostituirsi a questa azione e deve egli stesso essere artefice e generare se stesso nell'intelletto passivo”.

Secondo Averroè, però, ciò che concepisce o diventa gravido non è la cogitativa, ma l'intelletto possibile o intelletto materiale, mentre nel testo eckhartiano noi troviamo soltanto il riferimento alla *lîdende vernunft*, mentre è scomparso, come abbiamo visto, l'intelletto possibile. Questa è la seconda difficoltà.

La terza difficoltà è relativa al passo successivo dove Eckhart afferma che la *lîdende vernunft* non può trattenere le cose nella conoscenza, a meno che l'intelletto agente non lo illumini di nuovo (a dire la verità il pronome *sie* può riferirsi sia alle cose *-diu dinc-*, che alla *lîdende vernunft*). Se fosse corretta la mia traduzione (*sie* si riferisce all'intelletto, che è femminile in alto tedesco-medio) avremmo a che fare

²⁰ Eckhardus, *Pr.* 104: 585.222-589.248.

non con una teoria averroista, ma piuttosto con la ben nota teoria avicenniana, secondo cui l'intelletto possibile non può conservare le specie astratte se non viene illuminato di nuovo dall'intelletto agente, teoria esplicitamente criticata da Tommaso d'Aquino nel suo commento al *De anima*²¹.

Questo suggerisce che Eckhart abbia affiancato all'autorità di Averroè, patron di una teoria dell'astrazione abbastanza condivisa, quella di Avicenna o Agostino. Eckhart, infatti, intende la relazione tra i tre intelletti come un momento temporaneo, limitato della conoscenza dell'uomo naturale (*natiurlicher mensche*) e che, perciò, deve essere superato. A differenza dell'uomo naturale, l'uomo separato (l'uomo nobile della pr. 15), infatti, non dipende più dalle immagini esteriori portate in atto dall'intelletto agente. La conoscenza dell'uomo separato, cioè, non è una conoscenza di tipo discorsivo, come dimostra il passo seguente, in cui il maestro domenicano afferma che tutto ciò che l'intelletto agente può operare nell'uomo, può essere agito da Dio, il quale si *sostituisce* all'intelletto agente:

“Guardate, tutto quello che l'intelletto agente fa in un uomo naturale, lo stesso e molto più Dio lo fa in un uomo separato. Egli gli prende l'intelletto agente e pone di nuovo se stesso in luogo di lui e agisce egli stesso tutto quello che l'intelletto agente dovrebbe agire. Eh, quando l'uomo si quietava completamente e l'intelletto agente in lui cade, allora Dio deve di necessità sostituirsi a questa azione e deve egli stesso essere artefice e generare se stesso nell'intelletto passivo”.

Vi è, infatti, una grossa differenza tra l'azione dell'intelletto agente e quella di Dio. Mentre l'intelletto agente presiede ad un tipo di conoscenza discorsiva (ovvero non può pensare più cose contemporaneamente), Dio invece permette un tipo di conoscenza intuitiva, ovvero della totalità dell'essere. L'uomo può insomma pensare simultaneamente più cose. Ma perché questo si possa realizzare è necessario che l'intelletto passivo sia completamente spoglio da qualsiasi immagine o forma particolare per poter intuire il tutto, ovvero Dio. E' questa la generazione di Dio nell'uomo.

²¹ Cf. Thomas de Aquino, *Sententia super De anima* III-II, ed. Leonina: 209.36–42: “Ponit enim Avicenna quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili nec sunt in eo nisi quando actu intelligit; set oportet, secundum ipsum, quod quodcumque intelligit actu quod convertat se ad intelligentiam separatam agentem, a qua effluunt in intellectum possibilem intelligibiles species”.

“E notate, come sia. L’intelletto agente non può dare quello che non ha, né può mantenere due immagini insieme. Le ha bensì una prima e l’altra dopo. L’aria e la luce mostrano molte immagini e molto colore insieme, ma tu non puoi vedere né conoscere se non uno dopo l’altro. Così fa l’intelletto agente, perché anche questo è così. Ma quando Dio agisce al posto dell’intelletto agente, egli genera molte immagini insieme in un punto. Infatti, quando Dio ti muove ad una buona azione, tutte le tue virtù si offrono immediatamente a tutte le buone azioni: la tua mente va insieme a quella, si dirige a tutto ciò che è buono. Quello che tu puoi fare di buono, si imprime e si pone tutto insieme in un attimo e in un punto. In verità, questo rivela e dimostra che non è azione dell’intelletto, perché non ne ha nulla di nobiltà né di ricchezza, anzi: il fatto che ha tutte le immagini insieme è proprio dell’azione e della generazione”.

Tra la razionalità discorsiva e quella intuitiva non vi è continuità, ma un salto, un *aut aut*. E non si tratta per Eckhart soltanto di due modi di intendere la conoscenza, ma anche di due modi di essere “uomo”. Nel primo caso si è *ein natürlicher mensch*, un uomo naturale, che tramite l’azione simultanea dell’intelletto agente e passivosi volge alle cose esterne e le conosce singolarmente come quiddità. Nel secondo caso si è un *abegescheiden menschen*, che non legato alle immagini, e dunque conosce tramite principii che fluiscono da un principio superiore (Dio).

L’uomo passa, dunque, da una conoscenza discorsiva (una immagine dopo l’altra), ad una di tipo intuitivo (tante immagini in un solo punto). La differenza consiste in questo: se agisce l’intelletto agente nell’uomo, allora l’uomo è rivolto alle cose esteriori, da cui, tramite la mediazione dell’intelletto potenziale, egli trae le specie intelligibili o le immagini delle cose sensibili. Se però nell’uomo agisce Dio, che è una specie di intelletto agente, nel senso che agisce continuamente, allora l’uomo conosce non tramite immagini che derivano dalle cose, ma tramite *species* che vengono da Dio. Si tratta evidentemente di una idea molto vicina alla teoria illuminazionista di Agostino, che però Eckhart sembra rileggere alla luce della teoria avicenniana delle due *facies* dell’anima, una rivolta verso il corpo e le cose sensibili e un’altra verso i principii che emanano dalla decima intelligenza, come dimostrano altri luoghi dell’opera latina e volgare di Eckhart che esplicitamente associano la teoria della *ratio superior* e la *ratio inferior* di Agostino, a quella delle *duae facies*

di Avicenna²². In Eckhart tuttavia non vi è traccia della teoria avicenniana della decima intelligenza, nè è possibile affermare che Eckhart identifichi l'intelletto agente con Dio, come nella tradizione francescana. L'intelletto agente, propriamente umano, presiede di fatto all'astrazione e quindi è causa del legame dell'uomo con le cose sensibili, da cui trae le immagini, necessarie alla conoscenza sensibile.

L'essere *abgescheiden* (separato) è, invece, una condizione ontologica totalmente diversa rispetto a quella dell'uomo naturale. Per questo l'uomo divino, l'uomo "separato" delle pr. 15 e 104 deve transcendere non solo gli *imaginabilia*, ma anche gli *intelligibilia* (*Serm.* XXIV, 2 n. 247, LW IV, S. 226). L'uomo divino, infatti, come detto chiaramente nella pr. 15, non si accontenta del *was*, ovvero della quiddità, quanto del divino stesso. Il divino in altre parole non si può tradurre in una formula o in una definizione. Ma se una conoscenza quidditativa di Dio non è possibile (posizione vicina a quella di Tommaso d'Aquino), Eckhart non esclude che l'uomo, anche in questa vita, possa in qualche modo avere una conoscenza essenziale di Dio, che, come afferma nella pr. 104, si fonda sulla totale passività da parte dell'anima, idea che ritroviamo espressa con chiarezza anche in un sermone latino:

"Aliqui ponunt beatitudinem non esse in pati, sed in agere, eo quod in actu beatifico maxime anima assimilatur deo. Deus autem nihil recipit, sed se toto actus est. Sed deficit haec ratio. Nam beatitudo non tam est similitudo, sed unio, quae est terminus similitudinis. Unde hic assimilatur, in patria vero unimur potius. Unio autem vera, perfecta et intima necessario requirit in altero puram passionem"²³.

Possiamo dunque concludere, che come Aristotele, anche Averroè, di cui in questa predica Eckhart riprende in parte il vocabolario, è confinato nell'ambito del naturale, ovvero l'ambito del senso comune. Secondo Eckhart, infatti, per parlare del divino occorre superare le categorie di intelletto agente e intelletto possibile, per presentare una teoria dell'intelletto che in se stesso è pura recettività.

²² Cf. Eckhardus, *In Gen.* II, LW I/1: 605,8: "...sic intellettuale in nobis distinguitur in superius et inferius, quae Avicenna vocatur duas facies animae. Augustinus vero vocat ista rationem superiorem et rationem inferiorem".

²³ Eckhardus, *Sermo* XI, 2, LW IV: 110.5-111.3

A teoria marsiliana do sacerdócio

J. de Oliveira Barbalho

Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Introdução

Acreditamos que a relação entre o espiritual e o temporal, bastante discutida na Idade Média, é um tema palpitante do pensamento político. Antony Black se pergunta, em uma de suas obras, se podemos usar o termo “Estado” antes de 1450 ou 1600¹. Há vários sentidos do termo “Estado” que, segundo o estudioso inglês, são usados pelos medievais². Esse fato comprova que o medievo não desconhecia a idéia de Estado, embora os pensadores da época não tenham tido a clareza e o desenvolvimento que assumiu no século XVII. Observa Black que, se essa idéia existiu de um modo incipiente, no mundo medieval, isso não quer dizer evidentemente que ela pertença de modo exclusivo à modernidade ou ao mundo greco-romano³. Uma maneira de percebê-la entre os medievais é através das disputas teóricas sobre a distinção entre o poder secular e o espiritual, entre o reino e o sacerdócio. Como bem afirmou De Libera, “[...] para um intelectual da Idade Média tardia, ‘fazer política’ significa escolher entre as duas grandes expressões do poder medieval: o Papado e o Império”⁴. Marsílio de Pádua, em seu *Defensor da Paz* (em diante DP), fez opção pela última.

Ao fazer essa opção, o paduano ‘faz a sua política’. Isso significa que passa a defender teses pouco ortodoxas na cristandade: a Igreja e Estado são modos de designar a mesma coisa, qual seja, a comunidade perfeita dos fiéis; para se tornar um cidadão cristão, não é necessário a perfeição evangélica; torna-se um bem do Estado toda propriedade destinada ao clero; entre outras que incomodariam qualquer ocupante do trono petrino. O presente artigo tem como objetivo analisar a teoria marsiliana do sacerdócio nos seus seguintes aspectos: o papel dos mestres da Palavra

¹ Cf. A. Black, *El pensamiento político en Europa, 1250 – 1450*. Cambridge: University Press, 1996, p. 289.

² Cf. Black, 1996, p. 289.

³ Cf. Black, 1996, p. 291.

⁴ A. De Libera, *A Filosofia Medieval*, São Paulo, Loyola, 1998, p. 453.

no julgamento civil (1); o significado de “bispo” e “papa”, o qual constitui uma verdade incontestável e, por isso, deve ser aplicado na comunidade perfeita dos fiéis (2); que função o sacerdote ocupa em uma das assembléias mais importantes da *civitas* cristã, o Concílio (3); e a submissão de todos os sucessores de Cristo ao governante civil (4).

O papel dos mestres da Palavra no julgamento civil

Se alguém é acusado de ter quebrado uma das regras coercivas da comunidade, antes de receber a sua sentença tem o direito de defesa. Constitui-se um processo em três etapas: na primeira, procura-se conhecer melhor o assunto tratado na denúncia; na segunda, saber se a lei humana impede de realizar o ato denunciado; na terceira, investigar o nível de envolvimento do réu na realização do ato denunciado. Essas etapas se aplicam, não só a indivíduos acusados, por exemplo, de falsificar vasos de ouro; mas também aos casos de heresia regulamentados pela *civitas* cristã.

Inicialmente, o governante civil vai consultar os especialistas do assunto em questão, isto é, as pessoas que têm licença para exercer determinado ofício: no caso dos vasos de ouro, o ourives, o qual tem a obrigação de conhecer os metais; na questão da heresia, o sacerdote, o qual “[...] deve saber qual é a proposição ou doutrina herética para distingui-la da católica”⁵. Em seguida, ele consultará as leis civis para ver se há que proíbe o ato cometido. Finalmente, no último procedimento, ele vai atrás de testemunhas que comprovam a acusação, ou a inocência, do réu na falsificação dos vasos de ouro ou na imputação de heresia⁶.

O herege é processado se ficar provado que a lei civil proíbe a realização do ato que praticou. Ele será certamente punido nesta vida e, possivelmente, na outra. Portanto, pode vir a receber dois castigos. Se, porém, ele realizou um ato que, para Deus, é um pecado mortal –mas, para o governo civil, é tolerável– esse seu ato não assume as características de um delito civil. A fornicação é um exemplo que Marsílio nos dá para ilustrar esse tipo de situação. O legislador humano não proíbe que as pessoas tenham relações sexuais, embora a atração pelos prazeres carnavais não seja um sinal da graça divina. Nem por isso o ministro sacerdotal pode deixar de

⁵ Marsílio de Pádua. *O Defensor da Paz*. Parte II, 10/5. Tradução e notas de J.A.C.R. de Souza, Introdução de J.A.C. R. de Souza, F. Bertelloni & G. Piaia. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 322

⁶ Cf. *DP*, II, 10/6, pp. 322-323.

ensinar que o fornicador terá sua sentença garantida no outro mundo, caso persista em permanecer no pecado da luxúria. O castigo eterno perderá sua validade se ele parar de fornicar, pois, nas palavras do Paduano, “[...] removida a causa, o efeito também cessará”⁷.

O mestre da Palavra que se volta para o saber das coisas de Deus, no entanto, não preside o processo judicial contra o infrator da lei. Quem o preside é “(...) aquela pessoa a quem foi confiada a custódia da lei humana coerciva, isto é, o príncipe”⁸. Este, e não o presbítero, tem competência para exercer a justiça na terra, isto é, fazer com que os atos humanos não contrariem a lei humana. Para ele é encaminhado o herege que violou uma lei civil, o cidadão que falsificou o vaso de ouro, o sacerdote caloteiro, o cidadão que praticou ilegalmente o exercício da medicina e demais indivíduos que cometeram atos ilícitos tipificados em lei (da comunidade política)⁹.

Se o sacerdote fosse julgar coercitivamente os fiéis que violaram as leis de Deus ou as leis humanas, cada ofício criaria o seu próprio governo e, em consequência, “teria de haver um grande número de governantes proporcional à quantidade de ofícios existentes na cidade, contra os quais poderiam se cometer delitos”¹⁰.

Quando ocorre uma heresia, o príncipe prudente consulta os mestres da Palavra (os teólogos). Estes, por sua vez, tratam de informar claramente as diferenças entre as proposições ou atos heréticos e as proposições ou atos não-heréticos. A esse respeito, Marsílio compara o julgamento do sacerdote com o do médico, o qual consiste apenas em emitir uma opinião especializada sobre determinado assunto, por exemplo, a doença da lepra¹¹. Assim como o médico não possui competência para

⁷ DP, II, 10/7, p. 324.

⁸ DP, II, 10/9, p. 325.

⁹ M. Damiata, *Plenitudo Potestatis e Universitas Civium in Marsílio da Padova*, Firenze, edizioni Studi Francescani, 1983, p. 217.

¹⁰ DP, II, 10/8, p. 325.

¹¹ Em sua obra o *Defensor Menor* (em diante DM), Marsílio recorre várias vezes à analogia do médico para mostrar a verdadeira natureza do ofício sacerdotal (por exemplo, DM, 5/17, pp. 55-56). Cf. J. Quillet., *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. Paris: J. Vrin, 1970, p. 198; B.B. Aznar, *Religión y Poder*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2007, pp. 216-219.

determinar legalmente a inclusão social do leproso, o sacerdote não tem a atribuição de sentenciar a exclusão, ou não, do herege da sociedade¹².

O governante civil decide se os leprosos podem conviver normalmente com os cidadãos ou se o herege deve se retirar da convivência social ou dispor de seus bens ou sofrer outro castigo estabelecido em lei¹³. Na verdade, segundo Marsílio, o mestre da Palavra é o médico das almas que julga, ou seja, dá sua opinião acerca das questões de sua competência, no caso, a cura e a salvação da alma¹⁴.

Os significados de “bispo” e “papa”

A redenção de Cristo o torna Senhor, Juiz, na vida futura. É em vista do seu reino que o Verbo divino tornou-se carne, ou seja, assumiu a natureza humana e salvou as pessoas da morte. Nesse contexto teológico, pode-se ver Cristo como “Rei dos reis”. O maior de todos os pontífices é “rei” no sentido de que ele, mais do que qualquer outro santo, assumiu livremente o estado da mui excelsa pobreza ou de perfeição com o propósito de resgatar os fiéis para o reino eterno. A sua realeza não tem relação com o governo civil, ou seja, o Verbo divino não se comportou como um legislador humano ou príncipe.

Com efeito, Cristo não se tornou idêntico ao legislador ao criar um novo ofício, o ministério da Palavra, cuja instituição difere dos ofícios que se originaram a partir do governo civil e que têm em comum a função de “[...] obter a suficiência decorrente de suas atividades”¹⁵. O sacerdócio é diferente, no sentido de que Deus criou uma qualidade da alma em seu Filho, que se encarregou de transmiti-la aos seus Apóstolos, os quais, por sua vez, através da imposição de suas mãos, transferiram a nova inclinação da alma às pessoas que quisessem livremente dar continuidade à missão do Mestre¹⁶. Sabemos o que consiste esse novo caráter da alma que os mestres da Palavra adquirem por meio de uma convenção litúrgica que inclui a imposição das mãos, cantos e orações: trata-se do poder, ou capacidade, de

¹² Cf. G. de Lagarde, *La Naissance de L'esprit Laique au Déclin du Moyen Âge: Le Defensor Pacis*, v. 3, Louvain-Paris, ed. Nauwelaerts, 1970, p. 229.

¹³ Cf. DP, II, 10/9.10, pp. 325-326.

¹⁴ Cf. Damiata, 1983, p. 218.

¹⁵ DP, II, 15/2, p. 408. A suficiência decorrente da atividade sacerdotal, da religião em geral, compreende a sua natureza instrumental (Cf. AZNAR, 2007, p. 102).

¹⁶ Cf. C. Pincin, *Marsílio*, Torino, Edizioni Giappichelli, 1967, pp. 98-99.

ministrar os sacramentos eclesiásticos, como é o caso da Eucaristia e de “ligar ou desligar”¹⁷.

Marsílio não tem dúvidas de que essa disposição da alma no sacerdote foi instituída por Cristo e transmitida aos seus sucessores. Nesse sentido, ela não torna o bispo superior ao sacerdote¹⁸. Então, por que alguém é chamado de bispo? A resposta está nas primeiras comunidades cristãs. Nas cartas paulinas e nos *Atos dos Apóstolos*¹⁹.

O Apóstolo prega que o sacerdote que deseja ser bispo, deve realizar ações louváveis²⁰. O sacerdote é bispo no sentido de ser um pastor exemplar que cuida das necessidades espirituais de seu rebanho. Na Era Apostólica, o seu número era reduzido e, portanto, não havia preocupação em eleger um principal para cuidar dos assuntos pastorais e também da organização e direção dos co-sacerdotes. Posteriormente, com o aumento de presbíteros, o termo “bispo” passou a designar o sacerdote que supervisiona, não só os seus fiéis, tal como ocorria na Igreja Primitiva, mas também os seus pares²¹. Perdeu-se, portanto, o sentido originário do termo “bispo”²².

Para Marsílio, o fiel que ama a Verdade, ao conhecer a Nova Lei e ao compreender o significado verdadeiro de suas palavras, notará que nenhum pregador exerceu *poder* sobre seus pares. Quando havia problemas de interpretação da doutrina, os Apóstolos e fiéis mais sábios se reuniam e debatiam sem que a última palavra fosse dada a Pedro ou a outro pregador. A solução e a decisão eram tomadas colegiadamente. O “colégio apostólico, afirma o Paduano, tinha muito mais autoridade do que Pedro sozinho ou do que qualquer outro Apóstolo”²³. O colégio apostólico não resolvia apenas os problemas doutrinários. Era responsável também pela distribuição das ofertas. Pedro não se encarregava, portanto, de repartir os bens doados e não tinha o poder de delegar algumas pessoas para realizar essa tarefa.

¹⁷ Cf. *DP*, II, 15/2, p. 408.

¹⁸ Cf. Aznar, 2007, p. 220.

¹⁹ Cf. *DP*, II, 15/5, p. 412.

²⁰ Cf. *DP*, II, 15/5, p. 412.

²¹ Cf. *DP*, II, 15/6, p. 413.

²² Cf. Lagarde, 1970, p. 197.

²³ *DP*, II, 16/6, p. 424.

Pedro ficou à frente de sua comunidade de fiéis: a de Antioquia, mas não a de Roma. Os outros Apóstolos também se tornaram bispos, mas cada qual na condição de líder espiritual de seus fiéis, sem a interferência do Bispo de Antioquia na sua eleição e no seu episcopado. Pedro não os designou, nem os consagrou para ficarem à frente de uma determinada comunidade de fiéis. Muito menos tinha conhecimento dessas eleições episcopais²⁴. A esse respeito, o Paduano utiliza uma passagem da Epístola aos Gálatas que, segundo ele, é de uma clareza que dispensa as glosas: afirma que Tiago, Pedro e João deram as mãos a Paulo e Barnabé em sinal de comunhão, ou seja, em sinal de igualdade²⁵.

Marsílio descreve uma lenda popular de que Pedro chegou antes de Paulo em Roma; os dois tiveram conflitos com Simão, o Mago; uniram-se para propagar e defender a fé cristã e, por causa disso, morreram juntos como mártires²⁶. Segundo o Paduano, essa história é de fonte apócrifa, pois *Atos* não faz uma menção à convivência entre os dois Apóstolos em Roma; e nem Paulo, em suas cartas, toca nesse assunto.

Marsílio reconhece que Pedro foi bispo em Roma, assim como o foi na Antioquia. Reconhece a validade da sucessão do trono petrino. Admite que os seus ocupantes eram respeitados, mas relaciona esse respeito ao prestígio da Urbe. Não aceita, porém, a afirmação de que Pedro tenha chegado naquela cidade antes de Paulo (a tese da precedência) ou a de que os outros Apóstolos, assim como os seus sucessores, estão subordinados à Sé romana (a tese da preeminência). Os cristãos “[...] podem muito bem salvar-se sem precisar crer que S. Pedro é o chefe da Igreja ou que a Igreja romana foi colocada à frente das outras Igrejas”²⁷.

Se Pedro e seus sucessores não têm competência para nomear ministros eclesiásticos fora da esfera romana, então como ocorre a sucessão dos mestres da Palavra na comunidade dos fiéis em geral? Para responder essa questão, vamos a seguir mostrar o que Marsílio compreende por eleição e missão sacerdotais na Era Apostólica. Em primeiro lugar, ele chama a atenção para o fato de que a pedra que sustenta a *ecclesia catholica* é a Palavra. O seu fundador deu a cada Apóstolo o

²⁴ Cf. *DP*, II, 16/8-9, p. 427.

²⁵ Cf. Gl 2, 9; também *DP*, II, 16/9, p. 428.

²⁶ Cf. *DP*, II, 16/16, p. 435.

²⁷ Marsílio de Pádua, *Defensor Menor*, 11/3 Introdução, tradução e notas de J.A.C. R. de Souza. Petrópolis, Vozes, 1991, p. 80. Cf. *DP*, II, 16/19, p. 437.

sacerdócio, cujo ministério pode ser exercido em qualquer lugar do mundo. O fiel, ao receber o sacerdócio, tem a liberdade de escolher o lugar em que pretende realizar o seu apostolado.

O Paduano observa que há casos excepcionais apontados pela Nova Lei, nos quais a revelação divina encarrega o sacerdote de exercer suas funções num determinado povo. Cristo, por exemplo, revelou-se a Paulo e lhe pediu que fosse pregar o seu Evangelho aos pagãos. Mas na maioria dos casos, o envio se dá através de uma disposição humana. O Apóstolo também recebeu a sua missão através de uma decisão humana, quando, sobre ele e Barnabé, alguns Apóstolos estenderam as mãos²⁸. Por revelação divina, Paulo e os outros sacerdotes “[...] não receberam do Espírito Santo mais nenhuma graça além da que antes já haviam obtido”²⁹.

Os Apóstolos são iguais em relação ao seu próprio ofício. Um deles era suficiente, e necessário, para indicar os seus sucessores nos casos em que os cristãos demonstravam incapacidade para escolherem o mais apto para o ministério episcopal, nas situações que apresentavam um número reduzido de fiéis ou um conjunto de crentes incultos³⁰. Este é um aspecto importante para o Paduano: nas comunidades iniciantes, os crentes em geral não escolhiam os seus guardiões da fé. Se eles ficassem encarregados das eleições episcopais, muitos fiéis incultos poderiam se tornar sacerdotes. Marsílio se utiliza curiosamente de uma passagem da Primeira Epístola aos Coríntios [3, 1-3] para afirmar que, na Era Apostólica, havia vários incultos que eram facilmente manipulados. Essas pessoas representam, para ele, os “homens carnaís” mencionados naquela passagem bíblica. Portanto, não era apenas suficiente, mas também era necessário um Apóstolo no comando das nomeações eclesásticas.

O fato de existirem crentes incultos, contudo, não implica que o conjunto dos fiéis não tenha importância nas ordenações eclesásticas. Os Apóstolos, munidos de grande sabedoria e virtude, recorriam aos fiéis para “[...] consultá-los acerca dos hábitos da pessoa que havia de liderá-los”³¹ espiritualmente. Um critério fundamental para um cristão ocupar um desses cargos é a sua conduta diante da lei –

²⁸ Cf. Atos 22, 17-18, 21; Gl 2, 9; também *DP*, II, 17/3, p. 441.

²⁹ *DP*, II, 17/3, p. 441.

³⁰ Cf. *DP*, II, 17/6, p. 445.

³¹ *DP*, II, 17/7, p. 446. Cf. *DP*, II, 17/7, p. 445.

tanto a divina como a civil. Com o fim da Era Apostólica, ele não perdeu o seu valor, nem os crentes tiveram o seu papel diminuído nas eleições eclesiásticas.

Pelo contrário, o mencionado critério continua válido. A comunidade dos fiéis passa a ter um papel mais decisivo à medida que se aperfeiçoa, seja através da razão, seja através da revelação. O depoimento da comunidade bem organizada sobre os possíveis indicados tem muito mais benefício do que o de uma pessoa apenas. Para Marsílio, se na Igreja Primitiva o testemunho isolado de Pedro não tinha validade, muito menos terá o de um fiel – leigo ou sacerdote – perante o de uma comunidade com maior capacidade de discernimento³². Mas essa mesma comunidade de fiéis bem organizada constitui também o conjunto de cidadãos que instituíram o príncipe e as leis humanas. Marsílio afirma que o legislador humano tem o poder de decidir se ordena ou não o fiel que lhe foi apresentado para o ministério episcopal.

O legislador humano sabe que o ministro da Palavra exerce uma função pública. Um sacerdote despreparado influencia negativamente, levando muitos fiéis a desrespeitarem as leis civis. O Paduano aponta casos de sacerdotes que utilizam o confessionário para seduzir as mulheres mais jovens, virgens ou casadas. “Esse fato, afirma, é um prejuízo civil de enorme gravidade aos que refletirem cuidadosamente acerca do que poderá resultar de inconveniente”³³.

Mas, segundo o Paduano, o dano maior ocorre em relação à lei divina. Nesse sentido, os prejuízos causados por um mau príncipe não são tão graves quanto os de um pastor incompetente. Este, por não saber conduzir corretamente o seu rebanho no verdadeiro caminho da salvação, leva-o para a morte eterna. Para o bem da comunidade dos fiéis, é correto que o legislador humano, sendo cristão, destitua essas pessoas de seus cargos, bem como seja o principal responsável pelas ordenações eclesiásticas. “Sem a sua autorização, afirma Marsílio, não é lícito a nenhum bispo ou presbítero designar ninguém”³⁴ para os cargos eclesiásticos.

A função do sacerdote no Concílio

Com relação às atribuições que Marsílio dá ao legislador humano na comunidade perfeita dos fiéis, vale destacar aqui o fato de que ele tem não só o poder de

³² Cf. *DP*, II, 17/10.11, pp. 448-449.

³³ *DP*, II, 17/12, p. 452.

³⁴ *DP*, III, 2/21, p. 694. Cf. Aznar, 2007, p. 255.

confirmar ou de destituir o ocupante do cargo eclesiástico, mas também o de administrar os bens eclesiásticos. Assim, ele tem a liberdade de designar pessoas para fazerem a sua distribuição entre os pobres. Ele se encarrega de cuidar para que os bens ofertados cheguem ao destino desejado pelo doador. Compete-lhe também, além de vendê-los, transferi-los, desapropriá-los em favor de uma boa causa; dar permissão para a construção do templo cristão, aceitar ou rejeitar a indicação de um sacerdote para assumir uma determinada Igreja; e possui competência para taxar as propriedades e as rendas eclesiásticas³⁵.

Além dessas atribuições, há uma outra, não menos importante: o legislador humano cristão, somente ele, convoca o Concílio Geral, escolhe os seus participantes, preside às suas reuniões, bem como pune as pessoas que violarem as determinações conciliares³⁶. Na estrutura hierárquica do Concílio, o legislador cristão é o superior aos sacerdotes participantes. A unidade da fé não é um assunto reservado ao clero. O poder público não deve ser omissor, nem se sentir inferior quando o conjunto dos fiéis encontra-se em conflito por questões de fé. Para os crentes, é evidente a seguinte sentença do Apóstolo: “Há um só Senhor e uma só fé”³⁷. Sendo assim, as disputas doutrinárias precisam ser resolvidas no Concílio.

Não é o Bispo de Roma, ou seja, o sacerdote, a autoridade que comanda o Concílio. Nem ele pune os hereges que desobedecem às determinações conciliares. Mas o legislador civil, que se encarrega também de estabelecer as regras para a eleição da Sé Apostólica. Ele ou o Concílio Geral sob sua direção é responsável pela nomeação dos ocupantes aos cargos eclesiásticos em todo o mundo³⁸.

O Bispo de Roma tem, porém, seu lugar e função no Concílio. Compete-lhe propor a pauta da reunião; elaborar os seus relatórios e apresentá-los aos participantes; esclarecer às Igrejas os temas discutidos. Se pode punir aqueles que se recusam a aceitar as determinações conciliares, ele o faz por ser uma decisão conciliar, do legislador humano “[...] e não pelo fato de tal bispo possuir um poder coercivo para infligir um castigo pessoal e concreto em qualquer pessoa neste mundo”³⁹. O Concílio prescreve aquilo que não foi determinado nem proibido pelas

³⁵ Cf. *DP*, II, 17/16.17, pp. 455-458.

³⁶ Cf. *Damiata*, 1983, p. 224.

³⁷ Ef 4, 5. Cf. *DP*, II, 18/8, p. 466.

³⁸ Cf. *DP*, II, 21/11, p. 499.

³⁹ *DP*, II, 22/6, p. 510.

Escrituras. Esses preceitos humanos provenientes da assembléia conciliar devem ser observados por todos os fiéis cristãos “[...] durante todo o tempo de sua vigência, considerando-se que os mesmos são leis humanas estabelecidas simplesmente para a utilidade comum das criaturas para a determinada época [...]”⁴⁰.

O Concílio é uma espécie de conselho dos notáveis em assuntos da fé cristã. Ele tem a função de resolver os problemas de interpretação do Livro Sagrado, esclarecer questões controversas a respeito da fé cristã, buscar a unificação da liturgia, apontar e rejeitar as doutrinas errôneas, comunicar a verdadeira doutrina, debater matérias de interesse comum dos fiéis e estabelecer determinações a serem seguidas por todos os crentes. O Concílio dá a interpretação correta de muitas passagens controversas da Bíblia. A sua ausência facilita a propagação de idéias falsas acerca da Verdade; as quais, por sua vez, colocam em risco a unidade da comunidade dos fiéis. A sua existência impede também que determinado “grupelho de homens de negócios”⁴¹ escolha o Bispo de Roma.

Quem participa dessa reunião, além do papa e do legislador cristão, que trata de assuntos que atingem não apenas a vida futura, mas também a presente? Sacerdotes, que são os mestres da Palavra e estão encarregados de ensiná-la às pessoas; os conhecedores da lei divina; os leigos sábios e virtuosos. Representantes da Igreja latina e da grega são convocados pelo príncipe do povo romano⁴². Foi o que fez, segundo Marsílio, o imperador Constantino I no Concílio de Nicéia, o primeiro imperador do Império Romano a aceitar publicamente a Verdade e a dar à Igreja de Roma e ao seu Bispo a autoridade sobre as demais Igrejas. Ele foi ainda, afirma o Paduano, “[...] o primeiro Imperador a autorizar os cristãos a se reunirem publicamente e a construírem igrejas ou templos [...]”⁴³.

Contudo, caso os fiéis não possuam um “legislador cristão que os reconduza à ordem e mantenha sua unidade de crença”⁴⁴, quem convocará o Concílio Geral de todos os fiéis cristãos para tratar das questões doutrinárias e da sucessão do Bispo de Roma? Esta questão, o Paduano a responde apoiando-se nas Escrituras. Para ele, os livros canônicos não provam que havia dentre os Apóstolos um que recebeu de

⁴⁰ *DM*, 5/20, p. 57.

⁴¹ Expressão de Marsílio. Cf. *DP*, II, 24/9, p. 543.

⁴² Cf. *DP*, II, 20, pp. 478-487; também *DM*, 12/4, pp. 83-84.

⁴³ *DP*, II, 18/7, p. 466. Cf. Damiani, 1983, pp. 225-226.

⁴⁴ *DP*, II, 22/16, p. 521.

Cristo uma autoridade maior para convocar as assembléias conciliares. Mostram, porém, em que condições legítimas poderiam fazer a convocação. A primeira delas é o crente ter sido eleito por seus pares; a segunda, destacar-se nas qualidades virtuosas. Na hipótese de Pedro ser o responsável pela convocação, ele conseguiu fazê-la ou porque foi escolhido pelos outros Apóstolos ou porque o seu comportamento virtuoso os influenciou⁴⁵. Marsílio fica com a última alternativa⁴⁶.

Em relação ao problema das interpretações tendenciosas da doutrina cristã, Marsílio está convencido de que ele é resolvido, não pelo papa ou por um teólogo eminente, mas através do Concílio Geral, pois os indivíduos isolados ou separados são incapazes de chegar à verdade⁴⁷. Do mesmo modo que uma porção de pessoas em conjunto, e não um homem isoladamente, consegue soltar o navio de suas amarras, uma porção de fiéis cristãos reunidos em assembléia são capazes de “[...] esclarecer e definir alguma dificuldade quanto ao texto da Escritura [...]”⁴⁸. A própria Escritura, segundo o Paduano, mostra claramente que os Apóstolos e anciãos se reuniam com toda a Igreja, sob a inspiração do Espírito, com o propósito de dirimir as dúvidas referentes à doutrina⁴⁹.

Por mais que o Bispo de Roma seja bem preparado espiritual e teologicamente e possua uma boa equipe de consultores, ele tem grandes chances de errar na solução dos problemas doutrinários. Diferentemente do papa, o Concílio é infalível e o seu pronunciamento é o do Filho de Deus, não porque os seus participantes foram incumbidos de atender a vontade da Igreja local que representam, mas porque nele, a exemplo das primeiras assembléias conciliares, há efetivamente a assistência do Espírito de Deus⁵⁰. Ele possui, portanto, o que Mme. Quillet denomina de *a chave da ciência*⁵¹.

⁴⁵ Cf. *DP*, II, 22/13, p. 517.

⁴⁶ Cf. *DP*, II, 22/14, p. 518.

⁴⁷ Cf. *DM*, 12/5, p. 84.

⁴⁸ *DM*, 12/5, p. 84.

⁴⁹ Cf. *DM*, 12/5, p. 85.

⁵⁰ Cf. *DP*, II, 19/2, p. 470; também, II, 28/21, p. 640.

⁵¹ Cf. Quillet, 1970, pp. 179-180; cf. também Aznar, 2007, pp. 231-232.

A submissão do sacerdote ao governante civil

Os mestres da Verdade prestam um serviço de grande valor à comunidade ao divulgarem as coisas do reino celeste. Nem por isso devem exigir dinheiro em troca ou a isenção tributária. Cristo não permitiu que seus ministros deixassem de cumprir os seus deveres para com o governo civil⁵². Para Marsílio, a Verdade ensina que esses deveres devem ser assumidos por seus mestres, não como uma coação, mas como algo para o qual se mostra a *reverência devida*. Este termo, Marsílio o tomou emprestado de São Bernardo para revelar o valor dos impostos na comunidade política⁵³.

Segundo Marsílio, a isenção tributária só ocorre, no regime monárquico, apenas entre os filhos do príncipe. Uma vez que o Verbo se encarnou na condição de súdito e, portanto, não pertencia à realeza deste mundo, não faz sentido que seus ministros tenham os privilégios dos filhos do príncipe. Filho de Deus e filho de César são termos que não mantêm uma relação de identidade. Eles não designam a mesma pessoa. Para Marsílio, a pretensão de muitos adversários da Verdade em interpretá-los como tendo a mesma referência, demonstra o desconhecimento acerca das origens da fé.

A verdadeira Tradição, segundo o Paduano, ensina que os presbíteros, enriquecidos com os dons espirituais e motivados a distribuí-los livremente aos fiéis, dispõem-se a apartar-se das coisas materiais. As chaves do reino dos céus fecham as portas aos fiéis que faltam ao cumprimento do dever cristão. Se eles afirmam que elas representam o poder de julgar os atos temporais, então os ministros da Palavra “metem a foice em seara alheia”⁵⁴. Os deveres cristãos consistem no conjunto de preceitos morais que se fundamentam na lei evangélica e se voltam para os atos que os fiéis devem realizar para conquistar a vida futura. Não são objetos do direito civil. Se os crentes são cumpridores dos deveres civis, é uma questão que compete ao legislador humano decidir. O Apóstolo, nas palavras de Marsílio, “(...) não disse a um presbítero ou bispo: ‘institui’, como tinha feito no caso dos padres, muito menos ordenou que os atos civis fossem julgados pelos presbíteros ou bispos, antes, pelo contrário, ele os proibiu de fazer isso”⁵⁵.

⁵² Cf. Quillet, 1970, p. 201.

⁵³ Cf. DP, II, 4/10, p. 242; também Lagarde, 1970, p. 231.

⁵⁴ São Bernardo. *Apud* DP, II, 5/2, p. 253.

⁵⁵ DP, II, 5/3, p. 254.

Marsílio transcreve no DP um longo trecho do *De Consideratione* – cujo autor, São Bernardo, recorre às cartas paulinas – para dizer que os sacerdotes foram encarregados de exercer uma função eminente e sublime e, por isso, não se envolvem em questões temporais, as quais não possuem valor espiritual e ficam a cargo, numa expressão de São Bernardo, de “pessoas menos consideradas”⁵⁶.

Apesar de o cargo eclesiástico ser maior em dignidade, observa o Paduano, os seus ocupantes devem se submeter ao governo civil. Para ele, o Apóstolo é claro a esse respeito. De fato, não existe poder que não tenha origem divina⁵⁷. Se alguém se lhe opõe, torna-se inimigo de Deus⁵⁸. A sua recusa implica na condenação divina. O governo civil, nas palavras de São Paulo que Marsílio toma emprestado, “[...] é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal”⁵⁹.

Para o Paduano, o significado lógico de “todo” na expressão paulina “toda alma se submeta às autoridades constituídas”, significa as pessoas sem exceção. Uma proposição equivalente é a seguinte: “cada pessoa dedica-se inteiramente em obedecer ao legislador humano”. Se alguém é perfeito no corpo de Cristo, a perfeição cristã está longe de torná-lo a parte preponderante. No caso do sacerdote, que pratica a perfeição cristã, se ele serve a um príncipe solícito, este deve ser tratado como um pai adotivo; se ele serve a um príncipe severo, este deve ser considerado como o tentador. Se ele prega e pratica a desobediência civil, coloca em perigo a ordem estabelecida por Deus. A esse respeito, o Paduano afirma: “Isso, porém, é tão grave que as pessoas que se revoltam atraem sobre si a própria condenação”⁶⁰.

Há um caso de desobediência civil tão grave quanto os outros. Vamos supor um príncipe que, ao contrário da ordem estabelecida por Deus, afirma que o seu poder é de origem divina, mas lhe é transmitido pelo papa. Determina que os seus sucessores sejam confirmados pelo Bispo de Roma. Este caso, Marsílio o relaciona à seguinte declaração de Santo Agostinho: “[...] se o imperador determina algo e Deus manda

⁵⁶ Cf. DP, II, 5/3, p. 254-255.

⁵⁷ A propósito, cf. A. Toscano, *Marsílio da Padova e Niccolò Machiavelli*, Ravenna, Longo Editore, 1981, p. 132.

⁵⁸ Cf. Lagarde, 1970, p. 250.

⁵⁹ *Apud* DP, II, 5/4, p. 256.

⁶⁰ DP, II, 5/4, p. 258.

fazer uma coisa, é preciso antes obedecer a Deus e desprezar o primeiro”⁶¹. Temos aí um conflito entre a lei humana e a divina⁶². A quem obedecer quando a ordem divina é violada: Deus ou o príncipe que desobedeceu a uma obrigação divina? Vale notar que essa questão não é colocada em termos de “autoridade religiosa ou temporal”. Marsílio a trata no sentido de mostrar que, em tal situação, a submissão ao príncipe implica sujeição à corporação do clero, cujo chefe é o Bispo de Roma. Ela se caracteriza como rebelião contra Deus e, em consequência, como transgressão da ordem civil.

De fato, segundo o Paduano, a ordem social implica a existência de um legislador humano que não se submete à instituição clerical. Ao contrário, o clero submete-se à vontade do príncipe. Se ele recusa obedecer ao governante, bom ou mau, essa sua desobediência acarreta penalidade. Se o presbítero é bom, não há o que temer diante do príncipe mau. Este é um instrumento de Deus. É sinal de sacrifício para que o sacerdote possa aperfeiçoar o seu ministério. A esse respeito, Marsílio menciona a seguinte passagem da Glosa: “[...] se o príncipe é bom, não castiga o que procede bem, mas o ama, se é mau não prejudica o homem de bem, mas o purifica”⁶³.

O papa, como homem de bem, ao testemunhar o seu sacrifício em obedecer ao governante mau, torna-se modelo de imitação para todos os fiéis; em especial, para os sacerdotes. Não porque essa sua fidelidade é um mal necessário, mas, ao contrário, por ela ser um bem indispensável. O bispo de Roma, assim como todo o clero, é um súdito *fiel* a Deus e ao seu príncipe. E o é, por exemplo, no pagamento de impostos. O dinheiro arrecadado é usado para o aperfeiçoamento da *civitas*. Se o sacerdote paga o seu tributo, serve ao príncipe; se serve ao governo, serve a Deus. A esse respeito, Marsílio argumenta que o Apóstolo não sonegou, nem matou, não roubou ou não cometeu outro tipo de infração. São Paulo admitiu um único tribunal, o de César, no qual aceita ser julgado. Esse ministro exemplar de Cristo suportou com coragem a sentença do governante. Ele não cometeu o grave delito de recusar aquilo que foi dado ao príncipe “através da suprema ordenação de Deus”⁶⁴.

Os mestres da Palavra, a exemplo do Apóstolo, possuem apenas as lágrimas como arma contra o mau governante⁶⁵. Não quebram o juramento de obediência ao príncipe. Segundo o Paduano, ao invés de eles terem o poder armado, guardam

⁶¹ *Apud* DP, II, 5/4, p. 259.

⁶² Cf. DM, 13/6, p. 90; também: Quillet, 1970, p. 145; AZNAR, 2007, pp. 156-157.

⁶³ *Apud* DP, II, 5/4, p. 259.

⁶⁴ DP, II, 5/9, p. 270.

⁶⁵ Cf. DP, II, 5/4, p. 262.

palavras de sabedoria acerca da Lei Evangélica. O príncipe, ou os fiéis em geral, se desejar, ouve do doutor ou pastor eclesiástico o que este tem a dizer sobre as coisas de Deus. Escuta apenas o que lhe proporciona alegria, sinal da graça divina, para que possa livremente se distanciar do pecado⁶⁶.

Sabemos que, para Marsílio, o príncipe não tem obrigação em ouvir o sacerdote. Mas é o inverso. Um argumento que ele usa para sustentar essa sua tese é a sua referência à *Primeira Epístola* de Pedro para afirmar que é da vontade de Deus a sujeição de todos os fiéis ao príncipe, enviado por Ele para punir os malfeitores e louvar os benfeitores⁶⁷. Ora, afirma o Paduano, “dado que esses malfeitores podem ser sacerdotes e leigos cometendo toda espécie de transgressões [...], resulta necessariamente que todos devem estar submissos ao julgamento coercivo dos reis, duques e dos demais governantes seculares [...] que foram investidos com autoridade para tal mister, pelo legislador humano”⁶⁸.

⁶⁶ Cf. DP, II, 5/6, pp. 264-265.

⁶⁷ Cf. DP, II, 5/8, pp. 268;

⁶⁸ DP, II, 5/8, p. 269.

Política y filosofía en Hasday Crescas (Barcelona, 1340 - Zaragoza 1412). Una aproximación

Silvia Ziblat

I.S.P. Joaquín V. González, Bs. As.

Presentación. Historia, política, filosofía

La filosofía es hija de la ciudad, decía Jean Pierre Vernant, o, mejor, su hermana gemela, apuntó Cornelius Castoriadis, y la política, filosofía en acto. Se podría agregar que la filosofía es política actuante, aún cuando los proyectos filosóficos no resultaran viables o requirieran de diversas mediaciones, y aún cuando devinieran imposibles. El mundo, lugar a-sensato, suele ser lugar de intemperancia y desamparo. Frente al abismo, permanece la posibilidad de ser pensado. No es una excepción la reflexión del rabino filósofo Hasday Crescas. Su desvelo es la polis judeo-catalana, inserta en una polis mayor, la de un reino hispánico, en una todavía no España, nunca una, pero que juzgó desde temprano que la supresión del judaísmo le resultaría necesaria.

El contexto político, social, religioso que da lugar al pensamiento de Crescas se presenta conflictivo. La persecución al judaísmo, bajo la forma de presión conversionista, dio lugar significativas deserciones. Como responsable de las comunidades catalanas, tanto frente a los reyes como hacia el interior de aquellas, Crescas advierte la destrucción que se avecina¹.

La tarea del rabino será práctica y especulativa: como organizador político y responsable ante los reyes de Aragón, quienes le encomiendan la reconstrucción de las aljamas² después de las masacres de 1391, por una parte; y por otra, consecuente con la primera, la redacción de sus obras religiosas y filosóficas. La pesadilla del

¹ Existe abundante bibliografía sobre el tema. Un resumen condensado puede verse en: Silvia Ziblat, "Algunas lecturas previas al pensamiento de Hasday Crescas", *Diaporías. Revista de filosofía y ciencias sociales*, 11, 2013:73-93.

² Lugar de reunión de los judíos, barrio, pero también el conjunto de instituciones sociales, religiosas y jurídicas que forman su gobierno. Para que una población judía alcanzara la categoría de aljama, debía mediar una disposición real.

bautismo se ciernen sobre comunidades arrasadas. Entre los sabios, se expresa un escepticismo religioso que da lugar al abandono de la fe por parte de no pocos rabinos. Entre los no estudiosos, la ausencia de sus guías y la desesperación contribuyen con la decisión. Y el miedo, sin duda, acosaría a ambos grupos.

Hasday Crescas considera que la conversión de los estudiosos tiene sustento en una indiferencia religiosa originada en las lecturas filosóficas de raíz aristotélica y de interpretación averroísta. Así, emprenderá discusión con Maimónides, el célebre rabino, talmudista, médico y filósofo cordobés (1135-1204). Su obra, particularmente la *Guía de los perplejos*³ plantea pruebas físicas y metafísicas de la existencia, unicidad e incorporeidad de Dios, fundadas en los principios del Filósofo. Predomina en ella una piedad contemplativa, una valoración intensa del conocimiento racional, condición de posibilidad de la redención. La lógica del motor inmóvil y la estructura del cosmos de Aristóteles dan cuenta de la religión; la filosofía no sólo la confirma sino que le otorga fundamento. Considera que el saber no conviene a los simples, y que la vida futura se garantiza en virtud del conocimiento. Ciertamente es que hay puntos cruciales en los que Maimónides no se rinde, como todo creyente, tales como la eternidad del mundo, opuesta a la creación. Cultivó la preceptiva, de la que fue experto maestro y riguroso practicante. De todos modos, se trataba de una religiosidad en extremo racional, que no pasó desapercibida para muchos de sus pares, tanto judíos como cristianos.

En los ámbitos de las tres religiones se produjo este proceso de asimilación y adopción de Aristóteles, con las debidas correcciones y adecuaciones que la Revelación le había negado al Filósofo. Sin duda resultó insoslayable. Las teologías debieron confrontar con la razón, particularmente con el ordenamiento del mundo del Filósofo. La incorporación de Aristóteles siempre fue crítica, por obvias razones religiosas, pero no fue evitable su influencia negativa sobre ciertos dogmas de la fe, a los cuales el pensamiento racional podía debilitar.

París será escenario de prohibiciones en 1270 y 1277, rubricadas por el Obispo Tempier. Se cuestionaban principios aristotélicos que negaban creencias troncales. Sorprendentemente, la polémica contra la filosofía dentro del judaísmo comenzaría mucho antes, todavía en vida de Maimónides. Más tarde, alrededor de 1230 la discusión se radicalizó. Racionalistas y antirracionalistas, eclécticos, partidarios de la filosofía pero cuidadosos de Aristóteles; no faltaron prohibiciones del estudio de

³ Moshe ben Maimon (Maimónides), *Guía de perplejos*, Madrid, Ed. Trotta, 1994.

la filosofía para los jóvenes menores de veinticinco años, a fin de que se formaran sólidamente en la Ley y el Talmud; racionalistas piadosos y antirracionalistas, sabios o ignorantes en filosofía.

Hasday Crescas, estudioso de la Biblia y de la tradición oral, formado en filosofía y en geometría, considera la obra de Maimónides como un factor de conversión. Su *Guía* incita, paradójicamente, a la perplejidad, al descarrío. Contra ella y contra sus principios aristotélicos emprende Hasday Crescas la escritura de *La luz de Dios*, o *La luz del Señor*, o *La luz del eterno*, según las diferentes traducciones que se han realizado de su original *Or Adonai*, escrito en hebreo y concluido hacia 1410⁴.

Crescas insistirá en que sólo la Revelación podría dar cuenta de las verdades que Maimónides pretende demostrar con la razón; sin embargo, agrega que la razón puede coincidir con ellas. De allí el esfuerzo filosófico que se plantea. No se trata de una guerra contra la razón, sino de la búsqueda de una nueva razón, con el rango de sierva de la fe.

Se abre aquí una dialéctica peculiar, aún cuando compartida por otros pensadores tardo-medievales: en defensa de la tradición y las creencias, reexaminan a Aristóteles y encuentran fisuras, vacíos, incoherencias, que no sólo placen a las voces oficiales, sino que también sugieren nuevas ideas acerca del universo. Es así como Crescas se empeñará en demostrar la posibilidad del espacio vacío, independiente de los cuerpos; del tiempo, independiente del movimiento de los objetos, y considerará la verdad del infinito en acto. Ciertamente, estas ideas fueron expuestas lejanamente, por el atomismo, y también por corrientes estoicas; otras fueron sugeridas por filósofos próximos. Crescas aborda, sin embargo, un trabajo sistemático sobre la cuestión. Lejano al ámbito universitario por su condición de judío, participa, no obstante, de los problemas que se plantean en su tiempo. Se ha

⁴ Se cuenta con la traducción parcial y voluminoso estudio preliminar y notas de: Harry Austryn Wolfson, *Crescas Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1929. En traducción completa y extenso estudio preliminar, Hasdai Crescas, *Lumière de l' Éternel. Or Hachem*, Paris, Hermann Editeurs, 2010, Traduit de l' hebreu, présenté et annoté par Éric Smilevitch. Las citas en este escrito corresponden siempre a esta edición francesa.

señalado que Nicolás de Oresme podría haber sido su interlocutor⁵ y varios otros lo hubieran sido si la segregación no hubiese regido la vida en aquellos siglos. Sin la posibilidad de la discusión y enriquecimiento con sus contemporáneos cristianos, hombres de Academia, estudia Crescas con grupos de discípulos sobre traducciones al hebreo de la Física y de la Metafísica de Aristóteles; se vale de comentarios de Averroes y de algunos correligionarios. Se mantendrá al margen de la Cábala y se apoyará en la destreza de la discusión talmúdica.

La presente propuesta. Ambiciones y límites

La comunicación intenta exponer una pequeña parte de la discusión con Aristóteles-Maimónides, en favor de la existencia del vacío y del espacio como infinito, elementos esenciales negados por la física aristotélica. La necesidad del infinito en acto –así lo cree–, consolida tanto la creencia en el Dios único como la apertura a la infinitud y homogeneidad del universo, será el golpe final a la idea de Dios identificada con el primer motor. Se ensayará, además, comprender la necesidad política de esta obra, dirigida a los intelectuales, si es que es cierto que toda cosmovisión interpreta los avatares, las necesidades, las urgencias de la polis.

La discusión con Maimónides-Aristóteles

En la *Guía de los perplejos* de Maimónides, en su segunda parte, se exponen las veinticinco proposiciones llamadas “de los peripatéticos”, que demuestran la existencia, unidad e incorporeidad de Dios. Ellas se basan en la física y la metafísica de Aristóteles, tal que la Revelación se tornaría casi innecesaria para un estudioso. Crescas descalificará a todas ellas. El rabino considera que la única prueba válida de la existencia de Dios, su unidad e incorporeidad, está dada por las Escrituras y por la evidencia de la existencia de los seres. No está dispuesto a aceptar que el conocimiento filosófico reemplace en este punto a la profecía. El saber aristotélico y averroísta obra como factor político de desintegración de la fe, por lo que en este terreno debe ser combatido. Más aún, toda demostración al margen de la Escritura y de la tradición interpretativa talmúdica, resulta inválida, porque no puede ser verdadera. Dios no es explicable por la filosofía, ni es cognoscible. Simplemente, se cree en su existencia. Pero es posible probar filosóficamente su unidad e incorporeidad refutando a Aristóteles desde otra mirada especulativa.

⁵ Véase: Warren Zev Harvey, *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998, p. 24.

La primera proposición

“La existencia de una magnitud infinita es inadmisibles”⁶. El interés en esta primera enunciación responde a una cuestión de orden en el estudio del pensamiento de Hasday Crescas, pero, sobre todo, permite comprender cómo opera la disolvente crítica del catalán, que fractura el sistema físico y metafísico del Filósofo – Aristóteles- y de su receptor e intérprete, el Maestro, Maimónides. Por lo demás, se trata de un principio fundamental, el cual, refutado, invalida tanto las demás proposiciones como las conclusiones a las que arriba. Desde un punto de vista metodológico, constituye una muestra acerca de cómo Crescas lleva a cabo su tarea. No es arbitrario que Maimónides haya consignado la proposición sobre la inadmisibilidad de la magnitud infinita en el primer lugar, porque se trata de un principio fundante de la concepción aristotélica del universo.

El rabino hace presente al interlocutor, y expone sus argumentos:

“El modelo de la demostración es el siguiente: el problema, dice Aristóteles, no puede escapar a la alternativa que sigue: sea esta magnitud inmaterial divisible, sea que no lo es. Si es indivisible, no puede ser calificada de infinita más que en el sentido en que se dice del punto que es “infinito”, o de una visión que es inaudible. Resulta necesario, pues, que sea divisible. Pero en este caso esta magnitud inmaterial no puede ser sino de dos clases: sea inmaterial o sea una de las sustancias inmatrimales, como el alma o el intelecto. No se puede admitir que se trate de una sustancia inmaterial, porque lo inmaterial en tanto tal, no es divisible; mientras que se supone, al contrario, que esta magnitud infinita debe ser divisible. De modo que la alternativa es inevitable: sea esta sustancia inmaterial divisible, sea que no lo es. Si ella es divisible, del hecho de que se trata de un inmaterial simple, de partes homogéneas, se sigue necesariamente que la definición de la parte es igual a la del todo. Por cierto, si se supone que el todo es infinito, la parte lo será necesariamente también. Pero es inadmisibles que la parte y el todo sean iguales. Y si ella no es divisible, como lo implica de hecho su inmaterialidad, calificándola de infinito se emplea este término en el mismo sentido que se dice de un punto que es “infinito”⁷.

⁶ Moshe ben Maimon (Maimónides), *Guía*, p. 235.

⁷ Hasdai Crescas, *Lumière*, p.254-255.

Aristóteles se apoya en el concepto de divisibilidad, como noción común entre magnitud, por un lado e infinitud, por otro, a fin de hallar un sentido a la proposición que afirma la existencia de una magnitud infinita, sentencia que refutará. Lo inmaterial no es divisible, pero, si lo fuera, habría partes de infinito, cada una de ellas infinita. La parte no puede ser igual al todo, y sería absurdo concebir un infinito más grande o más pequeño que otro.

Agrega a continuación, que no puede tratarse sino de una cantidad inmaterial, existente en un sustrato o como cantidad abstracta. Pero que ella fuera abstracta es imposible, porque el número no es separable de la realidad sensible. La cantidad afecta a un sustrato; lo finito o infinito se predicen de la cantidad, de lo que se sigue necesariamente que las magnitudes no son inmateriales puesto que la cantidad no es un accidente separable del sustrato.

Para Aristóteles no existe físicamente magnitud como no sea la de un cuerpo: todo cuerpo tiene una medida y una cantidad. La noción de cantidad inmaterial carece de sentido; menos aún la tiene la de cantidad inmaterial infinita. Si hubiera un cuerpo infinito, se extendería en todas dimensiones y su movimiento resultaría problemático. Lo incorpóreo, por otra parte, no es lógicamente divisible⁸.

Nos encontramos bajo el gobierno de la sustancia. Las magnitudes se miden, y ellas son cantidades finitas que afectan a una sustancia material, y lo inmaterial, por su parte, no es mensurable. Finitud o infinitud son accidentes de la sustancia. Ateniéndonos a las sustancias materiales del mundo sublunar, y considerando la tridimensionalidad de toda sustancia material, ésta es divisible al infinito, y la serie de los números podría ser también infinita por continua agregación. En este sentido, el infinito potencial es aceptable, pero no existe en modo alguno infinito en acto, ni material ni separado⁹. El espacio está constituido por el volumen de los cuerpos, y ellos se mueven hacia sus lugares propicios, gracias a la inexistencia del vacío, que les impediría desplazarse. Si un cuerpo ocupara el supuesto vacío, lo penetrara, también los cuerpos serían penetrables, lo que es absurdo. El espacio está constituido por los cuerpos y las superficies que los envuelven. Aristóteles extiende el atributo de impenetrabilidad de los cuerpos materiales, como si no hubiera distancia entre ellos. El mundo es pleno, continuo, sin resquicios, y el espacio, una

⁸ Aristóteles, *Física. Libros III-IV, Traducción, introducción y comentarios Alejandro C. Vigo*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 1995, 2012, Libro III.

⁹ Aristóteles, *Física*, Libro III, Capítulo 4.

atributo de los cuerpos. No hay medida inmaterial para lo sensible, se rechaza el vacío. Consecuentemente, tampoco tiene por qué haber vacío extramundano¹⁰.

La genialidad física y metafísica de Aristóteles merece algo más que admiración. A pesar de la complejidad de su física, cualitativa e intuitiva, participa de principios de economía y elegancia. El movimiento es causado por la naturaleza formal de los cuerpos, que se definen por su volumen y demás cualidades. Más allá de la última esfera, no hay nada. Y nada equivale a vacío. No hay por qué multiplicar entidades: lo finito y lo infinito no son sustancias, sino atributos, y el vacío una negación física y lógica.

Crescas discutirá desde una perspectiva geométrica, considerando al espacio ideal no perceptible. Esto le permite aceptar la existencia del vacío, no contradicha de manera contundente, a su parecer, por Aristóteles. La prueba aportada en el razonamiento citado es considerada sofística por Crescas, y aún una petición de principio, puesto que da por verdadero lo que quiere demostrar, y no discute con la posición opuesta.

Crescas no acepta el argumento de que la noción de infinito se aplique a sus partes. Así, rechaza el argumento de Altabrizi, comentarista aristotélico de la *Guía*, a quien cita:

“[...] si se supone una línea infinita de un solo lado, a la que se le agrega otra línea infinita de la misma naturaleza, que comienza a partir de un punto situado del lado finito de la línea, se seguiría lógicamente que una línea infinita es más grande que otra línea infinita”¹¹.

Suponer que una semirrecta pudiera prolongarse desde su lado finito, desde el punto de su inicio, no implica que haya dos infinitos de diferente longitud. Se comete allí el error de considerar magnitudes finitas para magnitudes infinitas.

Crescas replica:

“Únicamente las magnitudes finitas son comparables y pueden ser juzgadas más grandes o más pequeñas una en relación con la otra. No existe, pues,

¹⁰ Aristóteles, *Física*, Libro IV, Capítulo 7.

¹¹ Hasday Crescas, *Lumière*, p.267. (traducción propia en todos los casos)

infinito más grande o más pequeño que otro, porque toda relación de este orden implica cantidades mensurables. Mientras que no se puede, por definición, medir un infinito, puesto que su naturaleza intrínseca es la de no tener límite”¹².

La aceptación de la noción de vacío soluciona varios problemas:

“Si se admite la existencia del vacío, la existencia de una magnitud inmaterial para las realidades sensibles no es imposible. Al contrario, su existencia puede devenir necesaria, del hecho de que el vacío es mensurable para ello los calificativos de “grande” y de “pequeño”, así como otros predicados de cantidad. Sólo porque él ha rechazado la posibilidad del vacío, es pues, que ha podido construir esta demostración”¹³.

“Sin embargo, puesto que en todas sus investigaciones no aporta prueba suficiente para rechazar su existencia, hemos considerado adecuado refutarlo y demostrar la falsedad de sus pruebas de la imposibilidad del vacío. Porque el fruto que puede extraerse, en esta ciencia, no es pequeño”¹⁴.

Crescas critica la refutación de Aristóteles a los antiguos partidarios de la existencia del vacío –los atomistas-, por cuanto el griego les atribuye la idea de que el vacío es la causa del movimiento. Aquellos, sin embargo, sólo han afirmado que el vacío es por accidente la causa del movimiento, porque de no existir la vacuidad, el movimiento resultaría imposible, habida cuenta de la impenetrabilidad de los cuerpos. El vacío, siendo causa del movimiento únicamente por accidente, no es causal como eficiente ni como final. Nada impide que los elementos se muevan, en su mezcla, manteniendo su afinidad a los lugares naturales.- todavía esta cuestión no ha sido tratada y, talmudísticamente, se la acepta. Y dando un paso más:

“Y, *a fortiori*, esta demostración no implica la imposibilidad de la existencia de un vacío exterior al universo, porque, incluso, si no existiera ninguna diferencia de naturaleza entre el vacío exterior al universo y entre los lugares de origen y de destino del movimiento”¹⁵.

¹² Hasday Crescas, *Lumière*, p.186.

¹³ Hasday Crescas, *Lumière*, p. 258.

¹⁴ Hasday Crescas, *Lumière*, p.372

¹⁵ Hasday Crescas, *Lumière*, p. 373.

Se aduce, desde el aristotelismo, que el movimiento circular infinito resulta imposible, en razón de que los radios de una circunferencia, prolongados al infinito, no permitirían tal movimiento. Sin embargo, Crescas responde que dos líneas que se alejan indefinidamente una de la otra, generan una distancia que crece proporcionalmente a su alejamiento, distancia siempre finita. La rotación del círculo infinito no es en sí misma imposible. La distancia entre los radios aumenta gradualmente en función de su alejamiento del centro, pero la longitud entre éstos es siempre atravesable.

El vacío

En el mundo sublunar, sólo hay cuerpos. Lo incorpóreo existe en las sustancias separadas, inmateriales, como los intelectos de las esferas y el primer motor. Sin embargo, en el plano de lo físico sólo hay cuerpos, y toda sustancia corpórea es sensible, tangible, perceptible. Las dos clases de sustancias, las corpóreas y las separadas, diferentes entre sí en naturaleza, son tratadas por ciencias diferentes, la física y la metafísica, respectivamente.

El vacío corresponde a la física, puesto que metafísicamente, es un no ser. A la vez, está vedado a la física, porque no es sustancia corpórea. Todo lo que existe es sustancia, o atributo de la sustancia; el vacío no es sustancia, por lo tanto, no es, es nada, o mejor dicho, no es nada. Que el no ser no sea es una afirmación lógica; pero decir que la nada no es, constituye un enunciado físico que debe demostrarse.

Crescas opta por el vacío y lo define como aquello inocupado. El vacío es lo no ocupado por un cuerpo, el lugar no ocupado, mientras que para Aristóteles, el lugar es un accidente de la sustancia. Sin embargo, el lugar, como tal, no será atributo o accidente para Crescas, ni algo que corresponde a los límites de un cuerpo. Aristóteles argumenta que, si el vacío existiera, sería una entidad impenetrable, y si fuera penetrable, lo serían también los cuerpos, lo que resulta inadmisibile. El ser del vacío, si existiera, sería sustancial, como el resto de la realidad física, sensible, y su volumen no sería menos sensible ni más etéreo que el de un cuerpo. Argumento paradójal.

Crescas argumenta que, para los partidarios del vacío, la impenetrabilidad se debe a la materia de los cuerpos, y no solamente – y no principalmente- por sus dimensiones. En discusión con Aristóteles y también con los atomistas, el rabino afirmará que el principio fundamental de la corporeidad es la cantidad, el cuerpo es

volumen material, dotado de una figura, es material y formal. Y a esa forma y figura y a su ser compuesto, material, se debe definitivamente la impenetrabilidad. El lugar que contiene a los cuerpos, el vacío, existe como forma pura, tridimensional, y para concebirlo resulta indispensable alejarse de toda intuición, ejercer una imaginación geométrica. Lo que funda el vacío, el lugar, no es el cuerpo, tangible, sino la medida. El vacío como espacio tridimensional, extensión que es pura forma, es lo que queda –nada menos- cuando se sustrae el compuesto, la materia.

Dice Eric Smilevitch:

“No existe ninguna demostración **física** de la realidad del espacio puro, porque, sea la palabra ‘física’ devuelta a las entidades tangibles y no deje ningún lugar ontológico a la existencia de una forma pura, sea absteniéndose de una demostración física contradictoria (...) no se pretende la existencia del vacío más que como postulado, como en geometría, donde los cuerpos son formalmente cantidades de espacio; se concibe el vacío en tanto que realidad física a priori”¹⁶.

El vacío es, pues, la forma pura de tres dimensiones, el volumen inmaterial o espacio libre, no ocupado. El mundo es finito, ocupa un cierto volumen en este espacio, de modo que el mundo, como cuerpo, se halla en él. La magnitud inmaterial que rodea al mundo es infinita. El universo material es limitado, su espacio circundante, no lo es.

Hasta aquí, el vacío es privación de cuerpo, ausencia de determinación y exterior a los cuerpos, realidad formal, vacío de materia. Debe adscribirsele una entidad más sólida aún. El vacío es una realidad física y una entidad metafísica, cuyo grado de ser es más alto que el de los cuerpos que alberga, y que no se encuentra limitado ni invadido por ellos, sino que es, casi, su condición de posibilidad.

La naturaleza propia del vacío es la de ser la forma del universo, la forma de los cuerpos, definidos cuantitativamente, por el volumen, por la figura, por la medida. Los cuerpos pierden, desde este punto de vista geométrico, sus cualidades, digamos, secundarias. Son entidades geométricas. Lo que define al cuerpo es la forma, y es la forma geométrica. El espacio, el vacío, el lugar, es una realidad formal desprovista de materia y ontológicamente anterior a ella. Forma sin materia, dispuesta a darle

¹⁶ Eric Smilevitch, Preface, en Hasday Crescas, *Lumière*, p.200

existencia. Este vacío no es una potencialidad ni una privación, sino que tiene entidad propia, lo colma todo. No se trata, simplemente de un espacio posible para el volumen de un cuerpo, sino de la totalidad del espacio geométrico en acto. Fenoménicamente, el vacío es la ausencia de cuerpo, realidad formal vacía. La visión geométrica modifica la física, pero también la metafísica: el espacio vacío es una entidad autónoma, una totalidad homogénea, una entidad metafísica y de mayor grado de ser. El espacio, en tanto geométrico, comprende la infinitud de posiciones posibles del volumen actualizado de un cuerpo, lo abarca todo, es el Lugar de todo lo existente y lo posible.

“El principio formal de los cuerpos es, en efecto, el de todos los lugares posibles de su transporte. Como en geometría, toda figura puede ser proyectada a todo lugar del universo, porque no es, formalmente, más que un volumen y una figura inmaterial [...] Literalmente, el conjunto del universo material tiene lugar en el infinito formal e inmaterial de la Gloria divina. Espacio puro, constituido por las tres dimensiones, que atraviesa toda realidad, todo fenómeno, el vacío es el concepto realizado del espacio y de la imaginación geométrica [...] La física del vacío es, pues, una metafísica de la naturaleza, o una física de la Gloria. Gloria infinita, espacio ilimitado, forma a priori que produce toda forma y todo límite, vacuidad infinita y eterna”¹⁷.

Crescas ha arribado a una noción del espacio que, independiente de los cuerpos, admite los movimientos naturales como proyección geométrica. En la geometría no hay lugares propicios para los cuerpos. Así, los movimientos de los cuerpos no están condicionados por su constitución material-formal ni por causalidad final. La naturaleza ideal del espacio les confiere libertad, desordenando el universo y conduciéndolo hacia otra estructura.

El lugar de los cuerpos es el espacio vacío, realidad inmaterial, pura exterioridad, indiferenciado, siempre igual a sí mismo e inmóvil. No está determinado ni condicionado por los cuerpos; así, pues, todos los puntos del lugar son neutros. La relación entre el espacio y el movimiento de los cuerpos en él, sin embargo, debe ser objeto de un estudio complementario al presente.

¹⁷ Ericc Smilevitch, Preface, en Hasday Crescas, *Lumière*, p. 206.

Dios y el espacio

Hasday Crescas ha transformado el espacio de Aristóteles, dotándolo de infinitud y permanencia. El espacio, forma pura del universo, lugar que todo lo cobija y que deviene condición de la actualización de los seres.

Dice el filósofo rabino:

“Y es porque a Dios (bendito sea), siendo la forma de la totalidad de los seres, puesto que es él quien la produce, la individualiza y la delimita, se le ha aplicado metafóricamente este nombre: “el lugar del Universo”¹⁸.

La coincidencia poética entre la tradición talmúdica y el espacio geométrico es sorprendente: la filosofía llega a las mismas conclusiones que la tradición; esta nueva filosofía del espacio, esta nueva metafísica, supera a la de Dios en tanto primer motor, reconcilia con el Dios de la Ley.

“Esta comparación es de una pertinencia extraordinaria porque, tanto como las dimensiones de la vacuidad penetran la de los cuerpos y los llenan, Su Gloria (bendito sea) se encuentra en todas las partes del universo y lo colma”¹⁹.

Dios permanece, trascendente; Él no es el espacio; es **como** el espacio. Dios es existente, no es cuerpo ni cualidad de un cuerpo, eterno, único, igual a sí mismo, a todo lo penetra y a todo contiene. Dios es el lugar del mundo, pero el mundo no es su lugar, dicen los talmudistas. Su ser es presencia y ausencia; existe y otorga existencia, sin confundirse con ella. La metáfora es tentadora: Dios como lugar del mundo debe haber alegrado algunos atardeceres reflexivos de Spinoza. Pero los sabios agregaron que el Mundo no es Su lugar. Este ausente que produce presencia, crea una entidad infinita. El Eterno crea el infinito, pero es diferente de él.

Conclusiones

1. Hasday Crescas quiso impedir la conversión de los sabios con su obra teórica. Por muchos motivos, el proyecto fracasó. El desastre de 1391 fue sólo el prólogo del final definitivo del judaísmo español, que culminó con la expulsión. La filosofía no

¹⁸ Hasday Crescas, *Lumière*, p. 394.

¹⁹ Hasday Crescas, *Lumière*, p. 396.

suele ser eficaz para torcer el rumbo de los acontecimientos. Interprete de la historia, tal vez, pero no actor político.

2. También fracasó la práctica política de la reconstrucción de las aljamas, porque las relaciones de fuerza, tan desiguales, no permitieron detener el proceso de aniquilación por muerte o conversión.

3. La labor tiene, sin embargo, un éxito modesto pero no poco importante: una refutación sistemática de los principios de Aristóteles, en un momento de madurez intelectual como para ser llevado a cabo. Infinito y vacío son pensados también en París, desde la filosofía y la teología que pone límites al Filósofo. Crescas lo hizo en Cataluña, desde la filosofía y con propósitos político religiosos. En este punto, la filosofía sí puede tener parte en los acontecimientos y generar transformaciones.

4. El esfuerzo estuvo guiado por una gran lucidez y comprensión de las situaciones. Mientras se abre un camino diferente para pensar el universo, se trabaja, sobre todo, por la preservación y defensa de la identidad, por el derecho inalienable de vivir según las propias creencias, tanto más cuanto que se acataba la autoridad política vigente. Crescas avizó la destrucción que acarreaba la conversión, destrucción política de las comunidades, y aquella otra, interior, la del quiebre íntimo del converso –también política. El “cristiano nuevo” fue una figura trágica. La conversión no fue suficiente; luego se la neutralizó con el concepto de pureza de sangre, un no concepto. La Inquisición moderna buscará sus víctimas entre los conversos. Judaizantes o no, siempre estarán bajo sospecha. Nunca llegan a su lugar propicio.

5. Espacio infinito, fin del lugar natural de los cuerpos. Fin de la violencia de la imposición del lugar natural, inicio de la violencia de todo lugar. La inmensidad del infinito ¿será mejor albergue? ¿Cuál es el lugar natural para el judío? Ser judío es en sí mismo violento, es como la piedra que se arroja hacia arriba. Ella debe volver donde debe: el judío debe hacerse cristiano, o sucumbir, o ambas cosas. Su presencia contraría a la sociedad y a la naturaleza. La nueva geometría del universo no ha desalojado, tampoco ella, a la violencia ni a la injusticia. Aún no está dibujado el diseño del mundo en el que el mensaje depurado de las Escrituras –caridad y justicia-, tengan arraigo firme.

6. Hasday Crescas triunfa **a pesar de todo** (*lamrot hakol*): el clamor del creador y de los creados, ése, el de caridad y justicia, ya se dice en el infinito. *Shema Israel*.

La ley natural en el tratado *De legibus et legislatore Deo* de Francisco Suárez

Olga B. Beltramo

Asociación de Filosofía, Córdoba

Introducción

El tratado *De legibus et legislatore Deo*, del Padre Francisco Suárez, publicado en 1612¹, es una muestra de su incursión en los temas políticos, que además completó con la *Defensio fidei*, obra que fue impresa en 1613, escrita a pedido del Papa Paulo V.

El tema de la ley tenía una arraigada tradición escolástica. Sus antecedentes históricos más importantes son Tomás de Aquino, Duns Escoto y Domingo de Soto. Entre los dos medievales y Soto había transcurrido un tiempo determinante de cambios históricos significativos. Como dice Celestino Del Arenal Moyúa, a lo largo de los siglos XVI y XVII, los teólogos-juristas españoles trataron de interpretar, acomodar y comprender las nuevas realidades, los nuevos problemas surgidos, y ante la incapacidad de las ideas tradicionales para su comprensión, desarrollaron nuevas ideas capaces de interpretarlos y asimilarlos, que darán lugar a una nueva concepción de la sociedad mundial².

¹ Se cita por Francisco Suárez, *De legibus, Corpus hispanorum de pace*, vol. XI-XIV, edición crítica bilingüe por Luciano Pereña, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971-1973.

² Celestino Del Arenal Moyúa, "La visión de la sociedad mundial en la Escuela de Salamanca", en *La Escuela de Salamanca y el Derecho internacional en América. Del pasado al futuro*, Jornadas Iberoamericanas de la Asociación española de profesores de Derecho internacional y Relaciones internacionales, Salamanca, 1993, p. 30. Con anterioridad, el aporte de Suárez y en general de los teólogos españoles ha sido destacada por relevantes investigadores de la historia del derecho como José M. Gallegos Rocaful, *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, México, editorial Jus, 1948; Ignacio Gómez Robledo, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, prólogo de Fabio Fournier Jiménez, México, editorial Jus, 1948 y Luis Recasens Siches, *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez*, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica, México, editorial Jus, 1947, 2.ª edición corregida y aumentada.

En su obra *De Justitia et Jure* comienza Soto tratando acerca de la ley, estableciendo que así como la esencia de las cosas es reflejada por la razón, el orden de los seres es completado por “el orden de las normas”³. Considera que la ley es un dictamen de la razón práctica, y la define así, tomándola de santo Tomás de Aquino⁴: “una ordenación de la razón promulgada para el bien común por quien desempeña el gobierno de la sociedad”, por tanto, la ley es un producto del entendimiento, postura que será modificada por Francisco Suárez, para quien “la ley es algo propio de la naturaleza intelectual en cuanto tal y, por tanto, de la mente, incluyendo en ésta el entendimiento y la voluntad”⁵; al hacer intervenir a la voluntad en la noción de ley, el maestro de Coimbra, influido sin duda por Juan Duns Escoto y con el objeto de asegurar la libertad, en este caso del hombre, está separándose de toda la tradición que le precedió, y acercándose sensiblemente a las doctrinas de la modernidad. Probablemente en las discrepancias más que en los acuerdos del pensamiento anterior es donde radica la originalidad del jesuita granadino, puesto que con una metafísica y argumentos escolásticos defiende tesis que son ya modernas. Sin embargo, su impostación y su talante sigue siendo el de un teólogo para quien la cuestión de la ley entra directa y primariamente en su campo:

“Es más, si nos fijamos bien, nos daremos perfecta cuenta de que hablar de leyes entra dentro del ámbito de la teología, de tal forma que no podrá el teólogo agotar hasta el fondo la materia teológica, si no se detiene a estudiar las leyes”⁶.

³ Cfr. Luciano Pereña Vicente, *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1954, p. 40. Los aportes de la teología hispano-lusitana al tema jurídico han sido estudiados detalladamente en un trabajo pionero de José María Díez-Alegría SI, *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591*, Barcelona, CSIC, 1951 y en lo sustancial recogidos en trabajos más recientes, por ejemplo Badillo O’Farrell, Pablo, *Fundamentos de Filosofía política*, Madrid, editorial Tecnos, 1998.

⁴ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 4, Resp.: “Y así, de las cuatro conclusiones establecidas se puede inferir la definición de la ley, la cual no es sino una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad”.

⁵ F. Suárez, *De legibus* I, *CHP*, vol. XI, p. 65. En el punto 6 del mismo capítulo, dice: “Nos queda, pues, por tratar el problema de la ley como existe en el propio legislador. De entrada, no cabe la menor duda de que intervienen en él, al promulgar la ley, el entendimiento y la voluntad... lo primero que se da en la voluntad del legislador es la intención del bien común o del buen gobierno de sus súbditos”.

⁶ Suárez, Francisco, *De legibus* I, *CHP*, vol. XI, Prólogo, p. 2.

El tratado que nos ocupa consta de diez libros y en todo él se manifiesta el interés del sacerdote jesuita por el estudio de la ley y las distintas clases de leyes: la divina, la natural y la positiva, ya divina, ya humana. Asimismo se ocupa de los componentes constitutivos de la ley y del papel que desempeñan la inteligencia y el apetito racional en su establecimiento. La definición de ley que da Suárez en *De legibus* I, es: “Ley es un precepto general, justo y estable, suficientemente promulgado”⁷.

El tema de la ley natural lo trata en el libro segundo de su obra, habiendo desarrollado en el primero la ley de manera general, esto es, comienza con el significado del término ley y derecho y la comparación entre ambos; desarrolla luego la necesidad y variedad de las leyes, estableciendo en el capítulo tercero una definición de ley natural, diciendo:

“En consecuencia, la ley natural propiamente dicha, que atañe a la moral y a la teología, es aquella que radica en la mente humana en orden a distinguir lo bueno de lo malo, según aquellas palabras del Salmo: *¿Quién nos enseña el bien?, la luz de tu rostro, Señor, se ha grabado en nosotros*. Esta es la explicación de Santo Tomás, quien llega a la conclusión de que la ley natural es *la participación de la ley eterna en la criatura racional*”⁸.

Se dedica también, en este citado capítulo a dar las primeras nociones acerca de la ley positiva divina y humana, la ley civil y la ley canónica.

En el libro segundo, que consta de veinte capítulos trata acerca de la ley eterna, la ley natural y el derecho de gentes. Del capítulo uno al cuarto desarrolla el tema de la ley eterna y desde el quinto al dieciséis desarrolla el tema de la ley natural.

Intentamos tratar, siguiendo al sacerdote jesuita, los diversos aspectos de la ley o derecho natural (inmediatamente aclararemos por qué incluimos el término “derecho natural”), tales como: en qué consiste, dónde radica, la relación entre ley natural y eterna, su inmutabilidad.

⁷ *CHP*, vol. XII, p. 70.

⁸ F. Suárez, *De legibus* I, ed. cit., p. 44.

Esencia de la ley natural

Antes de entrar a considerar la naturaleza de la ley natural, creemos necesario aclarar qué entiende el Padre Suárez por ley natural y derecho natural.

El capítulo segundo del libro primero del *De legibus* se titula “Significado de derecho y su comparación con la ley”. Y al comienzo, esto es, en el apartado uno: “Diversas etimologías del término derecho (*ius*): primera y segunda”, establece que:

“Es frecuente en esta materia el uso de esta palabra. A veces se toma por ley, como puede verse a través de las Instituciones y el Digesto, y en ocasiones se aplica también en otros sentidos, por lo que es preciso explicarla y compararla con la ley”⁹.

Más adelante, establece los distintos significados que fueron dados al término derecho

“Sin embargo, dada la ambigüedad de la palabra *derecho*, conviene hacer las oportunas distinciones a fin de quedarnos sólo con el significado que nos interesa. En efecto, *derecho* significa a veces facultad moral para alguna cosa [*ad rem*] o sobre alguna cosa [*in re*], bien se trate de un verdadero dominio o de una modalidad suya. Esta constituye el auténtico objeto de la justicia, como sabemos por Santo Tomás. Otras veces, *derecho* equivale a ley. Es entonces norma del recto comportamiento. En este sentido establece una cierta equidad en las cosas y es el fundamento del derecho mismo, entendido en el primer sentido”¹⁰.

Luego de haber manifestado su opinión al respecto, finaliza el capítulo, diciendo:

“Ahora bien, dejando aparte los sentidos metafóricos y las distinciones, que de nada valen para nuestro propósito, nosotros nos referimos ahora de una manera general al derecho (*ius*) en su segundo y propio significado, según el cual es sinónimo de ley, considerada también en general”¹¹.

⁹ *Ibíd.*, p. 20.

¹⁰ *DL* II, 17, 2; ed. cit., p. 100.

¹¹ *DL* I, 2, 11; ed. cit., p. 35.

En este párrafo Suárez nos está indicando que, para él, y tomado en ese sentido, derecho y ley son sinónimos; por tanto, decir ley natural y derecho natural es decir lo mismo.

Hecha la salvedad, pasemos a examinar qué es la ley natural. Ya en el capítulo tercero del Libro I del *De legibus*, había demostrado que la ley natural existe

“Platón, en las obras antes citadas, parece entender *ley natural* por toda inclinación natural ínsita en las cosas por su creador, mediante la cual tiende cada una de ellas a sus propios actos y fines... así denominó ley natural a la participación de ese principio grabado en las criaturas, en orden a que tiendan a los fines que se les ha señalado”¹².

Siguiendo el método escolástico, en el capítulo V, titulado: “¿Consiste la ley natural en la misma recta razón natural?”, presenta dos tesis expuestas por autores; la primera afirma que

“La ley natural no es otra cosa que la misma naturaleza racional en sí misma considerada, en cuanto que no implica contradicción y es el fundamento de toda rectitud de los actos humanos”¹³.

La segunda, establece una distinción en la naturaleza misma, en primer lugar,

“... en cuanto que es como el fundamento de la conformidad o disconformidad de las acciones humanas con ella”¹⁴

en segundo lugar,

“...una cierta facultad que la naturaleza posee para discernir entre las obras que son convenientes o no para esa naturaleza”¹⁵.

Luego de considerar las dos propuestas con respecto a la naturaleza de la ley natural y establecer sus acuerdos y desacuerdos, fija su posición diciendo:

¹² *DL* I, 3, 7; ed. cit., p. 43

¹³ *DL* II, 5, 2; ed. cit. p. 60.

¹⁴ *DL* II, 5, 9; p. 66.

¹⁵ *Ibíd.*

“...hablando con absoluta propiedad, la ley natural consiste en un juicio actual de la mente. Afirmino asimismo que la luz natural del entendimiento, pronta de suyo a dictaminar sobre lo que debe hacerse, puede también llamarse ley natural”¹⁶.

Seguidamente aclara que en ese momento está considerando la ley natural en los hombres y no en el legislador, puesto que, en el legislador (Dios) es lo mismo que la ley eterna; en cambio, en los hombres es un juicio o mandato actual y también la misma luz de la razón en quien reside la ley natural.

Ante la posible dificultad de que para que haya verdadera ley preceptiva es necesario que intervenga alguna voluntad, se considera que la ley natural no es verdadera ley puesto que no se basa en ninguna voluntad mandante, Suárez dice que los dictámenes de la razón natural en que consiste la ley natural no dependen de ninguna voluntad, incluso la voluntad divina y que “La ley natural dicta lo que es bueno o malo con independencia de cualquier voluntad superior”¹⁷.

Nuevamente Suárez acude a las diversas posturas que se han dado respecto a la preceptividad de la ley para dar a conocer cuál es su consideración final a través de tres afirmaciones:

1. “La ley natural no es sólo indicativa del mal y del bien; implica también una verdadera prohibición del mal y un mandato del bien”¹⁸.
2. “La voluntad de Dios –prohibitiva o preceptiva– no es la razón total de la bondad y malicia que hay en la observancia o trasgresión de la ley natural”¹⁹.
3. “La ley natural es una verdadera y auténtica ley divina y su legislador es Dios”²⁰.

En el capítulo VII establece una de las diferencias entre la ley natural y las demás leyes, ya que la ley natural prohíbe un acto por ser intrínseca y ontológicamente malo, en cambio, las leyes humanas establecen que es malo lo que

¹⁶ *DL* II, 5, 14; ed. cit., p. 72.

¹⁷ *DL* II, 6, 1; ed. cit., p. 77.

¹⁸ *DL* II, 6, 5; ed. cit., p. 84.

¹⁹ *DL* II, 6, 11; ed. cit., p. 92.

²⁰ *DL* II, 6, 13; ed. cit., p. 95.

prohíben²¹. Y en el capítulo VIII afirma que la ley natural en cada hombre es sólo una, que es una sola para todos los hombres, y además es una en todo tiempo y lugar.

Obligatoriedad de la ley natural

En el capítulo IX, cuyo título es: “¿Obliga la ley natural en conciencia?”, se dedica el teólogo granadino a analizar los efectos de la ley, y dice que el principal y casi único efecto de la ley natural es la obligatoriedad²², y da para ello dos razones. La primera es que “...la ley natural es ley de Dios”, y la segunda, “...porque es regla inmediata de la rectitud moral”²³. Ante una objeción presentada que consiste en afirmar que la ley natural sólo supone pero no crea la obligación, y por ende, la obligación no es un efecto de la ley natural, Suárez responde que:

“...puesto que la ley natural prohíbe algo por ser malo, crea una verdadera y especial necesidad de evitarlo, pues esto es algo intrínseco a la prohibición”²⁴.

Ahora bien, para realizar un acto humano son necesarias las dos facultades que distinguen al hombre de los demás seres naturales: la inteligencia y la voluntad, por tanto, la obligatoriedad de la ley natural debe incluir también el acto voluntario –y por ende, libre– para que sea pasible de premio o de castigo. Francisco Suárez lo dice rotundamente:

“La ley natural está fundada en la razón y dirige y gobierna la voluntad en forma inmediata. En consecuencia, la obligatoriedad de esa ley le viene impuesta de un modo, digamos, esencial y fundamental. Luego la ley natural no queda cumplida si no es por mediación de la voluntad. Por consiguiente, la voluntariedad en el obrar es un requisito esencialmente mandado e imprescindible para el cumplimiento de la ley”²⁵.

²¹ En el capítulo X, 1, leemos: “... lo que la ley natural prohíbe no es malo por estar prohibido sino que está prohibido por ser malo”.

²² *DL* II, 9, 2, p. 137: “Ante todo, tenemos que dejar sentado que la ley natural obliga en conciencia”.

²³ *Ibíd.*

²⁴ *DL* II, 9, 4; ed. cit., p. 139.

²⁵ *DL* II, 10; ed. cit., 4, p. 152.

Con respecto a la obligación, efecto primordial de la ley natural, es necesario hacer la distinción entre preceptos positivos y negativos; unos inducen a la buena acción, los otros prohíben lo malo. Los preceptos negativos obligan en todo tiempo y lugar, no así los preceptos positivos; en palabras de Suárez: “...los preceptos afirmativos no obligan en todo momento sino cuando lo exigen determinadas circunstancias”²⁶.

Una de las observaciones que hace el profesor de *Prima* de Coimbra, respecto a la observancia de la ley natural es que para cumplir con ella se necesita, para poder actuar, del conocimiento²⁷, imprescindible para que el obrar se considere humano. Si no se conoce no se puede querer (siguiendo a Santo Tomás), y así, si no intervienen las dos potencias humanas no implican responsabilidad, y si no hay responsabilidad no hay libertad.

Inmutabilidad de la ley natural

En el capítulo XIII del libro II del *De legibus* comienza a tratar Suárez acerca de una de las condiciones fundamentales de la ley natural: su inmutabilidad. Una ley puede modificarse de dos maneras, ya sea porque se la completa, ya sea porque se deroga o limita. En el citado capítulo se ocupará de la segunda forma, que es en realidad la verdadera mutación, ya que en el primer caso la ley no cambia, sigue siendo la misma ley, sólo se la modifica parcialmente: “...la auténtica mutación que se produce mediante derogación de la ley o de su obligatoriedad”²⁸. Ahora bien, una alteración puede producirse por un cambio en el objeto, o por un cambio extrínseco, por un agente que posee poder para hacerlo; se dedica en el citado capítulo a tratar de la mutación intrínseca, y pasa a afirmar:

“... la ley natural, hablando con propiedad, no puede desaparecer ni cambiar por sí misma ni en general ni en particular, mientras la naturaleza racional del hombre continúe en uso de su razón y libertad”²⁹.

Es fácil de comprender, puesto que si se suprime la naturaleza racional en quien reside la ley natural, está claro que desaparece también la ley natural en la criatura,

²⁶ *DL* II, 10, 10; ed. cit., p. 158.

²⁷ Cf. *DL* II, 10, 8.

²⁸ *DL* II, 13, 1; ed. cit., vol. XIV, p. 3.

²⁹ *DL* II, 13, 2; ed. cit., p. 4.

quedando sólo en la mente de Dios, al igual que la natura racional, y en ese caso tampoco puede considerarse ley a la ley eterna, puesto que no tendría Dios a quien dictar sus preceptos. Si damos por supuesto que la naturaleza racional existe, entonces debemos afirmar que "...la ley natural no puede desaparecer ni cambiar por sí misma, ni total ni parcialmente"³⁰.

Dice Suárez que lo que ha dicho lo afirman también Santo Tomás³¹ y otros autores, y presenta algunas pruebas, entre ellas, que implicaría contradicción que se anule la ley natural manteniéndose la naturaleza con capacidad de razonar. Además que la derogación sólo puede hacerla el legislador (a no ser que se trate de una ley para determinado tiempo, transcurrido el cual deja de obligar); termina opinando que no se dieron estos modos de anulación en la ley natural. Presenta un nuevo argumento basándose en Aristóteles quien había dicho que "...lo que por naturaleza es justo, no todo es mutable, pero que en ocasiones puede estar sujeto a cambio"³².

Agrega que esta es también la opinión de Santo Tomás cuando afirma que:

"...la ley natural es absolutamente inmutable en cuanto a sus principios fundamentales y que, respecto a sus conclusiones, no admite de ordinario alteración, pero que en algunos casos, y son los menos, se modifica en virtud de razones particulares que se presenten"³³.

Suárez aclara más tarde que, cuando Aristóteles y Santo Tomás hablan del cambio o la desaparición de algunos preceptos naturales en pocos casos, están refiriéndose a un cambio en el objeto y, por tanto se trata de una mutación impropia y extrínseca a la ley.

Presenta, luego, una dificultad, cual es que la ley natural "puede borrarse de la mente humana", y por tanto, implicar una mutación; a esto Suárez responde:

"Afirmamos, pues, en pocas palabras que tal ley no puede borrarse por completo de la mente humana, pero que cabe que se desconozcan algunos de sus preceptos, y aun esto tal vez no en todos los hombres... aunque todos los

³⁰ *DL* II, 13, 2; ed. cit., p. 4.

³¹ Cf. *S. Th.* I II, 94, 4; I II 94, 5; I II, 100, 8 ad 3.

³² *DL* II, 13, 5; ed. cit., p. 8.

³³ *DL* II, 13, 5; ed. cit., p. 8. Cf. *S. Th.* I II, 94, 5.

preceptos de la ley natural son inmutables, no todos son conocidos en igual medida y por eso no hay inconveniente en que algunos puedan ser ignorados”³⁴.

En el capítulo XIV, que lleva por título: “¿Puede la potestad humana cambiar el derecho natural o dispensar del mismo?”, Suárez establece que ningún ser humano tiene el poder suficiente para anular ningún precepto de la ley natural, y esta negación abarca a la totalidad de la especie humana: “...ninguna potestad humana, ni siquiera la del Papa, puede derogar un precepto auténtico de la ley natural, ni limitarlo real y esencialmente, ni dispensar de él”³⁵.

Lo demuestra, en primer término, por lo que ya llevaba dicho, esto es, que los preceptos de la ley natural son, por naturaleza inmutables; además, el hombre no tiene potestad suficiente para abolir ni modificar una ley dictada por Dios, quien es el legislador de todos los preceptos. Aduce, también que, siendo el derecho natural la raíz del derecho humano, éste no puede derogar el derecho humano, de ser así se destruiría a sí mismo.

Con respecto a la dispensa, el otro tema de este capítulo, afirma que “... Dios mismo no puede dispensar (al menos por ley ordinaria) de ninguno de los preceptos de la ley natural”³⁶. Si esto es así, ¿cómo es posible que haya dado a los hombres potestad ordinaria para dispensar de un precepto natural, si Él mismo no puede hacerlo?

Conclusión

En estas pocas páginas sólo hemos podido presentar algunos puntos esenciales que trató extensamente el sacerdote jesuita. Sus ideas políticas han sido interpretadas de modos diversos, desde verlas como una relectura de la tradición hasta encontrarles algún parentesco con las de Rousseau³⁷. Creemos que estos ensayos de

³⁴ DL II, 13, 10; ed. cit., p. 13.

³⁵ DL II, 14, 8; ed. cit., p. 24.

³⁶ DL II, 14, 10; ed. cit., p. 25.

³⁷ Esto con especial referencia a su teoría del *consensus*, y sus posibles relaciones con el “contrato social” rousseaiano; pero sin tomar en cuenta que el contrato social de Rousseau es de carácter netamente individualista, ni que, como dice H. Rommen; “los puntos de partida y los supuestos filosóficos son en Suárez y en Rousseau en absoluto diferentes” (cf. Heinrich

aproximación son sólo relativamente útiles, pues en definitiva lo importante es ubicar ante todo al autor en su contexto y en su tiempo. Como dice J. A. Merino –refiriéndose a Escoto, pero extensible a nuestro caso– “la comprensión de un autor hay que hacerla desde su propia circunstancia socio-cultural, desde su situación particular, que siempre es condicionante. Un autor escribe desde un contexto cultural concreto para transmitir un mensaje particular a través de un método propio. La reflexión filosófica no es un soliloquio del hombre consigo mismo, sino más bien un coloquio y un diálogo doctrinal con los interlocutores más representativos del tiempo en el que se vive y se escribe”³⁸.

De cada uno de los temas tratados sobre la ley natural se podría (y se debería) escribir un libro; lo dejamos abierto para que alguien que le interese tome la posta y siga por el mismo camino que recorrió Francisco Suárez, hombre con una erudición amplísima, y siempre fiel a su creencia en la doctrina católica.

Rommen, *La teoría del Estado y de la Comunidad internacional en Francisco Suárez*, traducción del alemán por Valentín García Yebra y estudio preliminar por Enrique Gómez Arboleya, Bs. As., Facultad de Derecho y Ciencias Sociales – Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1951, p. 18).

³⁸ José Antonio Merino, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Madrid, BAC, 2007, p. 6.

Método histórico rupturista en el sistema de la virtud política de F. Suárez

Giannina Burlando

Pontificia Universidad Católica de Chile

“Yo he procurado [...] mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad”
(Suárez, al padre Everardo Mercurián)¹

El año 1976 Patrick Riley recordaba que podía ser útil notar que “Locke’s predecessor Hobbes, who is ordinarily taken to be the first great social contract theorist [...] had got into difficulties in trying to represent political obligation as the consequence of voluntary action”². En un paréntesis del mismo pasaje, este intérprete, sin embargo, reconocía que denominar como el primer gran teórico contractualista a Hobbes podía significar hacer “injustice to a writer such as Suarez”³, dado que efectivamente el tratado *De legibus* contiene, considera él, “a remarkably complete voluntarist and contractarian doctrine which bases many private, public and even international obligations on promise and voluntary agreement”⁴. Recientemente, pudimos mostrar que Francisco Suárez (1548-1617)⁵,

¹ Declaración hallada por Scorraille, c.c. vol. I, p. 161, la que él fotocopió del Archivo Central S. I. cod. Epist. Hisp. 1579, Carta 279. R. de Scorraille S. J. (1911-13), *François Suarez de la Compagnie de Jésus, d’après ses lettres, ses autres écrits, inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 vols., Paris, P. Lethielleux.

² Patrick Riley, “Locke on “Voluntary Agreement” and Political Power”, *Political Research Quarterly*, 29, 1976: p.138.

³ *Ibíd.*

⁴ *Ibíd.* n. 15.

⁵ En Roma (1580-85), Suárez explicó el *De Lege o De Iustitia et Iure* de Santo Tomás de Aquino, posteriormente volvió a ofrecer otra interpretación de esa obra en Coimbra (1601-03), ejercicio del cual nació su tratado *De legibus ac deo legislatore*, publicado por primera vez en 1612.

históricamente antes que Thomas Hobbes (1588-1679)⁶ y John Locke (1632-1704)⁷, es reconocido filósofo político contractualista del mundo Ibérico, quien había abordado el problema de la obligación política, sosteniendo que la gente debe obedecer las leyes de su gobierno, porque de algún modo han consentido, acordado, o prometido obedecerlas⁸. En esta oportunidad, me propongo avanzar otro aspecto del sistema de virtud política de Suárez, cuyo estudio todavía se considera “estar en la infancia”, según ha sentenciado Benjamin Hill, autor de *The Philosophy of Francisco Suárez*, libro publicado recientemente en Oxford University Press, y editado por Hill/Lagerlund, 2012. Sin duda, este estudioso se refiere a la infancia acrítica de algunas investigaciones meramente descriptivas y a la necesidad de reeditar e integrar los aportes de Suárez a los debates contemporáneos. Mi propósito aquí es atraer la atención del lector a los resultados ofrecidos en la última traducción portuguesa, con Presentación, Introducción y Notas, del libro I *Da Ley em Geral del De Legibus* de F. Suárez a cargo del mancomunado esfuerzo intelectual de Antonio Mendo Castro Henriques, José Adelino Maltez, Arthur Morão y Gonçalo Pistacchini Moita (Tribuna da Historia, Lisboa, 2004) (en adelante, *Interpretes lusos*- 2004) quienes examinaron esta Obra de jurisprudencia nacida de las lecciones que F. Suárez diera desde 1601-3 en tierra portuguesa y que plasmara en la edición original del tratado de Coimbra en 1612. De la interpretación de estos eruditos lusitanos destaco aquí solo dos aspectos distintivos de la doctrina política de Suárez expresada en: (I) un discurso de virtud política natural revelada *a fortiori* como familia de conceptos, entre ellos de: ‘libertad’, ‘ley natural’, ‘(origen del) poder político’ y ‘comunidad política’, los cuales, como veremos, aparecen sustentados por principios del derecho y del bien común; (II) un método ecléctico, de historiador de las ideas políticas, y causa de ruptura con sus antecesores y coetáneos. Los puntos (I) y (II) dejarían al descubierto, como resumiremos en nuestra nota conclusiva, a un Suárez

⁶ Hobbes empezó a escribir su obra maestra, *Leviathan*, después de la llegada de Carlos II a París, y fue publicada en 1651, poco después que Cromwell le permitió regresar a Inglaterra; por cierto, la tesis central de esta obra ha sido usada para justificar el gobierno de Cromwell y Carlos II.

⁷ Parte importante de la composición de la obra *Two Treatises of Government* se asigna al año 1678 mientras Locke viajaba por el río Loire, pero se imprime anónimamente junto a *Letter on Toleration* el año 1689.

⁸ Burlando, G. “Defensas históricas del poder político: F. Suárez y J. Locke teóricos de la moralidad por el acuerdo”, A. Culleton (comp.) volumen de la series “Rencontres de philosophie médiévale”, Ed. Brepols. (En prensa); “Examen del consentimiento popular en el contractualismo de T. Hobbes y J. Locke”, comunicación presentada en el Congreso ACHIF, 2011.

plura novavit, ya que sus postulados políticos y su método histórico crítico, pudierondar nueva forma a los regímenes políticos del absolutismo monárquico e influir en la conformación moderna de la republica democrática en los imperios ibéricos y demás.

I. La virtud política natural en el pensamiento político de Suárez

En lo que sigue veremos que Suárez aborda el problema de la obligación política en el lenguaje de los clásicos ibéricos del derecho natural.⁹ Por consiguiente, reviso su doctrina desde el conocido núcleo conceptual de las mencionadas nociones de: ‘libertad’, ‘ley natural’, ‘(origen del) poder político’ y ‘comunidad política’. Los pasajes relevantes son recogidos particularmente del L. III 2. y VI 3. de la *Defensio Fidei* (seis libros, 1613), y del L. I, Prólogo y L. III del monumental tratado *De legibus* (diez libros, 1612).

En primer lugar, cabe notar que la noción de bien moral, según la clasificación suareciana¹⁰, cae bajo la extensión *debien por otro*, instanciado, podemos decir, en

⁹ Nos parece que en un estudio, todavía por realizarse, en la línea metodológica de Skinner y Pocock, cabría abordar discusiones terminológicas para diferenciar por influencias y épocas a los miembros estrictos de la Escuela de Salamanca y también de la Escuela de Coimbra.

¹⁰ En el contexto metafísico, el bien que es conveniente por sí mismo, primero, se divide en bien noble (*honestum*) y placentero; segundo, y más relevante, Suárez considera que el bien noble [o lo que posee valor], el cual es un bien propio y conveniente por sí mismo, constituye primariamente el bien transcendental, porque “si el ser se dice [ser] bueno en sí mismo, esa designación se toma del hecho de que tiene en sí mismo una perfección conveniente a sí mismo [...] Por tanto, la bondad noble de cierta manera es una propiedad universal del ser en el orden natural de donde el bien transcendental ha sido designado.” (*Disp. Met.* X I 10) Y se deriva que el bien sea deseable, porque es conveniente a la naturaleza. Para los seres humanos en particular, los bienes nobles son aquellos que están en acuerdo con la recta razón, tal como la virtud (X II 14) y con su naturaleza física, tal como la salud-prosperidad (X II 15). En tercer lugar, Suárez agrega otra distinción importante la cual incluye dentro del bien noble, es la del bien natural y moral, y en cuarto lugar, claramente enseña que esta última distinción no es pertinente a la metafísica, sino a la filosofía moral; cuestión que el mismo discute desde la óptica del teólogo. (X II 30-34)¹⁰. Así, el bien moral, señala, es el bien considerado conveniente a *una naturaleza racional*. Y ya que la racionalidad es parte de la naturaleza humana, esto parece implicar que el bien moral es parte del bien natural, y por tanto, en este punto la distinción desaparece. Pero Suárez nota la dificultad explícitamente, y así lo vemos que desde su reflexión metafísica no deja de plantear la interrogante sobre el orden práctico, cuestión que resuelve formulando la definición de *bien moral* en términos de: lo que es

los hombres singulares en tanto son miembros de una comunidad, y así en la esfera del ser-en común. El discurso jurídico- político básico en el que tal noción adquiere expresión es el que *a fortiori* hemos reunido en los conceptos de ‘libertad’, ‘ley natural’, ‘(origen)del poder político’ y ‘comunidad política’, porque, como veremos, son conceptos que aparecen sustentados por principios del derecho y del bien común¹¹.

A. La libertad, o “estado de experiencia que se vive”, -tema reconocidamente interdisciplinario de Suárez¹²- es el vestigio que más asemeja el sujeto humano a Dios. De todos los poderes de la creación no hay otro comparable, de todos los agentes dotados de conocimiento no existe ningún otro dotado con tal poder *para* elegir amar, agradecer, servir a Dios (bien absoluto) y alcanzar la misma (*salute* o salud-prosperidad) salvación. Suárez no está de acuerdo con las diversas definiciones escolásticas de libertad, no considera que sea lo mismo que la

“adecuado a una cosa en tanto actúa libremente.” (X II 30) Ambos bienes, natural y moral, tienen que ver con alguna actividad, pero en el caso del bien moral, tal actividad debe ser libre. La libertad, por tanto, es condición necesaria de la bondad moral y lo que marca una distinción respecto del bien natural. Lo relevante para nuestro tema es lograr esquematizar lo que aporta la teoría antropológico-jurídica al ser-en común. Esa teoría antropológico-jurídica (o jurisprudencia) para Suárez “no es más que una cierta aplicación o extensión de la filosofía moral. A la cual corresponde dirigir y gobernar las costumbres políticas de la república”, como lo dice él. Indica que ha abordado el bien moral en general como teólogo en su *Comentario a la STh* I-II q. 18; y en particular en la *De ultimo fine hominis ac beatitudinem* (1628), donde expone su doctrina del hombre como ser moral.

¹¹ Por su parte, ya se había preguntado Suárez por la relación de la política con la moral, en términos de *Utrum effectus a Lege intentus sit facere subditos bonos* o si el efecto de la ley es subordinar a los súbditos al bien. Responde que: “las leyes civiles, que son estrictamente hablando leyes, actualmente no solo hacen el bien en un sentido calificado [i.e., de bien común], sino estrictamente hablando, porque ellas intentan el bien moral honesto. El Jurista declara esto en ley 1 ff. in *De Iusticia et Iure*, diciendo: ‘Cultivamos la justicia.’” (*De legibus*, I 13 6)

¹² Por cierto, el más afamado, su recuento metafísico de la libertad apareció en su Obra señera, *Las Disputaciones Metafísicas*, disp. XIX, sec. 2-9, mientras que uno menos conocido, el recuento teológico, nos hace notar, como fenomenólogo, que “Formalis libertas non est proprietas obiecti, sed est intrínseca proprietas hominis operantis voluntatis inhaerens” (Suárez, *De Gratia*, prolegomenon I cap. 4 15) “La libertad es un estado de experiencia interior que se vive, y no un objeto.” cf. Giannina Burlando, “Ética de la elección libre en F. Suárez”, F. Bertelloni y G. Burlando (Eds.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 24 *Filosofía Medieval*, Madrid, Trotta: 335-367.

indiferencia del juicio, ni que el acto del apetito intelectual, ni de la potencia inmaterial y espiritual de poder o no hacer algo; ni un poder modificado por un hábito, y aunque admite con los demás escolásticos que en la indiferencia del juicio se halla la raíz de la libertad, corrige la semántica destacando que simplemente se trata de un poder (*potentia*) (que posee la misma extensión que la ‘voluntad’) “un poder tal que posee el mencionado poder (*vim*) y jurisdicción sobre su acto” (*Disp. Met.* 19. 5. 4) o bien concebida desde la psicología que “es el dominio sobre los actos propios” (*DA* 12. 2). Pero precisa: “es de esencia del poder libre, que por su intrínseca virtud y potestad pueda *ejercer o suspender* el acto”¹³. Concibe en este punto tal unión ontológica entre poder y acción que así articula la libertad del individuo para que funcione en el nivel pragmático y quede vinculada a la teoría jurídica y política; esfera donde, por una parte, manifiesta supremo dominio, y por otra, rotunda conveniencia con el imperio de la ley natural. En el *De finis homine*,¹⁴ lugar donde expone su doctrina del hombre como ser moral, y de Dios como su fin último, por una parte, insiste que la acción libre de los seres humanos es condición de su fin: la felicidad. (Prefacio) Por otra parte, agrega que “la total naturaleza de la providencia divina está en el gobierno y dirección de los seres humanos a su fin”. En verdad, para Suárez-teólogo, la extensión de la providencia, el orden, las instituciones divinas y los medios por los cuales son dirigidos a su fin, incluye “a todas las criaturas de *cierta manera*”, esta “cierta manera” entiende que es la “humanidad [por la que] todos ellos logran su felicidad”. Así pues, desde la doctrina teológica queda predefinido que todas las creaturas sean ordenadas a la prosperidad de esa humanidad (*salute humana*)¹⁵.

¹³ “*Sine integra virtute activa nondum habet actum in manu sua*”.

¹⁴ “La doctrina moral, es decir, los principios y fundamentos de todas las virtudes y acciones morales por las cuales ellas son conducidas a Dios.” (*De fine homines*)

¹⁵ “Unde fit, ut omnia divina opera et mysteria, præsertim supernaturalia, propter salutem humanam, maxime electorum, facta sint, atque ita considerando de homine, et de mediis, quibus ad finem suum perducitur, tota ratio divinæ providentiæ quodammodo exhauritur, quantum ab hominibus cognosci potest”.

Desde el punto de vista lógico-ontológico, “Suárez concibe el universal ‘humanidad’ identificable con la naturaleza del hombre, inmediatamente representable por las operaciones del intelecto. Según Suárez hay contradicción en postular la existencia de un hombre separado de la totalidad de los hombres singulares y que sea universal relativamente al mismo conjunto de hombres. Ser separado significa no estar intrínseca y esencialmente en ellos, lo que se opone a la comprensión del universal como lo que existe intrínseca y esencialmente en una totalidad de seres. Por una parte, la representación de la forma producida por el intelecto es inmediatamente universal, por otra la forma en-el-singular es siempre individualizada. Así la

B. En el *De legibus* -donde construye el edificio jurídico-político- moral- Suárez repite que los hombres alcanzan el camino de la salud/salvación mediante sus actos libres y la rectitud moral, la que en gran parte, como le importa subrayar aquí, depende de la ley considerada como regla de los actos humanos¹⁶. Queda claro que la ley es primariamente materia de una voluntad justa; que toda ley tiene raíz en la Ley Eterna, la cual es “decreto libre de la voluntad de Dios estableciendo el orden que debe ser observado ya sea generalmente por todas las partes del universo en relación al bien común ...o especialmente para ser observada por las criaturas dotadas de intelecto en sus operaciones libres.” (*De legibus*, II 3 6)¹⁷ La ley, caracteriza Suárez, es necesaria para que la criatura racional viva de modo satisfactorio y conveniente de acuerdo a su naturaleza (racional);¹⁸ los seres racionales pueden escoger entre el bien y el mal, y son susceptibles de gobierno moral. En cuanto a la doctrina de la ley natural, punto culminante del tratado *De legibus*, (al cual dedica el L. II caps. 5-16), Suárez admite, como Sto. Tomás, que deriva de la Ley eterna, pero la LN no es decreto arbitrario de Dios. Es una ley que teniendo origen en Dios, precisa del concurso de la voluntad humana, puesto que Dios presupone el *carácter* moral de los actos humanos. Mientras que las leyes humanas son concebidas para una comunidad política determinada; la ley natural

naturaleza humana desde el punto de vista de la unidad formal es efectivamente distribuida en la multiplicidad indefinida de los individuos, sin que sea puesta en cuestión la singularidad de su unidad. Y en cada individuo hay una universalidad potencial por el hecho mismo que la naturaleza humana expresa una comunidad entre ellos” (J. P. Coujou, 2010).

¹⁶ Ya se había preguntado Suárez por la relación de la política con la moral, en términos de *Utrum effectus a Lege intentus sit facere subditos bonos* o si el efecto de la ley es subordinar a los súbditos al bien. Responde que: “las leyes civiles, que son estrictamente hablando leyes, actualmente no solo hacen el bien en un sentido calificado [i.e., de bien común], sino estrictamente hablando, porque ellas intentan el bien moral honesto. El Jurista declara esto en ley 1 ff. in *De Iusticia et Iure*, diciendo: ‘Cultivamos la justicia’” (*De legibus*, I 13 6).

¹⁷ De la voluntad deriva toda la autoridad, de la voluntad de su autor, Dios Legislador. Mendo Castro Henríques, Presentación, p. 17. (mi traducción) Suárez define que “Ley positiva humana es la ley hecha por los seres humanos, emanada directamente del poder y de la prudencia de ellos, e impuesta a los súbditos como regla y medida de sus obras.” (*De legibus*, I 3 17) Se subentiende que “el teólogo debe tratar todos los tipos de ley: la ley natural sujeta al orden sobrenatural y la ley humana o civil para determinar la respectiva rectitud a la luz de los principios y de las obligaciones en la conciencia”.

¹⁸ Como S. Tomás, Suárez acepta cuatro tipos de leyes: eterna, natural, divina y humana. En el legislador, divino y humano, existen todos los tipos de ley, como acto de una voluntad justa que obliga al inferior a realizar un determinado acto, dirigido al bien común. Véase n. 12 (*De legibus*, I 12 6)

comprende toda la humanidad. Y una vez reunida la comunidad de los hombres, opera la concesión divina de la ley natural. Procede sistemáticamente vinculando los conceptos de razón, consciencia y ley¹⁹. Así, mantiene que la LN reside en la mente humana²⁰. Lo cual permite que los seres humanos naturalmente discernan lo que es moralmente bueno o malo. Es, además, preceptiva porque indica el bien y el mal, manda, prohíbe y permite; permite a los hombres libres reconocer cuales son los actos compatibles con la naturaleza racional y cuáles son incompatibles. (Por ejemplo, el amor de la madre por el hijo es compatible y adecuado, el incesto, en cambio, sería errado) Una vez que la ley natural revela de por sí el bien o el mal, sin necesidad de referencia a Dios, la “luz natural” es suficiente promulgación de la ley natural (L II 6 24)²¹. De lo dicho hasta aquí, se ha hecho evidente que Suárez

¹⁹ La inmoralidad en las acciones se debe precisamente a la carencia de un hábito de reflexión, de prudencia y de justicia. El juicio se vuelve superior al hábito. Notamos que entre las virtudes cívicas, Suárez destaca la virtud de equidad (i.e., una fusión de prudencia y justicia), la cual se hace centro o principio regulador de la consciencia, y por tanto, funciona como mediadora en la consecución de toda otra virtud. Establece la superioridad de las virtudes cardinales a las teologales. Pero las virtudes cardinales políticas de justicia y equidad no solo regulan y miden las demás virtudes, sino a toda norma, incluyendo la ley. La ley no es ley, si no es justa. (*De legibus*. I II 9-10) La justicia/equidad queda así separada de la ley, se vuelve medida de esa. Hay, por tanto, preeminencia de la razón y, por así decir, una *Super* virtud sobre la ley. Todo lo cual le confiere al individuo derecho de juzgar la justicia de la ley. En otras palabras, seguir esta Super virtud de equidad, confiere al individuo el derecho a interpretar la ley, moderar su aplicación o transgredir su cumplimiento.

²⁰ “Lex ergo naturalis propria, quae ad moralem doctrinam et theologia pertinet, est illa, quae humanae menti insidet ad discernendum honestum a turpi” (*De legibus*, I 3 9). La ley natural es la ley que reside en la mente humana para discernir lo honesto respecto de lo torpe. Sobre esta definición nota F. Puy, “Llamo la atención sobre el inciso referente a que se trata de la ley que pertenece a la doctrina o filosofía moral y a la teología moral como dando a entender que no es dominio por el que deba aventurarse a teorizar el jurisprudente meramente jurisperito, o juristécnico, o juriscónsulto, sino sólo el jurisprudente filósofo o moralista, en cuanto no deja de ser contradictorio con el núcleo de la definición” (Los conceptos, p. 13).

²¹ Otro aspecto discutido sobre este tipo de ley tiene que ver con su estabilidad; Dios como Legislador no cambia nada, no surge la cuestión de la modificación de la ley natural, porque los mandamientos y prohibiciones divinas relativas a la ley natural presuponen la rectitud intrínseca de los actos humanos ordenados y la perversidad de los actos prohibidos. Si comparamos el tratamiento que Locke hace de la ley natural en su sistema de los *Two Treatises of Government*, vemos, como nota Peter Laslett, que el contenido de estos tratados descansa pesadamente en la noción de ley natural, pero la expresión no aparece allí definida, se relaciona a la cuestión de la libertad y el consentimiento y se resume en lo que para Locke

desarrolla una antropología optimista, diferente de la de Hobbes, atribuye a todos los hombres una naturaleza ordenada a un fin último trascendente (bien absoluto) y moral, todos son iguales, naturalmente dotados de razón, y todos son por naturaleza libres, no sujetos a otros semejantes, pero ¿entonces cómo se justifica la obediencia, la obligación, el poder político y las leyes?

C. Virtud política y origen del poder político En cuanto a cómo caracteriza Suárez la virtud política natural, en primer lugar, debemos subrayar que en la doctrina política de Suárez es el poder que los individuos tienen sobre otros individuos semejantes, y no el poder de autodomínio lo que constituye y hace surgir la autoridad política. El gobierno organizado, como ha notado Peter Laslett, “no puede ser visto como una forma de autogobierno”.²² No nos liberamos de nosotros mismos, por ende, tampoco tenemos derecho a abandonarnos ante alguien o algún otro; todo lo que la cooperación racional nos permite hacer es conceder o transferir nuestros poderes *hacia fuera* para fundar la autoridad política. Y hacemos esto por un acto de consentimiento, e incluso, puede decirse que los juicios de la comunidad perfecta, políticamente organizada, son nuestros propios juicios, son producidos por nosotros o nuestros “representantes”. Hallamos la defensa de esta posición efectivamente en el monumental tratado político de Suárez, específicamente, *De legibus*, I IV 8.

Continúa el desarrollo de su doctrina de la virtud política natural en el libro III del *De legibus* -sobre el derecho humano positivo (*de natura hominis eisusque potestate legislativa*)²³. Suárez formula una pregunta equivalente y responde tan radicalmente como sus famosos antecesores, Etienne de la Boétie (1530-1563)²⁴ y Juan de Mariana (1536–1624)²⁵, vale decir, “¿existe un poder humano para obligar a

es lo mismo “a command of God, a rule of reason, and a law in the very nature of things as they are, by which they work and we work too” (cf. P. Laslett, Introduction and Notes to Locke’s *Two Treatises of Government*, ed. Cambridge University Press, 2003, p. 96-7)

²² J. Locke, *Two Treatises of Government*, with Introduction and Notes by P. Laslett rev. ed. Cambridge University Press, 2003, 124.

²³ Cfr. Francisco Suárez. *De Legibus ac Deo Legislatore*. Libro I Da lei en geral. Apresentação Mendo Castro Henriques; Introdução e Tradução Gonçalo Moita e Luis Manuel Cerqueira, Lisboa, Ed. Tribuna da História, 2004.

²⁴ Etienne de la Boétie, *Discours de la Servitude volontaire* (c. 1548). La obra fue publicada completa por primera vez en 1576.

²⁵ *De rege et regis institutione*, liv. I cap. I. (Toledo, 1599). Hay edición castellana: *Del rey y de la institución real*, Madrid, 1950 (BAE, vol. 31)

otros hombres mediante la ley?”²⁶, a lo que responde: “hay que atender a la naturaleza humana que es libre”²⁷. Sin embargo, ahí mismo matiza: “la libertad individual es compatible con la sujeción, porque según la ley natural existen cosas ordenadas, prohibidas y cosas permitidas”. La respuesta de Suárez, sin duda, anuncia un aparente conflicto entre autonomía y autoridad, entre libertad y poder político. ¿Cómo entonces puede, si es que de alguna manera puede, justificarse el poder político? Ante este dilema filósofos políticos de todos los tiempos han propuesto una amplia variedad de respuestas. Algunos han creído que se justifica por las buenas consecuencias, otros simplemente han negado que haya alguna justificación y otros, entre ellos Suárez, han defendido que el poder político se basa en un tipo de acuerdo. Y como suscribe derechos naturales substanciales a los individuos; necesita hallar razones morales para justificar la obligación, el deber político de todos los individuos a su gobierno. De hecho, antes que Locke, aborda el problema de la obligación política defendiendo uno de los dogmas más fuertes de la tradición democrática-liberal, *i.e.*, que un gobierno legítimo es imposible sin el consentimiento del gobernado. Pero ¿qué es lo que da carácter distintivo a la virtud política del suarismo?

D. Comunidad política o sociedad perfecta. La doctrina de la virtud política de Suárez, ha supuesto que el hombre, es persona singular, aunque constitutivamente no clausurada en sí misma, sino comunicable con lo otro, por lo mismo, puede considerar a este hombre en cuanto animal social, y así entender que tiene el deseo natural de vivir en comunidad (III, 1, 3). La familia es la más fundamental de las sociedades, pero siendo útil para los efectos del gobierno doméstico y la economía es imperfecta para la realización humana. Con el fin de preservar la paz entre todos e implementar la civilización, las familias se asocian formando una comunidad civil o

²⁶ “Itaque quaestio est an homines, ex sola rei natura loquendo, possint imperare hominibus per proprias leges eos obligando” (III 1 1).

²⁷ “quia homo natura sua liber est” (III 1, 1). Por cierto, como hemos investigado en otros proyectos, es bien reconocido que Suárez ofreció una amplia, variada, paradigmática síntesis sobre la defensa de la libertad humana. El más afamado, su recuento metafísico de la libertad, apareció en su obra señera, *Las Disputaciones Metafísicas*, disp. XIX, sec. 2-9. Cf. Giannina Burlando, “Ética de la elección libre en F. Suárez”, Giannina Burlando Ed. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 24 *Filosofía Medieval*, Madrid, Trotta: 335-367. Mientras que uno menos conocido, el recuento teológico, en el *De Gratia*, nos hace notar, como cuasi fenomenólogo, que la libertad es un estado de experiencia interior que se vive, y no un objeto. “Formalis libertas non est proprietas obiecti, sed est intrinseca proprietatis hominis operantis voluntatis inhaerens” (Suárez, *De Gratia, prolegomenon* I cap. 4 15).

política, que Suárez modela como *comunidad perfecta*. Y así, tal como el cuerpo tiene que poseer un principio que providencie el bien común, en cada comunidad perfecta debe existir un poder gobernante que providencie el bien común de la comunidad (III 1 4)²⁸.

Se puede notar que para Suárez la comunidad política no es obra y resultado de la corrupción, como creyeron los Padres de la Iglesia²⁹, tampoco, como cree Hobbes, es resultado de una unidad artificial físico-orgánico, donde la razón universal es sustituida por la razón terrenal y laica del soberano; ni es resultado de una condición imaginaria como el del “estado de naturaleza” que postula Locke, condición en la que los individuos carecen de organización política, pero pueden elegir y acordar formar el estado político, si lo hacen están motivados por las ventajas que ofrece el estado político, para escapar a los inconvenientes y lograr protección de sus derechos: la vida, las libertades y las propiedades³⁰. En Suárez, la comunidad política es resultado de la misma naturaleza social humana. El énfasis de Suárez está en la conexión natural entre el carácter y el fin de la sociedad que tiende no a la bienaventuranza, es decir, a la felicidad futura de sus miembros, ni tampoco a la presente en toda su extensión posible, sino a la felicidad natural que deriva de esta sociedad perfecta, o sea, al bien de los hombres singulares **en tanto son miembros de una comunidad**. Como miembros de la comunidad temporal, los hombres singulares de Suárez, son todos iguales ante la ley, aunque tienen un fin trascendente, eligen sus fines temporales; se originan en la sociedad; logran su

²⁸ El poder legislativo caracteriza la magistratura con suprema jurisdicción, o soberanía política, porque define la capacidad de imponer a los que se reconoce como natural o que se delibera como necesario.

²⁹ Sin pecado, no existiría la coerción y la esclavitud, sin embargo, todavía existiría el gobierno. Los hechos históricos sobre imperios y reinos establecidos por la tiranía y por la fuerza ejemplifican el abuso del poder, pero no afectan la naturaleza esencial de la soberanía política. (III 1 11)

³⁰ Cf. Locke, La función del Estado de Locke es implementar y asegurar los derechos que deben tener los individuos. Ellos no *entrarían* a la sociedad política a menos que sus derechos estuvieran protegidos. Así que para justificar su existencia y las inconveniencias que impone en los hombres, el Estado debe hacer una mejor labor de protección de los derechos de la que harían los individuos por sí mismos. Cf. *Two Treatises of Government*, with Introduction and Notes by P. Laslett, rev. ed. Cambridge University Press, 2003, cap. II 4-15, pp. 309-318.

dignidad y realización en esta misma sociedad³¹. De ahí que, como ha notado Lorella Cedroni, en Suárez el cuerpo político es comunidad perfecta, donde los ciudadanos actúan en una esfera autónoma –sin sustraer espacio al soberano– y encuentran su dimensión original y auténtica propiamente en la convivencia política. La *communitas perfecta* de Suárez, escaparía a la crítica de Spinoza³², en tanto “es democracia originaria fundamental, precedente lógica y ontológicamente, cualquiera sea la forma de régimen político” (p. 80) Si todos los hombres son por naturaleza libres y no sujetos a ninguno, el gobierno y [en particular las leyes –a las cuales se someten todos por igual–] se justifica sólo en cuanto necesario para la promoción y conservación del bien común³³. El paso de una situación de libertad natural a la sociedad política es para Suárez el fruto no obstante de una elección humana. El paso legítimo se realiza solo por el método del consenso. Al mismo tiempo, a diferencia de Hobbes y Locke, en Suárez lo que hace a un sistema de gobierno

³¹ El individuo-átomo, de Locke, está naturalmente dotado de derechos, de libertad; es decente, razonable, entra en sociedad para conseguir seguridad y bienestar en su vida privada, recela la vida pública y política.

³² Una visión crítica como la de Spinoza explica que: “Cuando los hombres empezaron a formar ideas universales y representarse modelos ideales de casas, edificios, torres, etc. Así como preferir unos modelos a otros, resultó que cada cual llamó “perfecto” a lo que le parecía acomodarse a la idea universal que se había formado de las cosas de la misma clase, e imperfecto, por el contrario, a lo que le parecía acomodarse menos a su concepto del modelo, aunque hubiera sido llevado a cabo completamente de acuerdo con el designio del autor de la obra. Y no parece haber razón para llamar vulgarmente “perfectas” o “imperfectas” a las cosas de la naturaleza, esto es a las que no están hechas por la mano del hombre. Pues suelen los hombres formar ideas universales tanto de las cosas naturales como de las artificiales, cuyas ideas toman como modelos, creyendo además que la naturaleza (que, según piensan, no hace nada sino con vistas a un fin) contempla esas ideas y se las propone como modelos ideales” (Spinoza, *Ética*, L. IV, Prefacio, p. 184-5).

³³ “Los filósofos cristianos en general han preocupado abordar la cuestión de la relación entre el bien común y el bien individual; y de la relación entre bien común y el bien temporal, en cuanto a esta última, coinciden en defender el carácter temporal del bien común por estar basado en la condición natural, es decir, temporal, del hombre. El bien común no puede proveerle más que los medios necesarios para el bienestar y la felicidad en este mundo; en cuanto a lo primero las opiniones de los teólogos coinciden en que el bien común no equivale a la suma de los bienes singulares, sino que es un bien específico que está más allá de estos, aunque basado en ellos; también hay cierto consenso en que el Estado donde radica dicho bien común ha de respetar los fines individuales de sus miembros” (cf. *politicus, in fine*) Cita de S. Magnavacca, (2005) p. 116.

jurídicamente válido no es propiamente el consenso, tácito o hipotético, sino la congruencia de los decretos del gobierno con las leyes de la naturaleza.

II. Suárez, historiador crítico rupturista de las ideas políticas

Los Interpretes lusos- 2004 aludidos no solo muestran en su análisis que en Suárez se escucha, como decían los maestros de su tiempo, toda la *Escuela* [escolástica] (*apud Suarezium tota schola auditur*), ya que acoge, comenta y redirige los planteamientos y conflictos políticos que lo anteceden³⁴, sino que también infieren perpicazmente que sus doctrinas políticas se presentan como novedades modernas o, como bien expresa otro comentarista de comienzos del Siglo XX, como “novedades peligrosas”³⁵. Es en virtud de ese afán novedoso, como ellos sugieren, que hay una relación causal directa entre los postulados filosófico-políticos de Suárez y los hechos históricos conducentes a la independencia de Portugal y la conformación de la república democrática en los imperios ibéricos³⁶. En cuanto al método de Suárez como historiador de las doctrinas medievales en general, ya habíamos advertido que en las investigaciones metafísicas el Eximio aplica su método histórico a las precedentes concepciones del ser, asimismo remitimos a la opinión de Schopenhauer, Gilson, Heidegger o J. F. Courtine, quienes unánimemente coinciden en otorgarle, en palabras de Courtine, una “réputation d’historien irremplaçable des doctrines medievales”. Y han considerado que es su enfoque metodológico el responsable del renombrado *tournant* trascendental en estas materias metafísicas³⁷. Ahora bien, como historiador de doctrinas políticas medievales, en particular, Suárez tenía consciencia de la ruptura que su pensamiento de la virtud política representaba frente al tomismo. Es ampliamente reconocida la distancia, entre otras, de su doctrina de la ley natural, por ejemplo, frente a la cuestión de la creación y la legislación divina. Mientras Sto. Tomás considera que el mismo acto creador divino, ordena a un fin, obliga o legisla, Suárez

³⁴ Gonçalo Pistacchini Moita, Introdução, p. 65 ss.

³⁵ G. Pistacchini Moita, (citando a Valério Cordeiro, *O Padre Francisco Suárez*, Ed. Magalhães & Moniz, Porto, 1918, p.21, 60-1) escribe: “Suárez [...] foi nessa altura acusado por alguns padres, receosos dos métodos com que ensinava, de introduzir novidades perigosas nas matérias filosóficas”, p. 59.

³⁶ Cfr. Mendo Castro Henriques, *Francisco Suárez*, Apresentação ao leitor do séc. XXI, p. 45.

³⁷ Cfr. G. Burlando, “Antecedentes de la exposición fenomenológica del problema del ser: Suárez y Heidegger”, *Studi di Metafisica*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2005, p. 47.

argumenta que “Dios es, sin duda, el hacedor y como el *sabio maestro* de la ley natural; pero de ahí no se sigue que sea su legislador, porque la ley natural no señala a Dios como a quien manda, sino que señala lo que en sí mismo es bueno o malo.”³⁸ También Suárez tenía consciencia de su propio método histórico, así cuando lo contraponen al de Vázquez, de quien opina que su discurso es “ajeno al de todos los filósofos y teólogos”³⁹. Tanto los intérpretes hispanos, como F. Puy, y los anglófonos Sidney Penner y Peter Phillip Simpson (2011) coinciden en su apreciación de que Suárez mantendría su reputación de historiador irremplazable de doctrinas *políticas* medievales. Por otra parte, de acuerdo a interpretaciones varias, pero coincidentes, como las de: Eleuterio Elorduy, Luciano Pereña, o John Doyle, George Sabine, además de otras, de fines del siglo XIX, como la de Eduardo de Hinojosa (1890) o Menéndez Pelayo (*La ciencia española*, 1953), a propósito del enfoque histórico de Suárez, enfatizan que es sumé todo el que ordena y sistematiza la teología política y la filosofía jurídica de la Edad Media. Por demás, es este mismo método histórico crítico que recibirá el calificativo de innovador,⁴⁰ el cual resulta, en opinión de estos intérpretes, el único procedimiento científico, adoptado por sus sucesores modernos para abordar los problemas de teoría política. Cabe destacar que al pertenecer a la misma generación de sus colegas Juan de Mariana (1536-1623/4), Roberto Bellarmino (1542- 1617), y a la de los primeros escritores

³⁸ “Est ergo sine dubio Deus effector, et cuasi doctor legis naturae; non tamen inde sequitur, ut sit legislator, quia lex naturae non indicat Deum ut praecipietem, sed indicat, quid in se bonum vel malum sit [...]”. (*De legibus*, I VI 2)

³⁹ “Primo quia modus loquendi alienus est ab omnibus Theologis, et Philosophis, ut statim videbimus” (*De legibus* I II V 5) Para una aproximación comparativa al estudio de la noción de ley natural en Sto. Tomás, Vázquez y Suárez, véase la tesis de Licenciatura en Filosofía de Joaquín Reyes: “La Ley Natural en Santo Tomás de Aquino, Gabriel Vázquez y Francisco Suárez”, Instituto de Filosofía PUCCH, abril, 2013.

⁴⁰ En su carta al General de la Compañía, padre Everardo Mercurián en 1579: Suárez explica en sus palabras su método histórico de investigación “el modo de leer (enseñar) que yo tengo, es diferente de lo que los más usan por acá; porque hay costumbre de leer por cartapacios; leyendo las cosas más por tradición de unos a otros que por miradas hondamente y sacadas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la razón, cada cosa en su grado. Y para lo que yo he procurado salir de este camino y *mirar las cosas más de raíz*, de lo cual nace que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad, quier en la traza, quier en el modo de declararlas, ... y de ahí pienso que resulta que, aunque las verdades que se leen no sean nuevas, se hagan nuevas por el modo, o porque salen algo de la vereda de los cartapacios.” (Cfr. Francisco María Aguilera González, *El Concepto de Teología en el Padre Francisco Suárez*).

españoles jesuitas, Suárez se considera como “El representante de mayor importancia de la teoría política jesuita”⁴¹. Por lo mismo, Sabine coincide en apreciar que con “Suárez, los demás miembros de lo que se denomina a veces la escuela española de jurisprudencia, se ordena y sistematiza la filosofía jurídica de la Edad Media, que en esa forma se trasmitió al Siglo XVII”⁴². Esta transmisión o influencia apareció naturalmente entre sus discípulos conimbricenses directos, según nota M. Castro, i.e.: Rodrigo de Cunha, Arzobispo de Lisboa, D. André de Almada (quien sustituye a Suárez en la Cátedra Prima de Coímbra), D. Francisco de Castro, D. Sebastião de Matos de Noronha, Arzobispo de Braga, y fuera de la península Ibérica en el reconocido jurista calvinista holandés Hugo Grocio (1583-1684), entre otros⁴³.

Nota Conclusiva

Hemos revisado las formulaciones de Suárez sobre la virtud política, así como la presentan y analizan los intérpretes lusos, 2004. Éstas aparecen clásicas en cuanto al origen del poder político en el orden de la existencia humana, destacando Suárez que la comunidad es parte natural en el orden del ser y con un origen divino. Como la vida en comunidad exige un poder regulador, el cuerpo político se dota de un poder que ordena la vida asociativa. Suárez implícitamente reconoce el conflicto entre autoridad y autonomía. La salida moral que propone se reviste de lenguaje jurídico abstracto. La autoridad gobernante deriva la legitimidad del hecho que el poder reside en el cuerpo político, o sea, parte de la existencia de cada pueblo. Los factores existenciales y la cohesión moral son la base de la forma jurídica.

Suárez argumenta como teólogo cristiano al defender que la humanidad es una unidad, experimentada en concreto como sociedad universal. Una vez que la pluralidad de entidades políticas crea un problema de relaciones mutuas, y que se

⁴¹G. Sabine, Ob. cit., FCE, 2009, p. 306.

⁴²Ibíd.

⁴³Otros autores en que se reconoce la influencia del pensamiento político de Suárez son: en Holanda el libro *Idea philosophiae moralis* (Leiden, 1644) de F. Burgersdijck, versión protestante de Suárez, que además, introdujo a J. S. Mill a la política. Del holandés A. Heereboord, el libro, *Philosophia rationalis, moralis et naturalis* (Leiden, 1654). Y en general, en cita de P. Simpson, como Lord Acton registra: “the greater part of the political ideas of Milton, Locke, and Rousseau, may be found in the ponderous Latin of Jesuits who were subjects of the Spanish Crown, of Lessius, Molina, Mariana, and Suarez.” (Cfr. Phillip Simpson, Peter, www.aristotelophile, 2011)

vuelve inviable en el S. XVII la solución medieval de abarcar *regnae et civitates* en una monarquía universal o de sacro imperio, Suárez introduce novedad en el modo de concebir la comunidad humana. Cada reino, no está clasificado en los términos de la antigüedad y el medioevo, es decir, *politeia*, *ciuitas*, *respublica* o de *regnae et civitates*, sino bajo el nuevo concepto de una *societas perfecta*. El legado más importante de su reflexión teológico-política para la actualidad, como ha notado A. M. Castro, sería reconocer de qué modo la idea de que la vida en sociedad depende del primado de las leyes y, de Dios legislador, y esta es compatible con el principio básico de secularización. O sea que los principios del orden social derivan de la existencia natural de la sociedad y no de una confesión religiosa. La Iglesia y el Estado son sociedades distintas e independientes y no existe ley divina ni humana que justifique la intervención del Papa en asuntos de los gobernantes. El camino de Suárez de hacer asentarse el gobierno en base independiente de la idea de sociedad cristiana es paralelo a la solución de Hobbes, Locke y Grocio, no solo por eliminar los autoproclamados santos, sino por el proceso propuesto que entra a dividir el poder político y poner precisamente en cuestión la creencia de que “la souveraineté n’est plus divisible que le point en Géométrie”⁴⁴. En opinión de A. M. Castro, el S. XVII aceleró el doble proceso de secularización: por un lado, separa la Iglesia del Estado, política y religión; por otro, elimina el espíritu de la vida pública y contrae la política a un núcleo cada vez más utilitarista⁴⁵. Si desde punto de vista de la teoría política convencional, la doctrina de Suárez es teológico-moral-iusnaturalista, ella tiene todavía hoy interés como centro de reflexión para las teorías pragmáticas de ciudadanía. Suárez hace emerger una concepción de la ciudadanía desde la fuente institucional, constitucionalista, democrática y comunitaria.

En la esfera pragmática quedó en evidencia que la noción del bien en general y de la transición al bien moral en particular, se articuló en el discurso jurídico-político de la libertad, la ley natural, poder político y comunidad perfecta, sustentados en principios del derecho y del bien común. Asimismo, insistimos que la virtud política de Suárez tiene como condición necesaria el método del acuerdo voluntario, condición que pretende conferirle validez moral, pero a diferencia de los métodos contractualistas de Locke y Hobbes, se distingue por ser uno jurídicamente legitimado por el consenso de los decretos del gobierno con las leyes de la naturaleza. Esta condición adicional, refleja el carácter distintivo que Suárez

⁴⁴ Cardin Le Bret, *De la souveraineté du Roy*, 1632, p. 17, citado por Antonio Negri, *Descartes político*, Akal, Madrid, 2008, p. 153.

⁴⁵ M. A. Castro, Presentación, ob. cit., p. 48.

atribuyó al propio hombre singular, de modo que en vez de concebir un sistema de democracia liberal de *laisse faire*, en el espíritu de Locke, o como un cierto “joint-stock company whose members have entered into partnership for profit and have retained ultimate control of the enterprise”⁴⁶, situación en la que los individuos defienden su libertad personal, sus propiedades, sus bienes y negocios, procurando optimizar libremente sus intereses, empresas, particulares y privadas. Suárez modela una renovada relación moderna entre el individuo y el Estado, no obstante, en un sistema comunitario y público, de justicia distributiva y legal, que convierte el bien común en deber específico de la colectividad y de cada uno de los ciudadanos, en particular, del superior, del príncipe o del prelado; por tanto, de tales condiciones de equidad de deberes y fines acordados, resultaría mayor bienestar social, lo cual equivale a caminar hacia un cumplimiento y prosperidad de la humanidad.

La evidencia de los textos bajo escrutinio deja clara la actuación de Suárez como buen *ecléctico*, ya que metodológicamente continúa la tradición de antiguos y renacentistas que así se autodenominaron por escribir *historia de la filosofía*. Como vimos, Suárez escribe en estilo de historiador de las ideas. Sin embargo, es su método histórico *crítico* lo que imprime un efecto performativo a su discurso político, en otras palabras, lo que le permite avanzar en dirección de la matriz doctrinal democrática; en términos del derecho del pueblo a organizar gobiernos; en los términos de abolir los existentes y remplazarlos por otros satisfactorios; y si fuera necesario, en los términos del discurso político que apoyará la revolución en casos de tiranía. En suma, este método histórico crítico rupturista del suarismo encuentra manera de coexistir con los temas geopolíticos de su tiempo y, a la vez, florecer como un pensamiento *plura novavit*. Si no se ha comprendido bien el aislamiento epistémico del suarismo, entonces es tiempo de reditarlo concretamente como pensamiento central de la tradición cultural occidental y normalizarlo en las historias de las ideas políticas⁴⁷.

⁴⁶ W.T. Joens, *A History of Western Philosophy*, California Institute of Thechnology, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, U. S A., 1979, p. 275.

⁴⁷ Este estudio agradece el apoyo de la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Chile y vierte resultados del proyecto Puente No 37/2013, titulado “Giro hacia el contextualismo histórico: tratados políticos de F. Suárez y el origen del republicanismo democrático ibérico”.

Potestad suprema e independencia como notas de la república en Vitoria y Suárez. La tesis y sus problemas

Sergio Raúl Castaño
CONICET
Fundación Bariloche

I. El problema

Vitoria y Suárez –en tanto grandes paradigmas del pensamiento político-jurídico de la segunda escolástica–, ¿afirman como tesis de alcance universal que la comunidad política en sentido estricto posee una potestad suprema en su orden y que es independiente respecto de toda otra comunidad y poder temporales? Tanto los claroscuros y matices –manifestados ayer como hoy– de la realidad política misma, a la cual ambos autores trataron de ser fieles en el espíritu realista de la tradición aristotélica; cuanto algunas modulaciones que los propios Vitoria y Suárez plantearon a los mencionados principios, podrían hacer pensar que –contrariamente a la tesis formulada– para ellos la noción de comunidad **política** (i.e., *perfecta*) sí puede ser compatible con la condición de **parte** integrada en un todo social mayor, a cuya potestad, en última instancia, esa parte quedará subordinada. Así lo han interpretado relevantes exponentes del pensamiento filosófico clásico¹.

En lo que sigue intentaremos dilucidar la posición de Vitoria y de Suárez sobre este problema axial de la filosofía política.

¹ Vide, en particular, la última posición de Félix A. Lamas en referencia a Suárez (“Autarquía y soberanía en el pensamiento clásico”, en Danilo Castellano ed., *Quale costituzione per quale Europa?*, Nápoles, 2004, esp. p. 126), en la que hace un giro radical respecto de su anterior posición acerca del problema teórico en sí mismo (cfr. *Ensayo sobre el orden social*, Buenos Aires, 1985, p. 250).

II. La comunidad política y su potestad suprema en Francisco de Vitoria

a. Los principios (aristotélicos) de la política en Vitoria

Vitoria identifica la noción aristotélica de *autárkeia* (correspondiente a la locución latina *sibi sufficiens*) con la de perfección². Por ello a la sociedad política (*respublica*), en tanto autosuficiente, se la llama con propiedad comunidad *perfecta*. Ahora bien, la noción de perfecto se identifica con la de todo, en la medida en que se le dice imperfecto a aquello a lo que le falta algo; y, por el contrario, se le dice perfecto a lo que no le falta nada. Luego, define Vitoria, perfecta es aquella comunidad que no es parte de otra república, sino que posee ordenamiento jurídico y órganos de gobierno propios³. En esa línea, nuestro autor precisa que la entidad y unicidad de la república -formal y principalmente vinculada a la nota de perfecto de ese cuerpo social- no consiste en poseer un gobierno, sino en no conducir sus propios asuntos en dependencia de otra entidad política, en la cual se integre como parte⁴.

² Sobre las fuentes aristotélicas de Vitoria y Suárez, a quienes estudiaremos en las próximas páginas, cfr. Antonio Truyol y Serra, “Vitoria et la tradition scolastique”, en Yves Charles Zarka (ed.), *Aspects de la pensée médiévale dans la pensée politique moderne*, Paris, 1999, esp. p. 73; Martine Pécharman, “Les fondements de la notion de l’unité du peuple selon Suárez”, en Yves Zarka (ed.), ob. cit., esp. pp. 115-120; Sergio Raúl Castaño, *Interpretación del poder en Vitoria y Suárez*, Pamplona, 2011, passim. Respecto de la específica cuestión de la perspectiva aristotélica en la concepción vitoriana de la comunidad política cfr. Dieter Janssen, “Die Theorie des gerechten Krieges im Denken des Francisco de Vitoria”, en *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*, Tübingen, 2001, esp. pp. 217-218; Peter Haggenmacher, “La place de Vitoria parmi les fondateurs du droit international”, in AAVV, *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria*, Bruselas, 1988, esp. p. 49. La noción de *autárkeia* política en Aristóteles aparece, entre otros pasos, en *Politica*, 1252 b 28 ff; 1280 b 5 ff.; 1291 a 8-10; 1326 b 2 ff. (ed. D. Ross, Oxford, 1992).

³ “Est ergo perfecta respublica quae est per se totum; id est, quae non est alterius reipublicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium consilium et proprios magistratos”, afirma en *De Indis II*, 7; se utiliza la edición de las *Relecciones* de Luis Alonso Getino (*Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, 1934). Las *Relecciones* aquí citadas fueron compuestas entre 1528 (*De potestate civili*) y 1539 (*De Indis I y II*).

⁴ Cf. Francisco de Vitoria, *In II-IIae.*, cuestión 40, art. 1º, 4 (obra compuesta hacia 1534/37; se consulta en la edición de Vicente Beltrán de Heredia, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Salamanca, 1932, t. II). Respecto de la naturaleza de la *respublica* según Vitoria y la pertinencia de designarla con el término “Estado” (entendido como “comunidad política”) cfr. Maurice Barbier, “La notion de *respublica* chez Vitoria”, en Yves Charles

Así pues, la autosuficiencia de la república implica el derecho de gobernarse y administrarse a sí misma⁵. Este derecho, que le asiste a partir de la obligación que la ha fundado, o sea, la de perseguir el bien común, se traduce en la posesión de la potestad de régimen sin la cual no podría dirigirse por sí misma hacia su fin⁶. El bastarse a sí misma implica bastarse en la tarea de conducirse al bien común y, por consiguiente, en establecer su propio orden de justicia⁷. En Vitoria, la potestad política, como “capacidad, autoridad y derecho para gobernar la sociedad civil”⁸, es *suprema* en su orden, y aparece formalmente basada en la realidad de la comunidad *perfecta*. Esta última afirmación debe ser especialmente retenida. Por un lado, atiende a la explícita mención de Vitoria sobre el punto: “[E]t si hoc potest [scl.,

Zarka (ed.), ob. cit., esp. p. 85; Joe Verhoeven, “Vitoria ou la matrice du droit international“, en AA VV, *Actualité...*, esp. pp. 115-116 y 122.

⁵ Cfr. Francisco de Vitoria, *De potestate civile*, 7.

⁶ Vitoria reitera explícitamente la axial tesis aristotélica y tomista de la primacía del bien común sobre el bien particular (cfr. *De potestate papae et concilii*, 12). Sobre el bien común como fundamento objetivo tanto del peraltado rango axiológico de la sociedad política cuanto de la necesidad y los límites de la autoridad en Vitoria véase J.-T. Delos, *La société internationale et les principes du droit public*, París, 1950, esp. pp. 205-228. Se trata de un bien que implica la vida virtuosa de los ciudadanos (cfr. Daniel Deckers, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, Friburgo, esp. pp. 300 y ss. Respecto de la distinción entre el *effectus* de la ley (la virtud de los ciudadanos) y el *finis* de la ley (el bien común político) cfr. Andreas Wagner, “Zum Verhältnis vom Völkerrechts und Rechtsbegriff bei Francisco de Vitoria“, en K. Bunge, A. Spindler, A. Wagner -eds.-, *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria*, Stuttgart, 2011, esp. pp. 259-260.

⁷ No dejan de aparecer en nuestro autor elementos para el encuadre de la tensión jurídica entre normalidad y excepción. En efecto, el deber de preservar el bien común puede imponer la necesidad (deóntica), en una circunstancia excepcional, de suspender o derogar la constitución jurídica vigente. Encontramos mencionado en Vitoria, como ejemplo de lo dicho, el caso del destronamiento de los “rois fainéants” (merovingios) por Pipino el Breve. Se trataría, en la terminología de la teoría del Estado del s. XX, de una medida política *contra legem* (*positivam*) –sobre el tema cfr. Sergio Luppi, “Vis et auctoritas. I paradossi del potere nella filosofia politica di Francisco de Vitoria“, en *Il diritti dell'uomo e la pace nel pensiero de Francisco di Vitoria e Bartolomé de Las Casas*, Milán, 1985, esp. p. 482-; “Souveräne Staatsgewalt nach der Lehre Hermann Hellers und *potestas superiorem non recognoscens* bei Vitoria und Suárez im Vergleich“, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 2014, n 1, en prensa.

⁸ Francisco de Vitoria, *De potestate civile*, 10.

bellum gerere] respublica, potest etiam princeps qui habet potestatem a respublica”⁹. Hay que aclarar que esta afirmación no debe ser referida a la teoría de la llamada “traslación del poder”, sino a la más fontal cuestión de la categoría de propiedad (en sentido metafísico) que inviste la potestad política respecto de la naturaleza de la comunidad política. Por lo demás, la teoría traslacionista –harto difundida en el campo escolástico en el s. XVI- tuvo sus principales exponentes, en ese tiempo, ante todo en Bellarmino y Suárez –y previamente en Cayetano y Soto, y luego en la escolástica católica hasta bien entrado el s. XIX-; mas no en Vitoria mismo¹⁰. Por otro lado, la supremacía del poder político también se desprende con necesidad de los principios mismos sobre los cuales nuestro autor elabora su doctrina: existe la potestad (suprema) **porque** hay comunidad autosuficiente (i.e., perfecta).

b. La república y su príncipe, ¿tienen superior en lo temporal?

1. Una dificultad suscitada por la praxis política empírica

La interpretación de la doctrina de nuestro autor parece ofrecer en este tema una dificultad. En efecto, Vitoria caracteriza a la comunidad política como aquella que no es parte de otra; no obstante, a renglón seguido agrega que diversas repúblicas pueden hallarse bajo un mismo príncipe¹¹. El problema consiste en lo siguiente: ¿cabe hablar de una comunidad perfecta cuya potestad suprema no le corresponda en exclusividad? Si así fuera, ¿podría seguir afirmándose que a la república le pertenece su propio órgano de conducción en el plano mundanal? Creemos que los principios fundamentales de Vitoria solventan la dificultad sin dejar de hacerse cargo de la explicación de circunstancias histórico-empíricas peculiares.

2. Su solución

Un príncipe común a dos o más repúblicas sintetiza la naturaleza de la *unión personal*. Según Manuel García-Pelayo, “existe la unión personal cuando las

⁹ Francisco de Vitoria, *In II-IIae.*, cuestión 40, art. 1º, 3. Puede leerse una remarcable exposición de la noción de potestad política en Vitoria, en el contexto de su pensamiento político general, en Norbert Campagna, *Francisco de Vitoria: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juristischen Fragen*, Münster, 2010, cap. “Die weltliche Gewalt” (esp. pp. 83 ss.).

¹⁰ Cf. Sergio R. Castaño, “El problema de la traslación del poder por el pueblo en la escolástica y la originalidad de Francisco de Vitoria”, *LoSguardo*, XIII, 2013, en prensa.

¹¹ Francisco de Vitoria, *De Indis II*, 7 y 8.

coronas de dos reinos coinciden en un mismo titular de manera casual, por aplicación de leyes sucesorias distintas; de suerte que las dos coronas son instituciones distintas, pertenecientes a dos órdenes jurídico-políticos completamente independientes. La misma persona física del rey tiene personalidades distintas como soberano, y sus actos jurídicos se refieren a cada comunidad por separado. No hay, pues, unidad entre los Estados”¹². Justamente, esa dualidad de funciones de un mismo príncipe, que no comporta conformación de otra entidad política que las abarque, era la que se daba, en el momento en que Vitoria escribía, en cabeza de Carlos I, rey de Castilla y Aragón, y Emperador a la sazón del Sacro Imperio Romano Germánico -dualidad que se disolvería tras su abdicación en 1556-. En conclusión, puede afirmarse que también en estos casos se trata de comunidades políticas con órganos de gobierno propios. Sólo que el titular de los órganos supremos de esas comunidades distintas resulta ser la misma persona.

3. ¿Es posible que comunidades políticas se hallen sujetas a un poder político superior?

Tras plantear el caso de varias repúblicas perfectas gobernadas por un mismo príncipe, Vitoria se ocupa de la sujeción de varios príncipes de repúblicas perfectas al Emperador del Sacro Imperio¹³.

Examinemos este caso, de especial interés. La figura del Emperador germano de Occidente se hallaba investida de una cierta prelación por sobre los demás soberanos de su tiempo¹⁴. En favor de la conciencia de esta cierta prelación cabe aducir nada menos que el testimonio del teórico de la idea moderna de soberanía. Pues es precisamente el propio Jean Bodin quien reconoce con aprobación (no exenta de un sesgo normativo) que, en un encuentro personal, el rey de Francia se ubica detrás del Emperador (y éste detrás del Papa)¹⁵. Semejante afirmación en Bodino es tanto más

¹² Manuel García-Pelayo, *Derecho constitucional comparado*, Madrid, 1993, esp. pp. 205-206.

¹³ Cf. Francisco de Vitoria, *De Indis II*, 8. Sobre el tópico vide la clásica obra de Georg Jellinek, *Die Lehre von den Staatenverbindungen*, W. Pauly (Hg.), Gladbach, 1996, esp. pp. 197-253.

¹⁴ En otros lugares de sus obras Vitoria alude explícitamente a tal superioridad *sui generis* del Emperador sobre algunos reyes (cf. *De potestate ecclesiastica* I, V, 4; y también *In II-IIae.*, cuestión 40, art. 1º, 3).

¹⁵ Cf. Jean Bodin, *Les six livres de la république*, París, 1986, libro I, cap. IX: hablando de los “degrés d’honneur entre les Princes souverains egaux” dice Bodino que al Emperador “tous

manifestativa de la conciencia de la prelación del Emperador cuanto que, por un lado, proviene de quien sentó las bases filosófico-políticas del “Estado soberano” moderno, centralizado y absolutista; y, por otro, se estampa ya casi en el año 1600, cuando la cosmovisión que había sustentado la misión del Imperio se hallaba en crisis.

Ahora bien, esta objeción de la prelación del Imperio tampoco desmiente los principios de Vitoria respecto de la potestad suprema como **propiedad** (en sentido metafísico) de la comunidad perfecta, y de ésta como un todo jurídico independiente. En efecto, el Emperador, cualquiera fuere la reverencia que haya recibido, no era soberano (en su legítimo, indiscutible y perdurable sentido etimológico y nocional de “superior –en su orden–”¹⁶) frente a los monarcas de los reinos particulares. A propósito de lo cual Emilio Komar ofrece una clave importante para la interpretación del problema, porque, dice, “Vitoria –si bien tácita e implícitamente- distingue entre la soberanía meramente nominal y la soberanía efectiva”. Y si se trata de una supremacía no efectiva, “como sería el caso de los príncipes súbditos del Emperador”, agrega Komar, no hay dificultad alguna, desde un punto de vista normativo, para reconocer al príncipe nominalmente subordinado la facultad de declarar la guerra¹⁷. Pues tal príncipe, en realidad, ejercería soberanía efectiva sobre una república auténticamente autosuficiente. Como explicamos en otra parte, ésta había sido ya, precisamente, la posición de Cayetano sobre esta cuestión¹⁸.

les princes Chrestiens lui cedent la prerogative d'honneur apres le pape, comme chef de l'empire” (se conserva la grafía original).

¹⁶ Sobre la validez universal y objetiva del contenido nocional que encierra el término “soberanía” (en tanto se lo entienda como la “*suprema potestas*” de los escolásticos aristotélicos) cfr. el juicio de Antonio Truyol y Serra, en “La conception de la paix chez Vitoria et les classiques espagnols du droit des gens”, en Antonio Truyol - Paul Frieres, *Vitoria et Grotius*, París, 1987, esp. pp. 265-267.

¹⁷ Milan Komar, *Il concetto della guerra giusta ed il suo sviluppo negli scolastici del cinquecento, pro manuscripto*, lo cit. en p. 58 (tesis de *laurea* inédita, 1943; original en el Archivo Histórico de la Universidad de Turín). Por su parte, Giuseppe Tosi (“La teoria della guerra giusta in Francisco di Vitoria”, en Merio Scattola, *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra medioevo e prima età moderna*, Milán, 2007, p. 75) juzga “más moral que política” la superioridad del Emperador sobre los monarcas de los reinos particulares.

¹⁸ Cfr. Sergio R. Castaño, *Interpretación del poder...*, pp. 25-27.

Entonces ¿en qué consistirá la superioridad del Emperador, si ella no estriba en la facultad, entre otras, de constituir el último tribunal con legítima jurisdicción sobre la órbita social inferior? Vitoria no se explaya sobre el punto. Pero podemos acudir a Jean Quidort, dominico una generación posterior a Tomás de Aquino - cuando explicaba la relación entre la esfera espiritual y la temporal-, y aplicar analógicamente su doctrina a la relación entre los reyes y el Emperador en la época tardomedieval y moderna. Según ella ambas potestades “se ordenan según la dignidad..., pero no según la causalidad, pues la una no procede de la otra”¹⁹. Cabría sostener que, en el caso de las relaciones entre el Emperador y los reinos y ciudades libres, tal supraordenación fundada en la dignidad –y que excluye la causalidad del superior sobre el inferior- consistiría en la reverencia debida al *primus inter pares* entre todos los príncipes cristianos (ésta será, como veremos, la solución de Suárez al problema de la supraordenación imperial). Pero ese reconocimiento no es obstáculo para que Vitoria afirme taxativamente: “La república temporal es una república perfecta e íntegra; luego no está sujeta a nada exterior a ella, porque si así fuera no sería íntegra. Por eso puede instituir para sí un príncipe que en modo alguno está sujeto a otro en materia temporal”²⁰. Así pues, la *sui generis* prelación del Emperador, sostiene Vitoria, no comporta un obstáculo jurídico para que las comunidades perfectas tengan derecho a hacer la guerra sin la autorización del Imperio. Pues sin tal facultad las repúblicas no serían plenamente suficientes.

Por último y como conclusión, adviértase que la independencia de la comunidad política no implica obstáculo para su inserción en el orden jurídico internacional, pues tanto éste como aquél se constituyen como positivizaciones del mismo derecho natural²¹. No en vano Francisco de Vitoria es considerado el fundador del derecho internacional público moderno²².

¹⁹ Véase J. Parisiensis, *De potestate regia et papali*, XVIII ad 28 (apud Elvio Ancona, *All'origine della sovranità*, Turín, 2004, esp. pp. 118-123).

²⁰ Francisco de Vitoria, *De potestate ecclesiastica*, I, V, 4.

²¹ Principio bien expresado por Isabel Trujillo Pérez (cfr. *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*, Turín, 1997, esp. p. 88).

²² Tal ha sido la paradigmática posición de John Brown Scott, *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and his Law of Nations* (Oxford, 1934; nueva edición, New Jersey, 2000, passim y esp. p. 288. En contra se pronuncia Henry Mechoulam (“Vitoria, père du droit international?”, in AA VV, *Actualité...*, esp. pp. 12 y ss.), mediante una cuestionable lectura de la doctrina de Vitoria: según el intérprete, ella sería una justificación del derecho del más fuerte [¡!]. Las tesis de Vitoria ejercieron influjo en otros grandes jalones del derecho internacional, como Grocio y Alberico Gentili (cfr. Ramón

III. La noción de perfección comunitaria como clave de la supremacía temporal de la potestad política. El principio en Suárez

a. La comunidad política

En la obra de Francisco Suárez, la comunidad política es *perfecta* por definición. La comunidad política es **perfecta** porque ella basta para alcanzar la felicidad humana en el plano temporal, y por ser perfecta no forma parte de otra comunidad superior del mismo orden²³. Ahora bien, el *signo* por excelencia del carácter de perfecta de esa sociedad reside en el hecho de que su autoridad posee la nota específica de **suprema**. En efecto, la *potestas jurisdictionis*, que es la propia de la sociedad política, es *superiorem non recognoscens (in suo ordine –temporali-)*. Así lo explica Suárez: “en su orden y respecto de su fin constituye la última instancia de resolución en su esfera, es decir, sobre toda la comunidad que le está sujeta; de modo que todos los magistrados inferiores que ejercen potestad en esa comunidad o en una de sus partes están sujetos a tal príncipe supremo, mientras que el príncipe supremo no se subordina a superior alguno respecto del mismo fin político”²⁴.

Hernández, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, 1995, esp. pp. 213-235). Para una discusión del lugar de Vitoria en la historia del derecho de gentes, y su condición de autor “todavía medieval o ya moderno” vide Giuseppe Tosi, “La teoria della guerra giusta in Francisco di Vitoria”, esp. pp. 82-87.

²³ Francisco Suárez, *De legibus*, I, VI, 22 (1611; edición de Luciano Pereña *et al*, Madrid, 1975, t. I). Sobre el punto de partida aristotélico de la filosofía política de Suárez vide Joseph Biederlack, “Die Völkerrechtslehre des Franz Suárez. Eine rechtsphilosophische Skizze”, in *P. Franz Suárez. Beiträge zur Philosophie des P. Suárez*, Viena y Munich, 1917, esp. pp. 148-150.

²⁴ Francisco Suárez, *Defensio fidei*, III, V, 2; (1613) ed. del libro III por Luciano Pereña y Eleuterio Elorduy con el título de *Principatus politicus*, Madrid, 1965; *De legibus* III, II, 4; *ibid.*, III, VII, 11 (edición de Luciano Pereña *et al.*, Madrid, 1975, T. I). Como dice el Eximio –y esto debe retenerse–, la resolución de la órbita del imperio político está anclada en las existencia y las exigencias del bien común político: sobre el tópico cfr., por todos, Lorella Cedroni (*La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*, Roma, esp. p. 96; sobre la primacía del bien común político vide allí mismo p. 109).

b. El problema: comunidades “perfectas” subordinadas a otras

Sin embargo, todo lo dicho hasta aquí no impide que Suárez, en el mismo lugar citado de *De legibus*, formule una tesis a primera vista problemática²⁵. Dice allí el Eximio que la comunidad es un agrupamiento de hombres asociados bajo cierto derecho, en vista de un fin común y con alguna forma de jefatura. Las hay perfectas e imperfectas. Perfecta es en general la comunidad capaz de gobernarse políticamente y autosuficiente en el orden temporal. Tal la *pólis* de Aristóteles y la *civitas* del Aquinate, ejemplifica Suárez, así como los reinos y otras comunidades de idéntico rango específico. Con todo, a continuación agrega que en la noción de otras formas de comunidad puede darse cierta latitud. Por un lado, la familia es acabado ejemplo de comunidad *per se* o a secas (*simpliciter*) imperfecta, pues no es congregación autosuficiente y no participa del régimen político. Pero por otro existen comunidades en sí mismas (*per se spectatae*) perfectas que sin embargo resultan imperfectas en referencia o por comparación a otras (*comparate seu respective*), de las cuales son partes. En los precisos términos del autor, se trata de comunidades que pueden poseer una unión moral y un régimen perfectos, **pero cuya razón de imperfección radica en ser parte de otra**. El problema, en este caso, consiste en que es directamente la propia noción de sociedad perfecta –y no la de la potestad que de ella se desprende– la que parecería admitir modos de subordinación en el orden temporal.

c. Una solución conteste con los principios

Cabe entonces la pregunta: la tesis de Suárez sobre la imperfección relativa (*secundum quid*) de algunas comunidades perfectas ¿contradice su doctrina permanente de la autosuficiencia de la comunidad política, a la que va intrínsecamente aneja la nota de la *suprema potestas* político-jurídica? La respuesta, según ese mismo texto, debe ser negativa. Suárez utiliza analógicamente la noción de comunidad imperfecta. En efecto, hay comunidades a secas (*simpliciter*) perfectas (la comunidad política) y a secas (*simpliciter*) imperfectas (la familia). Pero también hay comunidades imperfectas en sentido relativo (*secundum quid*), que son imperfectas por ser partes de un todo comunitario. Toda comunidad imperfecta es parte de otra porque en tanto imperfecta no puede alcanzar por sí misma el fin temporal humano. Y, en la medida en que es parte de un todo mayor al que se ordena, no posee un régimen al que corresponda llamar con propiedad *político* ni

²⁵ Cf. Francisco Suárez, *De legibus*, I, VI, 19.

una potestad legislativa que constituya *jurisdictio* en sentido propio: porque la *jurisdictio* consiste en la facultad de preceptuar (como última instancia) lo justo legal y el medio obligatorio respecto de cualquier materia práctica vinculada a la vida comunitaria. Por ello en sentido propio la ley sólo corresponde al ámbito de la sociedad perfecta. En lo que respecta a las comunidades que son “perfectas en sí mismas consideradas”, pero sin embargo imperfectas en relación al todo que integran, debe repararse en que -en tanto son imperfectas- no dejan de ser partes: y por esa razón tampoco dejarán de reconocer la superioridad de los órganos de potestad del todo que las abarca. De allí que afirme taxativo Suárez: el estatuto producido por una comunidad imperfecta no es ley –en el sentido de una norma última, de validez general y ordenada al bien común del todo-, porque tal comunidad es parte de la comunidad política²⁶.

Luego, cuando Suárez defina nocionalmente la comunidad política lo hará a partir de la naturaleza de la sociedad perfecta a secas (*simpliciter*). En tanto todo, la comunidad política se halla investida del pleno derecho a la disposición sobre sus propios asuntos (es decir, en ella reside la *suprema potestas* político-jurídica y la plenitud de la *jurisdictio*) y por ende resulta auténtico sujeto del derecho internacional²⁷. En Suárez, como en el caso de sus predecesores, la clave de bóveda de la noción de comunidad política estriba en su naturaleza de sociedad perfecta. Como ya se ha afirmado, esa noción significa –siempre en el orden temporal- la no integración de dicha comunidad como parte de un todo socio-institucional mayor. Tal completitud, fundada a su vez en la completitud y concreción de su fin –el bien común político-, es la que da razón de la supremacía temporal de los órganos de potestad comunitarios²⁸. Supremacía en la que se resuelven todas las órbitas de competencia subordinadas, pues, afirma Suárez, “repugna a la razón natural que se dé una congregación humana unida al modo de un cuerpo político, y que no posea una potestad común a la cual deban obedecer los miembros de la comunidad”²⁹; en

²⁶ Francisco Suárez, *ibid.*, I, VI, 19, 21 y 23.

²⁷ Para una síntesis de la doctrina internacionalista de Suárez vide Biederlack, art. cit., esp. pp. 157 y ss.

²⁸ Sobre la superioridad de la *politica potestas*, última instancia temporal en el plano internacional, cfr. John P. Doyle, *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548-1617)*, V. M. Salas (ed.), esp. pp. 328-330.

²⁹ Francisco Suárez, *ibid.*, III, II, 4.

efecto, agrega, “en todo reino debe haber un príncipe supremo, sea emperador o rey”³⁰.

El texto de Suárez, asimismo, es pasible de una dilucidación lógico-metafísica, que confirma lo sostenido por nosotros. En efecto, el Eximio rescató y utilizó ampliamente la analogía de atribución intrínseca³¹. En ella, los analogados secundarios realizan propiamente la noción análoga. En efecto, el analogado principal es causa de que la perfección comunicada se halle intrínseca y formalmente en los analogados menores. Pero, sin embargo, éstos sólo la realizan participativamente y en relación con el primer analogado, puesto que es en el analogado principal donde la perfección análoga se halla plenamente (*absolute*)³². Y así como, para Suárez, el *ens respectivum* es analogado secundario del *ens absolutum*, así también en lo incompleto se verifica secundaria y derivadamente lo completo³³. Ahora bien –y pasando al texto de *De legibus* I, VI, 19 *supra* citado-, hay sociedades *simpliciter* perfectas y otras *secundum quid* imperfectas, que con todo son perfectas en algún sentido. Si esto es así no debe sorprender entonces que Suárez establezca la naturaleza y las propiedades de la sociedad perfecta (temporal) a partir de la realidad de la sociedad *simpliciter* tal. En efecto, así como en el nivel del ente creado tiene prioridad ontológica la substancia sobre el accidente (analogados principal y secundario, respectivamente)³⁴; así también la sociedad

³⁰ Francisco Suárez, *ibid.*, III, VII, 11. Sobre el príncipe (en sentido genérico) como órgano más alto de la persona pública en que consiste la comunidad cfr. Markus Kremer, *Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548-1617)*, Stuttgart, 2008, esp. pp. 115 y ss.

³¹ Cf. C. Giacon, *Suarez*, Brescia, 1945, pp. 56-58; Jesús Iturrioz, *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, Bilbao, 1948, esp. pp. 263 y ss..

³² Cf. Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. XXVIII, III, n. 16 y ss. (t. IV de la edición de Rábade Romeo, Caballero Sánchez y Puigcerver Zanón: *Disputaciones metafísicas*, Madrid, 1960).

³³ Cf. *Disputatione*, disp. XXXII, II, n. 33, XXXIII, I, n. 26.

³⁴ Afirma Suárez al respecto: “ens per se essentialiter postulat hunc ordinem descendi prius ad substantiam quam ad accidens, et ad substantiam per se, ad accidens vero propter substantiam et per habitudinem ad illam” (*Disputationes*, disp. XXXII, II, n. 11; cfr. también XXXII, II, n. 32 y 34 y XXXIII, introd). “Consiguientemente, comenta Iturrioz, la razón formal del concepto análogo se realiza en uno de los miembros ‘perfectissime’, y en el otro mediante este primero, para quedar además dependiendo de él, referido y subordinado a él [...] Hace falta aquella intrínseca exigencia en el concepto mismo, la cual le fuerza, por así decirlo, a realizarse primero y más perfectamente en uno, y sólo por medio de éste y con referencia a él, en otro [...]” (Iturrioz, *Estudios...*, p. 376).

política (i.e., sociedad perfecta) se realizará primariamente -y se conocerá más acabadamente- como **todo** socio-político-jurídico, que como **parte** integrada en un todo ³⁵. Y la potestad suprema, como su propiedad metafísica más distintiva, se dará plenamente -como *superiorem non recognoscens*- en la comunidad *perfecta*, que es política *simpliciter*.

Así pues, siendo tal la doctrina de Suárez, habrá que concluir que una sociedad que es imperfecta precisamente por ser parte de otra **no posee per se primo la nota específica y definitoria de sociedad política**. A propósito de lo cual debe recordarse aquí el rechazo del Eximio a reconocer el *ius ad bellum* a una potestad que no fuese la última en su orden ³⁶. De tal manera, la mención a sociedades que, no obstante ser parte de otra, pueden llamarse en algún sentido perfectas, constituye un reconocimiento de la naturaleza plural, jerárquica, descentralizada y subsidiaria del orden socio-jurídico-político de la Cristiandad occidental -la cual, sin embargo, nótese, nunca integró un solo cuerpo político constituido en Imperio (como sí lo fue el Imperio Romano antiguo), según lo demuestra Suárez-. Dice, en esa línea, el Eximio: dado que “[e]l Emperador romano [alemán] no tiene potestad legislativa sobre toda la cristiandad, ni jurisdicción inmediata sobre todas las provincias cristianas” (n. 8); porque “[e]l Emperador de Occidente, una vez hecha la traslación y división del Imperio, no comenzó a tener mayor *jurisdictio* temporal y directa que la que tienen los Emperadores orientales en las provincias occidentales” (n. 12); luego -más allá de alguna “autoridad” ministerialmente confiada por el Pontífice [por ende, *indirecta*] (n. 13)- lo que el Emperador ostenta es “a lo sumo un especial

³⁵ En la analogía de atribución, establece Santiago Ramírez, “al supremo analogado, o mejor analogante, le conviene toda la razón significada por el nombre, tanto según la cosa como según la intención o significación formal del nombre; a los otros analogados inferiores no les conviene toda la entidad (*res*) y la razón del nombre, sino sólo una cierta parte de inferior grado: sea según la cosa y según la intención de denominación al mismo tiempo, como en los analogados de la analogía de atribución intrínseca, sea sólo según la mera denominación, como en los analogados secundarios de atribución puramente extrínseca” (*De analogia*, Madrid, 1972, t. II, p. 985).

³⁶ Para el Eximio, la exigencia de que la decisión sobre las hostilidades debe provenir de la autoridad competente -so pena de tornar injusta la contienda- se identifica sin más con la tesis de que la única instancia facultada para la declaración de guerra es la autoridad de la sociedad perfecta, en la persona del titular de la *suprema potestas* (Francisco Suárez, *Disputatio XII De Bello*, sec. II, n. 4 (1584 -edición de Luciano Pereña titulada *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Madrid, C.S.I.C., 1954 -).

grado de honor y dignidad (n. 12)". Aquí debe remarcarse que, precisamente, Suárez reconoce al Emperador superior *auctoritas*, mas no superior *potestas*-³⁷.

IV. Conclusión

Sean cuales fueren las diversas formas históricas en que se ha manifestado empíricamente, la nota de política, *per prius* y en cualquier época, le corresponde al todo social perfecto, políticamente independiente y facultado con la suprema jurisdicción: tal la tesis, común en lo esencial, de Vitoria y de Suárez.

³⁷ Cfr. Francisco Suárez, *De legibus*, III, VII.

Semânticas e ressonâncias medievais do poder na modernidade. Inocêncio III e Martín de Azpilcueta

António Joaquim Rocha Martins

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

É sabido que a *forma mentis* dos séculos XVI e XVII foi em larga medida determinada nas universidades peninsulares de Coimbra, Évora e Salamanca. Os professores circulavam entre estas universidades, lendo e comentando mutuamente os seus textos. Martín de Azpilcueta, o “doutor Navarro”, é um renomeado mestre salmantino que, a convite instantâneo de D. João III, se transferiu para a Universidade de Coimbra, em 1538, onde acabou por reger a cátedra de prima de Cânones até à própria jubilação (1552)¹.

Nessa época fazia parte das obrigações académicas a leitura de uma “repetição” (*relectio*), que Martín de Azpilcueta dirige (durante “três horas inteiras”) ao auditório académico conimbricense, no dia 29 de Junho de 1548, intitulada “Repetição do capítulo *Sabe. Sobre os Juízos*” (*Relectio c. Nouit De Iudicis*)². Da importância que o Autor atribui a este seu escrito, no conjunto da sua obra, são testemunho as suas próprias palavras: “Pela altura, subtilidade e utilidade da matéria cabe-lhe indubitavelmente a primazia entre todas as que pronunciámos até hoje”³.

Entre o pontificado de Inocêncio III (1198-1216) e esta preleção, ou dissertação, (“repetição”) do doutor Navarro medeiam mais de três séculos: pouco e pouco se foi transferindo, metamorfoseando e instaurando uma ideia caracteristicamente “secular”, “temporal”, “terrena” do poder político, que Azpilcueta vai abonar:

¹ Cf. Américo da Costa Ramalho, “Alguns aspectos da vida universitária em Coimbra nos meados do século XVI (1548-1554)”, *Humanitas*, N. 33-34, 1981-1982: 3-30.

² Martín de Azpilcueta, *Relectio c. Nouit de iudiciis...*, Roma, *apud Iosephum de Angelis*, 1575 (2ª edição). Seguimos o texto desta edição, que citamos do seguinte modo: título (em abreviatura) e respetiva numeração: anotação (*notabile*) e página. (Digital: http://purl.pt/22621/2/res-3095-v PDF/res-3095-v PDF 24-C-R0150/res-3095-v 0000 capa-cap_a_t24-C-R0150.pdf).

³ Palavras da *Dedicatória* (a “D. Sebastião I, rei de Portugal e dos Algarves”): “Materiae sublimitate, subtilitate et utilitate omnium, quas umquam pronuntiamus, primas obtineat”.

“Afirmo [...] que na nossa matéria a palavra “poder” se toma apenas com o sentido daquilo que os gregos chamavam ἐξουσία⁴, isto é, “autoridade” e faculdade” de direito, compreendendo também a jurisdição tanto voluntária como contenciosa. Ora, o poder tomado neste sentido é duplo, a saber, eclesiástico e laico. [...] o poder eclesiástico tomado em geral está bem delimitado, porque é poder estabelecido por Cristo imediata e sobrenaturalmente para governar os fiéis segundo a lei evangélica nas coisas sobrenaturais e, na medida em que para este fim é necessário, também as coisas naturais⁵. [Por outro lado] o poder laico define-se corretamente como sendo o poder de modo natural dado imediatamente por Deus à comunidade dos mortais para se governarem nas coisas naturais, a fim de viverem bem e venturosamente de acordo com a razão natural⁶”.

Na verdade, Azpilcueta divide o poder eclesiástico em seis espécies: 1. poder da ordem; 2. poder de ministrar os sacramentos ao povo; 3. poder de jurisdição em foro exterior (poder de julgar, corrigir e infligir castigo nos contumazes, mesmo contra vontade deles); 4. poder de instituir ministros, distribuir benefícios e dignidades eclesiásticas; 5. poder do apostolado ou pregação; e 6. poder de receber e até exigir dos súbditos coisas temporais, necessárias para alimentação e vestuário⁷.

⁴Note-se que o termo ἐξουσία se traduz justamente por “poder de”, “liberdade”, “faculdade”: assim é com Platão no *Górgias* (461e, 526a) nas *Leis* (936a)..., por exemplo.

⁵Martín de Azpilcueta, *Relectio*..., notab. 3, p. 59: “Dico in materia nostra verbum, potestas, accipi pro eo tantum, quod Graeci appellant ἐξουσία id est pro autoritate, ac facultate iuris comprehendente etiam iurisdictionem tam vountariam, quam contentiosam. Potestas autem sic accepta duplex est, ecclesiastica, scilicet et laica [...]. Potestatem ecclesiasticam generaliter acceptam bene diffiniti, quod est potestas a Christo instituta immediate, et supernaturaliter, ad gubernandos fideles secundum legem evangelicam in supernaturalibus, et quatenus ad illa est opus etiam in naturalibus”.

⁶Ibid., notab., 3, p. 63: “Quod potestas laica recte difinitur, esse potestas naturaliter a Deo immediate data mortalium communitati ad sese gubernandum in rebus naturalibus, ut bene beatque vivant secundum rationem naturalem”.

⁷Ibid., notab., 3, pp. 60-61: “Colligo multas esse species potestatis ecclesiasticae: nempe sex secundum Ioan Paris et Petrum Alliacensem. Prima est ordinis, quae essentialiter nihil est, quia ipse character ordinis, et fuit instituta a Christo [...]. Secunda est potestas administrandi sacramenta populo [...]. Tertia potestas est iurisdictionis in foro exterior id est potestas ius dicendi, corrigendi et inferendi paenam in contumaces etiam inuitos [...]. Quarta est potestas instituendi ministros, distribuendi beneficia, et dignitates eclesiásticas [...] Quinta potestas est

Mas todos estes poderes podem reduzir-se a dois: o **poder da ordem** e o **poder da jurisdição**. E ele ocupa-se unicamente do poder eclesiástico da jurisdição de foro exterior, como o haviam feito os autores seus predecessores⁸.

Assim, são alguns desses predecessores, também protagonistas do processo histórico de formulação e desenvolvimento da ideia de poder, e positiva ou negativamente mencionados por Azpilcueta: Álvaro Pais, Durando, Filipe, o Belo, Luís da Baviera, Guilherme de Ockham, Marsílio da Pádua, Francisco Zabarella, João Gerson, Baldo de Ubaldis, Iacobus Almaynus... Por exemplo: Álvaro Pais, ampliando o poder do papa, errou ao dizer que os idólatras e pagãos jamais tiveram jurisdição alguma e que, por isso, todos os seus reinos pertenceriam à Igreja cristã e, por consequência, ao papa, que se encontra à frente da mesma⁹. Mas erra igualmente Marsílio de Pádua que, no seu *Defensorio da Paz*, arranca à Igreja toda a coerção e jurisdição. Por um lado, porque a jurisdição que não tem coerção é inútil. Por outro lado, porque, se não tivesse jurisdição e coerção, teria pouca eficácia para atingir o fim a que visa Cristo¹⁰. Por sua vez, “Durando ensinava sabiamente” que uma coisa é estabelecer algum poder, e outra muito diferente conferi-lo e transmiti-lo a outrem¹¹.

Luís da Baviera estabeleceu uma lei a declarar que o poder imperial dependia diretamente de Deus e incorria em crime de lesa majestade quem quer que dissesse que a pessoa eleita como imperador antes da coroação não era verdadeiro imperador ou não podia administrar o império¹². Também Filipe, rei dos Francos, cognominado o Belo, em carta dirigida a Bonifácio VIII, nega que a França e o seu rei estejam sujeitos ao papa nas coisas temporais¹³. Ainda bem, portanto, que Ockham distingue entre os pecados ou crimes meramente espirituais ou eclesiásticos, os meramente seculares e os de foro misto; muito mais perfeitamente, diríamos, refere Azpilcueta,

apostolatus seu praedicandi [...]. Sexta potestas, quae oritur ex supradictis est, potestas accipiendi, et etiam exigendi a subditis temporalia a victui et vestitui necessaria [...]”.

⁸ Ibid., notab., 3, p. 62: “Nos tamen hic de sola potestate ecclesiastica iurisdictionis fori exterioris et contentiosi tantum agemus, imitantes in hoc omnes praecessores nostros”.

⁹ Ibid., notab., 3, p. 52.

¹⁰ Ibid., notab., 3, p. 70.

¹¹ Ibid., notab., 3, p. 62.

¹² Ibid., notab., 3, p. 40.

¹³ Ibid.

que o pecado ou crime meramente secular ou laico é um pecado que deve ser proibido exclusivamente pela lei secular¹⁴.

Pronunciando-se contra Bártolo de Sassoferrato e Baldo de Ubaldis mas favoravelmente a Francisco Zabarella, Martín de Azpilcueta defende que os sumos pontífices, na medida em que são sumos pontífices, possuem o supremo poder eclesiástico, e na medida em que são reis supremos da Cidade de Roma e de muitas outras terras, por doação de Constantino, Carlos Magno e outros imperadores, possuem nas mesmas terras o poder supremo laico. Mas também perfilha a tese segundo a qual o papa, na medida em que é apenas papa e supremo vigário de Cristo, não possui nenhum poder laico, nem supremo, nem médio, nem ínfimo, nem em ato nem em hábito:

“[...] creio, em primeiro lugar, que não se deve perfilhar o ponto de vista dos que dizem que o poder supremo laico de todos os reis está nas mãos do papa, não apenas em hábito, mas também em ato; nem tão-pouco o do comum dos nossos, que dizem que o poder supremo laico se encontra pelo menos em hábito nas mãos do papa; nem o de outros, que afirmam que o poder supremo laico de tal maneira se opõe ao poder supremo eclesiástico que ambos não podem coincidir simultaneamente numa única e mesma pessoa; nem o de outros, que asseveram que o poder eclesiástico de modo algum se estende às coisas temporais; nem o daqueles que defendem que os dois referidos e mesmos poderes supremos, a saber, o eclesiástico e o laico, não podem coincidir na mesma pessoa”¹⁵.

Bártolo parece dar a entender, como diz o doutor Navarro, que são hereges os seguidores desta opinião – e que por isso quase fora condenado Dante. Pela mesma razão, segundo o nosso Autor, eram Antonius a Rosellis e Jerónimo Balbus. Com

¹⁴ Ibid., notab., 6, p. 121.

¹⁵ Ibid., notab., 3, p. 45: “[...] credo primo, non esse tenendum cum his, qui dicunt, potestatem supremam laicam totum regnum, non solu habitu, sed etiam actu esse penes Papam; nec eum Communi nostrorum, supremam potestatem laicam esse saltem in habitu penes Papam. Neque eum aliis affirmantibus, potestatem laicam supremam adeo repugnare supremae ecclesiasticae, ut ambae simul in una et eadem persona concurrere nequeant. Neque cum aliis, qui dicunt, ecclesiasticam nullatenus extendi ad temporalia. Neque cum his, qui affirmant, duas eadem que summas potestates, ecclesiasticam nempe ac laicam, non posse concurrere in eadem persona”.

efeito, para Azpilcueta, essa opinião, mesmo que fosse falsa, nunca o seria pelos motivos que eles aduzem, porque a que a contradiz não se encontra na Sagradas Escrituras nem foi decretada pela Igreja. E também não é herege quem defende uma heresia sem obstinação, sempre disposto a ser corrigido; além do mais, a Escola de Paris de modo algum teria tolerado que os seus mestres a ensinassem, se tivessem considerado que ela era herética¹⁶.

Seguindo esses autores, entre muitos outros¹⁷, Azpilcueta prepara-se para formular aquela que é talvez a sua tese capital: o poder laico, quer a sua posse quer o seu exercício, não pertence à ordem do papa, cujo poder é de uma espécie muito diferente, muito mais nobre do que aquele (assim como o ouro é uma espécie de metal diferente da espécie de chumbo e mais nobre do que ele). O poder do papa abrange de modo direto apenas as coisas sobrenaturais; abrange também as naturais mas só indiretamente e na medida em que são necessárias para a consecução do fim sobrenatural, em razão do qual foram estabelecidas¹⁸.

Neste contexto cultural e especulativo, agudamente vivenciado, o autor mais significativamente referenciado por Azpilcueta é paradoxalmente Inocêncio III, o qual é tido como “Suserano Universal» pela preeminência e amplitude com que interpreta a autoridade pontifícia durante os 18 anos em que dirigiu a Igreja¹⁹.

O pensamento político de Inocêncio III encontra-se disperso pelos seus escritos, mas tira-se sobretudo das decretais *Solitae*, *Venerabilem*, *Per Venerabilem* e *Novit ille*; e todas elas são referidas por Martín de Azpilcueta, especialmente a *Novit ille*, que ele comenta quase literalmente. Ora, sobressai aí a distinção entre o agir por *ratione peccati* e o julgar por *ratione feudi*, expressa por Inocêncio nestes termos:

¹⁶ Ibid., notab., 3, p. 46.

¹⁷ Ibid., notab. 1, p. 3: “Ergo sex praedictorum mentem sequutus colligo...”. Azpilcueta menciona mesmo um número de “dezoito autores excelsos” (p. 2).

¹⁸ Ibid., notab. 3., p. 45-46: “Quaeque [potestatem ecclesiasticam] est species potestatis distincta a laica, et longe nobilior es: ut autem est species metalli distincta a specie plumbi, et nobilior ea. Quaeque directe solum amplectitur supernaturalia: indirecte vero catenus naturalis, quatenus sunt necessaria ad consequutionem finis supernaturalis, ob quem sunt instituta”.

¹⁹ Cf. José Antonio de C. R. de Sousa, “Contribuição de Inocêncio III à hierocracia”, *Leopoldianum* 15, N. 45, 1989: 107-122.

“[...] não pretendemos julgar no âmbito do domínio [*feudo*], cuja jurisdição lhe compete [rei], a não ser, talvez, por um privilégio especial do direito comum ou por algum costume contrário negado, mas, sim, pronunciar-nos acerca do pecado, cuja censura nos compete indubitavelmente, a qual podemos e devemos exercer sobre seja quem for”²⁰.

Se Inocêncio pressupõe que o único modo por que pode pronunciar-se é em razão do pecado (admoestação), claramente pressupõe que de modo algum constitui o domínio do feudo seu ordinário – i.e., pronuncia-se apenas pela **via extraordinária**.

Azpilcueta, como referimos, pretende defender a tese segundo a qual o poder supremo laico não se encontra em poder do papa, em oposição à tese corrente segundo a qual o imperador recebe do papa o seu império. A sua opinião, como ele o observa, é seguida por inumeráveis mestres de insigne autoridade, entre os quais precisamente Inocêncio III²¹.

De facto, escreve Azpilcueta, há muitas objeções que perturbam a glória da opinião corrente. Prova-se isso a partir do direito canónico. Ora, e a este nível, **Inocêncio III oferece-nos quatro argumentos**: em primeiro lugar, na medida em que, pronunciando-se acerca do poder supremo dos Francos, afirma que ele pertence ao rei deles, apontando de forma clara que não lhe pertence a ele. Em segundo lugar, na medida em que diz que não é seu propósito perturbá-lo, sendo todavia certo que não teria podido renunciar a tal, se esse poder dissesse respeito ao papa. Em terceiro lugar, na medida em que indica que o papa se encontra, em relação à jurisdição do rei dos Francos, como o rei em relação à jurisdição dele mesmo: e é manifesto que a jurisdição do papa de modo algum tem a ver com o rei. Logo, tão-pouco aquela que é própria do rei pertence ao papa. E, em quarto lugar, na medida em que prova que o papa não pôde de forma alguma pronunciar-se sobre esta causa (como era a de direito feudal contra o rei da França) por via ordinária, mas apenas pela extraordinária, a saber, a da admoestação, por isso se alegava que pecava

²⁰ Inocêncio III, *Novit Ille* [PL 215: 326]: “Non enim intendimus iudicare de feudo, cuius ad ipsum spectat iudicium, nisi forte iuri communi per speciale privilegium vel contrariam consuetudinem aliquid sit detractum, sed decernere de peccato, cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet exercere possumus et debemus”.

²¹ Martín de Azpilcueta, *Relectio*..., notab. 3, p. 36: “[...] insigni auctoritate doctores. *Quorui de numero sunt Innocenti*” (Itálico nosso).

mortalmente ao não restituir aquele feudo ao Inglês. E se tivesse sido seu superior, teria podido pronunciar-se de algum modo sobre esta causa, não só na medida em que era senhor feudal, mas também ordinariamente²².

Na perspectiva de Azpilcueta, portanto, é claro que Inocêncio III está a falar acerca do supremo poder laico do rei dos Francos:

“[...] ninguém pense que pretendemos diminuir ou perturbar a jurisdição ou o poder do ilustre rei dos Francos, como ele não deve impedir ou coartar a nossa própria jurisdição e poder; e, quando não cumprimos plenamente a nossa própria jurisdição, porque quereríamos usurpar uma outra?”²³.

Parafraseando também um passo da Decretal *Solitae*, sublinha ainda Azpilcueta: “Inocêncio III compara o papa como o Sol e o imperador com a Lua, mas a Lua não foi feita pelo Sol nem depende do Sol, e até se move num céu diferente, porque se move no primeiro, sendo todavia certo que o Sol se move no quarto. Logo, nem o imperador é feito pelo papa nem dele depende”²⁴.

Mas, verdadeiramente, o que o doutor Navarro quer dizer é que, entre o Céu e a Terra, entre a Eternidade e o século, sempre recuamos à questão central: qual é a sede originária do poder? A quem cabe, efetivamente, o direito de legislar?

Efetivamente, **entre o poder eclesiástico e o poder laico há uma diferença, não apenas de grau, como também de natureza; pois, diferem um do outro nas causas material, formal e final e, de certa maneira, também na eficiente**. Na causa eficiente, porque o poder laico –que é mais antigo– foi dado ao género humano puro por Deus desde o começo do mundo, não sendo ainda o homem

²² Ibid., notab. 3, p. 37: “Primo quatenus author eius Innocen. III de suprema laica potestate Francorum inquit, illam esse Regis illorum [...]. Secundo vero, quatenus inquit, non esse sui propositi illam perturbare [...]. Tertio vero, quatenus inquit se habere Papa ad Francorum Regis iurisdictione, ac Rex ad iurisdictione ipsius [...]. Quarto, quatenus probat non potuisse nullo modo Papa cognoscere ut erat feudalís contra Regem Franciae, *ordinaria via: sed solum extraordinaria* [...]” (Itálico nosso).

²³ Inocêncio III, *Novit Ille* [PL 215: 326]: “Non ergo putet aliquis, quod iurisdictionem aut potestatem illustris regis Francorum perturbare aut minuere intendamus, quum ipse iurisdictionem et potestatem nostram nec velit nec debeat etiam impedire, cumque iurisdictionem propriam non sufficiamus explorare, cur alienam usurpare vellemus?”

²⁴ Martín de Azpilcua, *Relectio*..., notab. 3, p. 39.

criado, ao passo que o poder eclesiástico foi dado por Deus depois de o homem criado. E na causa material, porque o poder laico foi dado diretamente para governar as coisas naturais, ao passo que o eclesiástico foi dado diretamente para reger as sobrenaturais. Por outro lado, na causa final, porque o fim do poder eclesiástico é uma condição sobrenatural neste mundo através da graça, e no outro mediante a glória eterna, ao passo que o fim do poder laico é uma condição natural, a saber, uma vida boa e venturosa, isto é, virtuosa, que resulta das virtudes morais, que se buscam tendo por guia a razão natural, sem a graça que torna cheio de graça. Por fim, na causa formal, porque o poder eclesiástico dirige principalmente segundo a lei sobrenatural, a saber, a regra evangélica, ao passo que o laico segundo a lei e razão naturais²⁵.

O poder laico, sendo assim mais antigo do que o eclesiástico, existe não por causa do pecado mas apesar do pecado. E existe atualmente, isto é, neste mundo, porque é convencionalmente necessário. De facto nenhuma comunidade poder reger-se sem o poder de governar, de ordenar, de estabelecer leis e de julgar, ao menos de modo satisfatório, em conformidade com o Provérbio: *Onde não há quem governe, perecerá o povo*²⁶.

É por isso que Inocêncio III ordena que “o Francês” (Felipe Augusto) restabeleça a paz ou tréguas com “o Inglês” (Ricardo I) ou “pelo menos humildemente” admita que certo abade e o arcebispo de Bourges julguem informalmente, se é justa a queixa que contra ele apresenta diante da Igreja o rei da Inglaterra, ou se é legítima a exceção que contra este levou e expôs através de carta²⁷.

²⁵ Ibid., notab. 3, p. 64.

²⁶ Ibid., notab. 3, p. 63: “Et nulla communitas, sine potestate gubernandi, precipiendi, leges instituendi, et iudicandi, regi potest saltem bene, iuxta illud: ubi non est gubernator, dissipabitur populus”.

²⁷ Inocêncio III, *Novit Ille* [PL 215: 328]: “Ne igitur tantam discordiam videamur sub dissimulatione fovere, *dissimulare religiosorum locorum excidium, et stragem negligere populi Christiani, dilecto filio abbati Casemarii* praedicto legato dedimus in praeceptis, ut, nisi rex ipse vel solidam pacem cum praedicto rege reformet, *vel treugas ineat competentes*, vel saltem humiliter patiat, ut idem abbas et *venerabilis frater noster* archiepiscopus Bituricensis de plano cognoscant, utrum iusta sit querimonia, quam contra eum proponit coram ecclesia rex Anglorum, vel eius exceptio sit legitima, quam contra eum per suas nobis literas duxit exprimendam, iuxta formam sibi datam a nobis procedere non omittat”.

Em síntese, o poder laico, sempre devido à comunidade humana, continua a ser dado imediatamente por Deus. O poder laico foi dado naturalmente e geralmente, ao passo que o poder eclesiástico foi dado sobrenaturalmente e especialmente.

O **poder laico** é de tal modo **necessário à comunidade** (associação de homens), que, se com autoridade do papa, o povo ousar depor o rei, o papa “mais deve apoiar os que depõem do que depor”. Pois: “o reino não é do rei, mas da comunidade, e o próprio poder régio por direito natural é da mesma comunidade, e não do rei, a qual pode legitimamente depor os reis negligentes na governação”²⁸.

Mais: **quando é necessário, para a quietação da comunidade ou associação de homens, condenar alguém à morte, isto pode levar-se a efeito através desse poder público**²⁹.

É impossível não referir o nome de João de Salisbúria, que também defende o tiranicídio. Uma coisa é o governo que respeita e faz uso da lei, outra coisa é o governo que faz simplesmente uso da força e considera como lícito o que se afasta de equidade e da justiça³⁰.

E impossível igualmente não insistir em Guilherme de Ockham, em particular a sua distinção entre o “poder regular” e o “poder casual”. Para o *Venerabilis Inceptor*, “regularmente” o papa não pode intrometer-se nos afazeres seculares e os governados (ou alguém eleito por eles) podem depor os imperadores remissos. O poder vem também de outro distinto de Deus, e não constitui uma última determinação da causalidade divina, pela qual seria *este* e não *aquele*³¹.

²⁸ Martín de Azpilcueta, *Relectio...*, notab., 28, p. 70: “Colligitur ratio, quare Papa deponere potest reges adeo negligentes in regentis regnis fuis [...]. Colligitur item ratio, quare Papa, si cum autoritate ipsius populus audet deponere regem, potius debet deponentibus consentire, quam deponere”.

²⁹ Ibid., notab., 34, p. 73: “[...] cum necesse est pro quieto statu congregationis, sive communitatis *tollere aliquem e vita*, id fieri potest mediante ista potestate publica” (Itálico nosso).

³⁰ Cf. João de Salisbúria, *Polycraticus, Sive De Nugis Curialium Et vestigiis*, Lib. IV, cap. 1 (PL 199: 513).

³¹ Cf. Guilherme de Ockham, *Breviloquium de potestate papae*, ed. L. Baudry, Paris, 1937: especialmente, III, 11; e IV, 4.

Em Azpilcueta **o poder público** (i.e., o poder político) **repousa na associação de cidadãos** (*communitatis*). Este facto representa, sem dúvida, um importante passo para a democratização da sociedade, bem como para a secularização do poder. O doutor Navarro mostra-se aliás bem consciente disso mesmo, declarando-se mesmo feliz por, ainda em Salamanca e muito antes de qualquer outro catedrático, ter defendido essas mesmas posições³². Mais do que instaurador de ruturas, **Azpilcueta acolhe sem reservas uma tradição que abriu todas as portas à modernidade** – negativa e positivamente falando.

³² Martín de Azpilcueta, *Relectio...*, notab. 3, p. 71.

Comunicaciones sobre

***Translatio* temática**

**Dialéctica trinitaria y trinitarismo.
La *Epistola de Incarnatione Verbi*
de Anselmo de Canterbury**

Enrique Corti
UNSAM, Buenos Aires

Qui non crediderit, non intelliget.
Nam qui non crediderit, non experietur;
et qui expertus non fuerit, non cognoscet.
Quantum enim rei auditum superat experientia,
tantum vincit audientis
cognitionem experientis scientia¹.

I. El “caso” Roscelino

La argumentación racional tendiente a la *defensio fidei* está, o debe estar, dirigida a los impíos, no a los cristianos. La EIV habrá de admitir una lectura desde esta perspectiva pues Anselmo, en ella y consecuente con sus presupuestos, tendrá que mostrar que la ‘tesis’ del canónigo de Compiègne margina a éste dogmáticamente del cristianismo colocándolo en el terreno de la impiedad, dado que en caso contrario ni cabría argumentar. En efecto, si quien sostiene la antedicha tesis fuese un bautizado y educado cristianamente, no cabría exigirle razones de sus asertos ni explicación alguna por sus errores, ni manifestarle explícitamente la verdad cristiana: bastaría con un anatema².

La sentencia que expresa la opinión de Roscelino es formulada por Anselmo como sigue:

¹ S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, F. Frommann Verlag, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1968. Vol. II, *Epistola de incarnatione verbi*, I, lin 5-8, p. 9. En adelante se indicará *EIV*, seguido de sección, línea/s y página/s.

² “Quod si baptizatus et inter christianos nutritus est, nullo modo audiendus est, nec ulla ratio aut sui erroris est ab illo exigenda aut nostra veritatis illi est exhibenda [...]” Ep.73.

En la EIV, de manera condicional (*si... ergo...*)

“Si, inquit, tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est”³.

En la carta 143, de manera disyuntiva excluyente (*...aut...*):

“[...] dicit in deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas, aut patrem et spiritum sanctum esse incarnatum [cum filio], et tres deos vere posse dici, si usus admitteret”⁴.

La interpretación que Anselmo hace del caso Roscelino está dirigida no solamente a las opiniones manifestadas en la sentencia sino también a su autor; ello determinará no solamente si cabe responderle o no, sino también el modo en que habrá de ser articulada la respuesta que se ofrezca. Tal interpretación es formulada por Anselmo en la carta 73 de modo disyuntivo no excluyente (*...vel...*):

“Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos qui se christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab illis enim iuste exigendum est tu cautionem in baptisate factam inconcusse teneant; illis vero rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnant”⁵.

O bien se trata de un cristiano (bautizado y educado entre cristianos), o bien de un caso de impiedad. Pero como no es excluyente, bien es posible que se trate de un cristiano que —a causa de su actitud irreverente de cara a lo que excede su razón— queda encuadrado como un caso en impiedad. Impiedad en el significado que adquiere la expresión cuando denota a quien, siendo cristiano según el orden prescripto (*primum credere, deinde intelligere*), no lo es cuando al tratar de progresar en la intelección de su fe, la abandona a causa de no conseguirla⁶.

³ EIV, II, lin 22 p.10 – lin 1 p.11.

⁴ Ep. 143.

⁵ Ep. 73.

⁶ “Nam christianus per fidem debet ad intelligendum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere,

El caso de Roscelino de Compiègne implicó un doble tratamiento, pues por un lado fue reconvenido a la fe de su bautismo católico en el concilio reunido en Soissons en 1092, y por otro recibió de Anselmo una respuesta racional, que es la que expone la *EIV*: dado que Roscelino es pasible de impiedad en el segundo sentido de dicho término, se hace necesario un proceso de '*defensio fidei*' en el que se oiga lo que dice y, después de haberlo entendido, se responda. Pero también, y en atención a que el canónigo no es impío en el primer sentido del término, se precisa otro proceso: también en éste deberá ser oído y entendido, pero no se le responderá sino que será reconvenido conciliarmente.

II. *Defensio fidei*

II.1 Oír y entender

II.1.1. Oír

Al "oír" corresponde el **texto literal** de la sentencia, sea en la versión condicional que expone la *EIV*, sea en la disyuntiva excluyente ofrecida por la carta 143.

Si se niega una proposición condicional, se obtiene una conjuntiva entre su antecedente y la negación de su consecuente. Objetar la sentencia tal como la formula la *EIV*, la transforma en otra que afirma conjuntivamente la trinidad entendida dogmáticamente y la no encarnación del Padre y el Espíritu Santo junto con al Hijo. El dogma trinitario aparece así verdadero en conjunción con el dogma de la encarnación.

Si se niega una proposición disyuntiva excluyente, se obtiene un bicondicional que pone en equivalencia sus componentes. Objetar la sentencia tal como la formula la carta 143, la transforma en otra que afirma la equivalencia entre la no encarnación del Padre y del Espíritu Santo conjuntamente con el Hijo, por una parte, y por la otra, la triunidad divina. El dogma de la encarnación aparece así verdadero en equivalencia con el dogma trinitario.

delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur". Ep.73. En la *EIV* puede leerse: "Si potest intelligere, deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submitat caput ad venerandum", *EIV*, I, lin 5 p.6 –lin 4 p.7.

Lo que se oye de Roscelino es, según puede verse, exactamente la negación de los dogmas expresados en el credo cristiano. Anselmo oye bien: Roscelino niega la posibilidad de aserción conjunta de la unidad de naturaleza y trinidad de personas en dios (dogma trinitario) por una parte, y por otra la encarnación de la segunda persona, esto es, el Hijo (dogma de la encarnación). Según él, la aceptación conjunta de estos dogmas implica, ya sea modificar el dogma trinitario (de una naturaleza y tres personas, pasar a tres cosas separadas por sí), ya sea modificar el dogma de la encarnación (pasar de la encarnación de la segunda persona trinitaria, a la encarnación de las tres conjuntamente). Así puede verse que ambas formulaciones, la de la EIV y la de la carta 143, son idénticas. Anselmo oye lo mismo en ambos casos, a pesar de que sus formas lógicas difieran, porque se trata de dos formas lógicamente equivalentes.

II.1.2. Entender

Lo que acaba de decirse en el punto anterior no es un detalle. Anselmo estima que ha de excluirse de la tarea de consideración espiritual del texto sagrado a los dialécticos contemporáneos suyos. Nótese en primer lugar que se trata de excluir a los dialécticos contemporáneos suyos y no a la dialéctica misma. Lo expuesto anteriormente es claro testimonio de que Anselmo no excluye la dialéctica. En segundo lugar, la exclusión no alcanza al análisis literal del texto sagrado; únicamente se refiere a la consideración espiritual. Obviamente estamos aquí en presencia de una actitud exegética que se inscribe en la tradición de la iglesia⁷. Junto al sentido literal aparecen los tres sentidos espirituales⁸: solamente de la consideración de estos tres sentidos quedan excluidos los dialécticos modernos del siglo XI.

⁷ Sobre la relación entre lenguaje y Verbo, H.G.Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975, II, Kap. 13.

⁸ Los tres sentidos espirituales son el alegórico, el tropológico y el anagógico. Para la exégesis medieval véase el ya clásico texto de H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de L'Écriture*, Paris, Aubier, 1959. También puede consultarse G. Gusdorf, *Les origines de l'hermeneutique*, Paris, Payot, 1988, ch.III y IV.

III. Responder

En el marco que proporcionan la audición y la intelección puede señalarse que desde el párrafo IV hasta el párrafo IX desarrolla Anselmo su respuesta a Roscelino de modo tal que éste abandona la tesis de la pluralidad de 'cosas' en la trinidad, la multiplicación de las personas divinas cada una de las cuales es entendida al modo de una '*res*' separada de las otras, i.e. el triteísmo. La respuesta de Anselmo ha establecido, a su juicio, la **unidad de la naturaleza** divina. Los párrafos XII al XVI contienen la respuesta anselmiana al otro extremo de la tesis de Roscelino, la que niega la pluralidad de personas en dios, i.e. la herejía de Sabelio. Quien incurre en ella después de haber sido recusada la tesis de la pluralidad de dioses —y es el caso de Roscelino—, ignora de qué habla (*nescit unde loquitur*) porque al confundir el orden divino con el orden creado, piensa que está hablando de dios y de las personas divinas cuando en realidad está hablando de creaturas humanas⁹. La respuesta de Anselmo, en este caso, establece **la pluralidad de las personas divinas**.

III.a. Triteísmo: contra la negación de la unidad de naturaleza en dios

La índole racional de la respuesta al triteísmo es clara. O bien Roscelino expresa que hay tres dioses, o no entiende realmente lo que dice. Si se trata de lo primero, obviamente no se está en presencia de un cristiano; si de lo segundo, no es posible tomar en serio sus afirmaciones porque no es posible entender lo que alguien dice a menos que quien lo dice entienda estar diciendo algo. Tratándose de lo primero, la respuesta que se le ofrezca no puede apelar a la autoridad de la Sagrada Escritura —en la que Anselmo inequívocamente lee la aserción de un solo dios verdadero— porque Roscelino la interpreta pervirtiendo su sentido, o si la entiende adecuadamente, no cree lo que allí se dice. No queda alternativa, la respuesta habrá de ser de índole racional¹⁰.

⁹ “Sed si revocatus a multitudine deorum pluralitatem abnegat in deo personarum, hoc ideo facit, quia nescit unde loquitur. Nam nec deum nec personas eius cogitat, sed tale aliquid, quales sunt plures humanae personae”. EIV, XII, lin 11-13 p.30.

¹⁰ “Certe aut vult confiteri tres deos, aut non intelligit quod dicit. Sed si tres deos confitetur, christianus non est. Si autem affirmat quod non intelligit non illi credendum est. Huic homini non est respondendum auctoritate sacrae scripturae, quia aut ei non credit aut eam perverso sensu interpretatur. Quid enim apertius dicit scriptura sacra quam quia deus unus et solus est?” EIV, II, lin 2-7 p.11.

III.a.1. Primer Sector (parágrafos IV y V).

Condicional con antecedente afirmativo: *quid consequi?*

Fallitur sub nomine 'rei'.

Fallit sub nomine 'dei'.

Si se supone que Roscelino ha pensado que la expresión 'tres cosas' no corresponde a las personas sino al hecho de que cada una de ellas es dios, multiplica por tres la naturaleza divina llegando a la afirmación de tres dioses (triteísmo).

Si Roscelino recurre a decir que las tres cosas son **conjuntamente** un solo dios, y que no se sigue de su antecedente que sean tres dioses, cabría replicarle que en tal caso ninguna de las personas sería plenamente dios y que dios resultaría de la composición de estas tres cosas.

Para solventar la dificultad anterior, el canónigo agrega 'de modo tal que por la voluntad o poder sean absolutamente lo mismo'¹¹.

Frente a tal agregado, cabe investigar si estas tres cosas son de naturaleza divina en sentido divisivo, o lo son como poseyendo en común voluntad y poder, o de modo tal que su naturaleza divina no consiste solamente en lo que cada una es separadamente de las otras, ni consiste en lo que son en común, sino de ambos modos a la vez.

¿Quid consequi? Lo que se sigue es que habiéndose encarnado una persona divina, no es necesario que alguna otra se haya encarnado conjuntamente con ella. Dicho de modo condicional con antecedente afirmativo: del antecedente 'solamente el Hijo se ha encarnado' —del cual Roscelino piensa que se deriva necesariamente el consecuente 'las tres personas son como tres cosas separadamente'— no se deriva más que el consecuente 'es imposible que las tres personas sean como tres cosas separadamente'.

¿In quo fallitur? Se engaña a sí mismo en relación al nombre '*res*' porque concibiendo una distinción tal como la propuesta entre las cosas, viene a dar con una

¹¹ "[...] ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem". EIV, II, lin 24 p.10 – lin 1 p.11.

pluralidad de dioses. Si se entiende el término ‘cosa’ de manera de extenderlo hasta incluir las relaciones mismas, el triteísmo es inevitable.

¿In quo fallit? Engaña en relación al nombre ‘deus’ porque hablando en tales términos (sustituyendo ‘res’ por ‘deus’), al convertir a una pluralidad de cosas en dios induce al error en el que él mismo se encuentra, esto es, la pluralidad de dioses.

III.A.2. Segundo sector: (parágrafos VI al IX)

Condicional con antecedente negativo: *quid non consequi?*

Fallitur sub nomine ‘dei’.

Fallit sub nomine ‘rei’.

Roscelino requiere de su interlocutor una argumentación tendiente a poner de manifiesto que el condicional con antecedente negativo, esto es, ‘si las tres personas **no son** tres cosas’, entonces el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo’, no se verifica. Anselmo tendrá que ofrecer, por tanto, una argumentación que muestre que en dicho condicional el antecedente es verdadero pero el consecuente es falso. Este desarrollo constituye el contenido textual de la expresión ‘*non consequi*’ y evidencia que Roscelino se engaña (=fallitur) a sí mismo respecto a la noción ‘deus’, y consecuentemente engaña (=fallit) respecto a la noción ‘res’¹².

Roscelino piensa que la distinción entre personas no es tan fuerte como la distinción de naturaleza (=cosa) y que, a menos de establecer una distinción semejante entre las personas, resulta inevitable la encarnación conjunta. Esta concepción de Roscelino afecta de modo inmediato la encarnación misma. Si se concibe la encarnación como asunción de la naturaleza humana en la unidad de la naturaleza divina y no en la de la persona del Hijo, la consecuencia inevitable de

¹² “Forsitan dicet iste [Roscellinus]: [...] ostende non consequi quod dico, et fatebor ego tecum nullum inconueniens sequi, si solus filius est incarnatus, aut si tres personae sunt una res. Quod si ab hac ostensione deficis, non solvis sed magis ligas quaestionem, cum tu ipse mecum probas innumera inde nasci inconuenientia. Quae si negada sunt ambo debemus pariter concludere tres personas non esse unam rem, si solus filius est incarnatus; aut si sunt una res omnes pariter esse incarnatas. EIV, VI, lin 2-10 p.20. Ostendendum ergo est in quo iste fallitur, et quomodo Incarnationem solius filii non sequitur tres personas esse tres separatas; aut si una sunt res tres personae, [non sequitur] omnes eas incarnatas esse”.

tal identificación entre ambas naturalezas es la indignidad de la naturaleza humana, que aparece así como imposible de ser redimida¹³. La ascunción de la naturaleza humana operada en la encarnación ha acontecido en la unidad de la persona del Hijo, porque no es concebible que una pluralidad de personas sea, en un hombre, una sola persona. De esta manera se ve que no es posible concebir la encarnación como la ascunción de la naturaleza humana en la unidad de la naturaleza divina ni como la ascunción de la naturaleza humana en la unidad de varias personas que serían, en definitiva, una sola y la misma persona. cualquiera que hubiese sido la persona divina encarnada, valdría la misma argumentación. La unidad divina-humana operada en la encarnación exige la unidad de la persona, no de la naturaleza¹⁴.

¿Quid non consequi? Lo que no se sigue es que habiéndose encarnado una persona divina, sea necesario que alguna otra se haya encarnado conjuntamente. Dicho de modo condicional con antecedente negativo: del antecedente ‘si tres personas no son tres cosas’ no se deriva necesariamente el consecuente ‘el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el hijo’.

¿In quo fallitur? Se engaña a sí mismo en relación al nombre ‘dios’ porque concibiendo la distinción propuesta entre las personas viene a dar con una pluralidad de dioses.

¿In quo fallit? Engaña en relación al nombre ‘cosa’ porque hablando en tales términos (sustituyendo ‘*deus*’ por ‘*res*’), al convertir a dios en una pluralidad de cosas induce al error en el que él mismo se encuentra, esto es, la pluralidad de dioses.

III.b. Sabelianismo: contra la negación de la pluralidad de personas divinas (parágrafos XII - XV)

Este extremo de la especulación presente en la epístola corresponde al otro anatema: la negación de la pluralidad de personas en dios.

¹³ Confróntese la argumentación de *Cur deus homo*, libro I, caps. V, XIX y XX; libro II, caps. VI, VII y IX. Puede verse mi trabajo “Libertad y Necesidad en ‘Cur deus homo’ (primera parte)”, *Stromata*, Buenos Aires, 1989; 339-368; “Libertad y Necesidad en ‘Cur deus homo’ (segunda parte)”, *Stromata*, 3-4, 1990: 340- 375.

¹⁴ “Quapropter impossibile est deo incarnato secundum unam quamlibet personam illum secundum aliam quoque personam incarnari”. *EIV*, IX, lin 2-4 p.25.

Como puede verse, se trata de otro equívoco. Pero mientras el primero se verificaba en el orden del lenguaje haciendo sinónimos los términos ‘*res*’ y ‘*deus*’, éste avanza en el orden ontológico equiparando creador y creatura.

III.b.1. De la pluralidad a la unidad: ‘*cum similitudine*’ (parágrafo XII: pluralidad; parágrafo XIII: unidad)

Dado que en el orden creado un hombre no admite ser considerado como una pluralidad de personas sino que exige ser considerado una sola persona, trasponiendo el criterio al orden creador, se niega que tal cosa se verifique en dios. Sin embargo, en este orden, se dice que hay tres personas. No entendiendo que se trata de tres cosas separadamente como lo serían en el orden creado, sino afirmándolo en virtud de cierta semejanza con dicho orden (i.e. *cum similitudine*).

Anselmo recurre en este punto a un ejemplo muy elocuente. Supóngase, dice, un hombre en el que se verifique únicamente la paternidad, y otro en el que se verifique solamente la filiación: Adán y Abel respectivamente. De Adán se dice solamente padre y de Abel únicamente hijo porque no hay quien sea padre de Adán ni hay quien sea hijo de Abel. Son dos personas distintas —aunque más no sea— por el hecho de que cada uno posee una propiedad que le pertenece exclusivamente.

En la trinidad divina, por tanto, hay distinción entre las personas y no pueden ser predicadas una de otra. Es posible decir ‘el Padre es Dios’, ‘el Hijo es dios’, ‘el Espíritu Santo es dios’; no resulta posible, empero, decir ‘el Padre es el Hijo’ o ‘el Hijo es el Padre’, etc.

Quien niega que pueda afirmarse tres de uno (dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo) o uno de tres (el Padre es dios, el Hijo es dios, el Espíritu Santo es dios), a efecto de poder —según estima— evitar que entre las personas divinas pueda predicarse una de la otra, nada más que por no halla ejemplo en el orden creado en que tal cosa se verifique, que comprenda que no todo es comprensible¹⁵, que lo comprenda de manera tal que esto le resulte **razonablemente** comprensible.

¹⁵ “Nam si superior consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse, quomodo eadem summa sapientia sciat ea quae fecit, de quibus tam multa nos scire necesse est: quis explicet quomodo sciat aut dicat seipsam, de qua nihil aut vix aliquid ab homine

III.b.1.2. De la unidad a la pluralidad: ‘sine similitudine’ (parágrafo XIV: unidad - parágrafo XV: pluralidad)

Más allá de las analogías entre el orden creado y el creador, Anselmo considera que debido a su disimilitud (i.e. *sine similitudine*) es preciso hasta un cierto punto elongar la mente hacia la contemplación del orden creador mismo. Recurre a la noción de ‘eternidad’, a la que entiende como expresión adecuada de dios, quien no es más que la misma y simple eternidad.

La argumentación es sencilla: ni puede afirmarse una pluralidad de eternidades discretas, esto es ‘exteriores’ unas a otras, ni es posible afirmar una pluralidad de eternidades continuas, esto es ‘interiores’ unas a otras.

Observando el recorrido de la reflexión anselmiana en lo que se ha denominado segunda parte de la epístola, la correspondiente al anatema sabeliano, puede verse que es necesario distinguir dos sectores: por una parte los párrafos XII, XIII y XIV abocados a una tarea en el terreno de las semejanzas (*cum similitudine*), por la otra el parágrafo XV intentando un gesto contemplativo (*sine similitudine*).

El ejemplo de Adán y Abel (parágrafo XII) ilustra por vía de la semejanza la pluralidad de las personas divinas; el ejemplo del Nilo (parágrafo XIII) instituido para ilustrar la constitución triunitaria de la naturaleza divina; el ejemplo del Nilo que corre subterráneamente (parágrafo XIV) a efecto de ilustrar el hecho de la encarnación como acontecimiento exclusivo del Hijo. Posteriormente el parágrafo XV, ya sin apelación a semejanza alguna, recurre a la noción de eternidad para elevar la mente a la contemplación de la unidad de la naturaleza divina.

III.b.1.3. Unidad y pluralidad: *per speculum et in aenigmate* (parágrafo XVI)

El parágrafo XVI tematiza, si se observa cuidadosamente su contenido, a dios¹⁶. No en cuanto es uno y único por su naturaleza, ni en cuanto es pluralidad de

scire possibile est? Ergo si in eo quod seipsam dicit, generat Pater et generatur Filius: ‘generationem eius quis enarrabit’ (Is, 53)?”, *Monologion*, LXIV, lin 11-16 p. 75.

¹⁶ “Quomodo vero filius nascatur de patre et spiritus sanctus procedat a patre et filio, nec tamen sit filius, quoniam sicuti est videri non potest in hac vita; beatus AUGUSTINUS velut ‘per speculum et in aenigmate’ in libro de hac ipsa trinitate diligenter contemplatus est, et ego

personas desde la perspectiva que de él ofrecen las relaciones de origen, sino en cuanto es el inefable uno y trino, trino y uno, que excede la contemplación humana. El dios que Monologion caracteriza como ‘*solus deus ineffabiliter trinus et unus*’¹⁷. El dios que Proslogion describe como ‘*quiddam maius quam cogitari possit*’¹⁸.

¿Cómo articular la polémica antitrinitaria de la primera parte de la epístola con la polémica antisabelianista de la segunda parte? En otras palabras, ¿qué es lo que conduce la reflexión anselmiana hasta este párrafo XVI de su epístola, después de haber transitado ambas polémicas?

Si se tiene presente que la polémica antitrinitaria estuvo orientada al establecimiento de la unidad de la naturaleza divina, y que la polémica antisabelianista se orientó al establecimiento de la diversidad de las divinas personas, puede formularse la hipótesis de que estaría faltando el tercer momento de un movimiento de carácter especulativo, de cuya existencia bien podría tomarse evidencia en el párrafo XVI.

De ser así, sería indispensable asimismo poder indicar en la epístola anselmiana un cierto punto de inflexión textual que diera cuenta del movimiento de carácter especulativo mencionado. Ya se señaló anticipadamente un movimiento de esta índole¹⁹ en el sector que comprende los párrafos IV al IX, pero se trata, empero, de un sector parcial de la epístola. Veamos el sector que comprende los párrafos X y XI.

IV. *Cur Christus?*

Los párrafos X y XI

Como es evidente, no han sido analizados aún los párrafos X y XI. El párrafo X se abre con una declaración que las margina del tema específico de la

in Monologio meo, cuius supra memini, pro mea possibilitate disputavi”, *EIV*, XVI, lin 10-14 p. 35.

¹⁷ *Monologion*, LXXX, lin 12-13 p.87.

¹⁸ *Proslogion*, XV, lin 14-15 p.112.

¹⁹ Cfr. supra, nota 28.

epístola²⁰. Se va a tratar allí de ofrecer razones tendientes a probar un tópico exclusivo de la encarnación: ¿por qué se encarnó el Hijo, y no alguna otra de las personas divinas? El paréntesis extratemático abierto por el parágrafo X involucra al parágrafo XI y no se extiende más que hasta allí ²¹.

Basta tener presente la monumental obra cristológica anselmiana —*Cur deus homo* ^{3/4} para comprender la importancia que tal tema tenía para Anselmo. Además, conviene recordar que lo que fue considerado hasta la edición crítica de F.S.Schmitt parte de la epístola era, en realidad, la dedicatoria mediante la cual Anselmo elevaba *Cur deus homo* al papa Urbano II. Esto evidencia que ambos textos estuvieron ligados, no sólo cronológicamente, lo que es sabido, sino espiritual y psicológicamente en su autor²².

Puede formularse la hipótesis de que los parágrafos X y XI de la epístola esbozan la doctrina cristológica de Anselmo que será expuesta con posterioridad y detalladamente en *Cur deus homo*. Pero no solamente constituyen un suero de primicia de dicha obra; cumplen asimismo la función de punto de inflexión textual en la EIV, y esto es lo que interesa destacar aquí.

El problema abordado por Anselmo en el sector X-XI es el de la unidad personal de las dos naturalezas en Cristo, operada por la persona del Hijo.

El punto de partida consiste en analizar la sentencia que sostiene que a dos naturalezas corresponden dos personas. El argumento con que se sostiene lo anterior es el siguiente: dios antes de la encarnación era una persona en la del Hijo y esto no ha cesado de ser verdadero de dios aún después de la encarnación; el hombre asumido en la encarnación también es persona dado que ha sido asumido un hombre individual y todo hombre individual es persona. Así, está la persona divina anterior a la encarnación y la persona humana asumida.

²⁰ “Cur autem deus magis assumpserit hominem in unitatem personae filii quam in unitatem alicuius aliarum personarum: quamvis in hac epistola nostrum hoc non fuerit propositum, tamen quoniam huius rei mentio se obtulit, aliquam reddendam rationem existimo”, EIV, X, lin 6-9 p.25.

²¹ Cfr. supra, nota 17.

²² Cfr. Inos Biffi, op. cit., cap. 4 y apéndice a los primeros cuatro capítulos.

Anselmo responde que así como en dios una sola naturaleza es varias personas a la vez que varias personas son una sola naturaleza, de modo semejante en Cristo una persona es varias naturalezas y varias naturalezas una sola persona²³.

No es lo mismo ‘hombre’ que el hombre asumido por el verbo, esto es Cristo, dado que en el nombre ‘hombre’ solamente se entiende la naturaleza significada por tal nombre (en general), mientras que en el hombre asumido por el verbo o, si se quiere en el nombre ‘Jesús’ ha de entenderse, junto con la naturaleza que le cabe en cuanto hombre (en general), la colección de propiedades que es una e idéntica con el

²³ “[...] ita in Christo deus est persona, et homo est persona, nec tamen duae sunt personae sed una persona. Non enim est alius deus, alius homo in Christo, quamvis aliud sit deus, aliud homo: sed idem ipse est deus qui et homo”, (s.n.) *EIV*, XI, lin 1-3 p.29.

“Si autem ita quolibet modo coniungi dicuntur hae duae naturae integrae, ut tamen alius sit homo, alius deus, et non idem sit deus qui et homo, impossibile est ut ambo faciant quod fieri necesse est”, (s.n.) *Cur deus homo*, I.II, c. VII, lin 11-13 p.102.

Los dos textos anteriores muestran en la epístola y *Cur deus homo* idéntica expresión utilizada por Anselmo referida a Cristo: ‘*idem est deus qui et homo*’. El dios-hombre significado por la expresión ‘*qui*’ a la que se refiere tanto ‘*deus*’ cuanto ‘*homo*’, es denominada en *Cur deus homo* ‘*magnum quiddam*’ (I. II, c.VI, lin 20-21 p.101). ‘*Magnum quiddam*’ reúne en sí determinaciones substanciales o absolutas (*quiddam*) y cualitativas o relativas (*magnum*), correspondiendo al entrecruzamiento categorial que se verifica en los primeros cuatro capítulos de *Monologion* —*bonum-magnum-aliquid-ens*— y que será retomado por *Proslogion* bajo la forma —*gradatio-circuitus-indicius-excessus*—. ‘*Quiddam magnum*’ también recoge la diferencia terminológica y categorial que De grammatico establece —*significatio per se* (o significación) y *significatio per aliud* (o apelación a lo singular existente). Esto permite a Anselmo dos cosas: 1º) poder hablar de Cristo como el absoluto singular existente, en términos apelativos, y 2º) poder hablar de Cristo como sede unipersonal de dos naturalezas (divina y humana), en términos significativos:

“Nam cum profertur ‘homo’, natura tantum quae communis est omnibus hominibus significatur. Cum vero demonstrative dicimus ‘istum’ vel ‘illum’ hominem, vel proprio nomine ‘IESUM’, personam designamus [en términos de De grammatico: apelamos], quae cum natura collectionem habet proprietatum quibus homo communis fit singulus et ab allis singulis distinguitur. Nam cum ita designatur, non quilibet homo intelligitur, sed qui ab angelo annuntiatus est, qui deus et homo, filius dei et filius virginis est, et quidquid de illo aut secundum deum aut secundum hominem verum est dicere. Neque enim personaliter filius dei designari potest vel nominari sine filio hominis, nec filius hominis sine filio dei, quia idem ipse est filius dei qui filius hominis, et eadem est verbi et assumpti hominis proprietatum collectionem, aut de invicem eas predicari”, *EIV*, XI, lin 4-16 p. 29.

hombre asumido y con el verbo que lo asume, esto es, su más absoluta singularidad únicamente apelable aunque no significable²⁴.

Por lo señalado, se ve que el sector X-XI cumple una función de hito textual en el que se entrecruzan categorialmente la significación y la apelación, lo universal y lo singular, a la par que se pone de manifiesto que tal entrecruzamiento categorial se hace imprescindible para referirse al singularísimo ‘quiddam magnum’ constituido por el deus-homo, Jesús de Nazareth.

Si ahora se consideran la primera parte de la epístola (sector II-IX) y la segunda parte (sector XII-XV) como opuestas a partir del punto de inflexión que ofrece el sector X-XI, no es difícil comprender el carácter especular de su texto y la índole especulativa del pensamiento de su autor. Recusando el triteísmo y el sabelianismo no se ha hecho más que reconstruir especulativamente la doctrina triunitaria, exponiéndola en su más excelente ‘*quiddam magnum*’, esto es, la persona del verbo que conjuga y sella la más perfecta alianza entre dios y el hombre en Jesucristo. Dicho de otro modo: solamente un dios uno y único, trinitariamente constituido, es capaz de un evento como la encarnación.

²⁴ “Sed quoniam et verbum est deus et ille assumptus homo est homo, verum est dicere quia deus et homo eadem persona est; sed in nomine ‘dei’, subaudiendum est verbum, et in nomine ‘hominis’, subintelligendus est filius virginis”, *EIV*, XI, LIN 3-6 P.30.

A questão do apriorismo do argumento anselmiano Uma leitura escolástica

Maria Leonor L.O. Xavier
Universidade de Lisboa

A questão do apriorismo do argumento anselmiano pode, hoje, parecer a muitos uma impertinência descabida. Então, não é evidente que o argumento anselmiano é *a priori*? É, pelo menos, um hábito intelectual que assim nos leva a entendê-lo. E donde provém esse hábito intelectual? Da influência de Kant na filosofia contemporânea e, extensivamente, nas revisitações do longo passado pré-kantiano da filosofia. Indissociáveis de Kant, são uma concepção própria de *a priori* no conhecimento e uma crítica a toda a prova *a priori* da existência de Deus¹. O *a priori* kantiano condiciona o conhecimento da experiência, não provém dela. Formas, conceitos e juízos *a priori* caracterizam-se pela independência face à experiência. Podemos formar conceitos *a priori* acerca de Deus, como *ens entium*, *realissimum* ou *originarium*², mas não podemos conhecer *a priori* nem *a posteriori* a existência de Deus em conformidade com tais conceitos: nem *a posteriori*, porque tais conceitos de Deus ultrapassam o mundo fenoménico da experiência; nem *a priori*, porque nenhuma existência é cognoscível *a priori*, nem mesmo a de entidades supra-sensíveis, por alguma espécie de intuição intelectual, pois o apriorismo kantiano exclui a intuição intelectual. Sob a influência da crítica kantiana, o argumento anselmiano é uma prova *a priori* da existência de Deus, e, como tal, ilegítima. Embora Kant não vise Anselmo na sua crítica, mas apenas Descartes³, considerar o argumento anselmiano à sombra da crítica kantiana tornou-se um hábito intelectual muito arreigado nos meios universitários dos nossos dias. As refutações do argumento anselmiano, que se multiplicaram durante o séc. XX, são quase todas sucedâneas da crítica kantiana.

Todavia, tal hábito intelectual perde sustentação mediante o regresso ao texto de Anselmo e à mediação da filosofia escolástica. E isso é o que pretendemos trazer aqui à evidência.

¹ Cf. Kant, KrV B 620-630.

² Conceitos da teologia transcendental, segundo Kant, KrV B 659.

³ Cf. Id., KrV B 630.

A filosofia escolástica medieval já debatera a questão do apriorismo do conhecimento da existência de Deus. Tratava-se da questão de saber se a existência de Deus era algo por si evidente (*per se notum*). A própria formulação da questão escudava-se recorrentemente na autoridade patrística de João Damasceno, que sugerira fortemente uma resposta afirmativa, ao admitir que o conhecimento da existência de Deus está naturalmente presente em todos os mortais⁴. Sem pôr em causa tal autoridade, os escolásticos temperaram com limitações e mediações essa admissão: a existência de Deus é por si evidente mas não para nós. Se é certo que Boaventura se manteve muito próximo do Damasceno na afirmação de um conhecimento natural de Deus em nós, outros grandes escolásticos, como Tomás de Aquino, João Duns Escoto e Guilherme de Ockham manifestaram grande cautela céptica relativamente ao apriorismo do conhecimento da existência de Deus. Essa atitude repercutiu-se na interpretação do argumento anselmiano, na deles e na nossa.

Vamos ver a seguir como a mediação escolástica foi capaz de rivalizar com a mediação kantiana, na nossa interpretação do argumento anselmiano, a ponto de convertê-lo num argumento *a posteriori*. Vamos testar se essa conversão é ou não compatível com o próprio testemunho escrito de Anselmo. Fá-lo-emos segundo o modelo formal da questão disputada (*quaestio disputata*), repercutindo também o estilo argumentativo da filosofia escolástica.

Questão

Se o argumento anselmiano é *a priori* ou *a posteriori*

Parece que o argumento anselmiano é *a priori*.

1. Antes de mais, porque Anselmo manifesta-se insatisfeito, no Proémio do *Proslogion*, com as quatro vias *a posteriori*, que já tinha elaborado no *Monologion*: a via da bondade, que parte da consideração de múltiplos bens, maiores ou menores entre si, para deduzir a necessidade de um bem supremo⁵; a via da grandeza, que

⁴ “Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo [Deo] naturaliter insitum est, ut Deum esse cognoscat”. João Damasceno, *De fide orthodoxa* I, c.1 (PG 94, 790).

⁵ Cf. Anselmo, *Monologion* (Mon.) 1, in F. S. Schmitt (Ed.), S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1968, I, pp.13-15. A premissa *a posteriori* é patente: “Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus: estne credendum esse unum

parte da consideração de múltiplas coisas grandes, também maiores ou menores entre si em dignidade, para deduzir a necessidade de algo sumamente grande⁶; a via da existência, que parte da consideração de múltiplos entes, cuja razão de ser ou causa de existência não pode residir, em última análise, senão num ente ou existente supremo⁷; e a via da perfeição, que parte da consideração de múltiplas naturezas com graus distintos de perfeição, que não podem senão culminar numa natureza suma e insuperavelmente perfeita, pois, caso contrário, incorrer-se-ia num processo até ao infinito de busca da natureza mais perfeita, o que é, tradicionalmente, uma inconveniência racional⁸. Todas estas vias partem, assim, de premissas *a posteriori*, uma vez que cada premissa considera, sob uma perspectiva distinta, a multiplicidade dos entes que encontramos no mundo circundante. Todavia, o facto de serem várias vias interdependentes causou suficiente incómodo intelectual a Anselmo para nele desencadear um esforço de unificação e de simplificação, que conduziu ao argumento único do *Proslogion*. Ora, neste argumento, parte-se, não já de premissas dependentes do conhecimento do mundo, mas sim de uma ideia de Deus, que não é objecto de experiência sensível. Por isso, a diferença entre as vias do *Monologion* e o argumento único do *Proslogion* é que aquelas são *a posteriori* enquanto este é *a priori*.

2. Além disso, a ideia anselmiana de Deus, dita pelo nome perifrástico “algo maior do que o qual nada possa ser pensado” (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*)⁹, isto é, a ideia de algo insuperavelmente pensável não é permutável com a ideia de Deus, como ente supremo. Esta ideia não tem a mesma força de argumento que aquela tem: a ideia de um ente supremo não é contraditória com a possibilidade de tal ente ser superado por um ente maior, ainda que não existente; já a ideia de

aliquid, per quod unum sint bona quaecumque bona sunt, an sunt bona alia per aliud?”, *Mon.* 1 (Schmitt: I, p.14, 5-9).

⁶ Cf. Id., *Mon.* 2 (Schmitt: I, p.15).

⁷ Cf. Id., *Mon.* 3 (Schmitt: I, pp.15-16).

⁸ Cf. Id., *Mon.* 4 (Schmitt: I, pp.16-18). A inconveniência racional do processo até ao infinito é expressamente assumida: «Cum igitur naturarum aliae aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem. Si enim huiusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus ibi sit gradus superior quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus”, Id., *Mon.* 4 (Schmitt: I, p.17, 3-8).

⁹ Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit”, Id., *Proslogion* (Pr.) 2 (Schmitt: I, p.101, 4-5).

algo insuperavelmente pensável é evidentemente contraditória com alguma possibilidade de superação por algo maior. Por isso, Anselmo concentra toda a força do seu argumento único na ideia de algo insuperavelmente pensável¹⁰. Entretanto, a ideia de um ente supremo é um conceito conotativo de Deus, uma vez que concebe Deus em conjunção com os outros entes, que lhe estão subordinados; já a ideia de algo insuperavelmente pensável é um conceito puramente negativo: um conceito negativo de supremo por omissão, uma vez que não diz a relação de supremacia que lhe está subjacente; e um conceito negativo de Deus, uma vez que não diz aquilo que Deus é, apenas diz aquilo que Deus não tem, a saber, a relação com algum pensável maior. Ora, se um conceito conotativo de Deus, como o de ente supremo, não pode ser desprendido do conhecimento daquilo que conota juntamente com Deus, de modo que não pode ser entendido senão como um conceito *a posteriori*, já o conceito duplamente negativo de algo insuperavelmente pensável não se concebe senão separadamente de qualquer outro pensável, seja menor por omissão seja maior por contradição, desligando-se de toda a referência possível da experiência e confinando-se a um conceito *a priori*. Por isso, o argumento único de Anselmo é *a priori*.

3. Além disso, na réplica à crítica de Gaunilo, Anselmo acaba por dispensar a premissa da experiência de alguém pensar algo insuperavelmente pensável, mesmo que seja o insipiente a pensar, para inferir da simples pensabilidade de algo insuperavelmente pensável, a sua existência necessária: se isso é pensável, então existe necessariamente¹¹. Ora, a substituição de uma experiência de pensar algo pela possibilidade de pensá-lo é uma apriorização da premissa e, portanto, do argumento.

¹⁰ “Quid enim si quis dicat esse aliquid maius omnibus quae sunt, et idipsum tamen posse cogitari non esse, et aliquid maius eo etiam si non sit, posse tamen cogitari? An hic sic aperte inferri potest: non est ergo maius omnibus quae sunt, sicut ibi apertissime diceretur: ergo non est quo maius cogitari nequit? Illud namque alio indiget argumento quam hoc quod dicitur ‘maius omnibus’; in isto vero non est opus alio quam hoc ipso quod sonat ‘quo maius cogitari non possit’”, Id., *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli (Resp.)* [5.] (Schmitt: I, p.135, 14-20).

¹¹ “Certe ego dico: si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse”, Id., *Resp.* [1.] (Schmitt: I, p.131, 1-2); “Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid quo maius cogitari non possit, negat vel dubitat quia si esset, nec actu nec intellectu posset non esse. Aliter namque non esset quo maius cogitari non posset. Sed quidquid cogitari potest et non est: si esset, posset vel actu vel intellectu non esse. Quare si vel cogitari potest, non potest non esse ‘quo maius cogitari nequit’. Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet. At quidquid cogitari potest et non est: si esset, non esset ‘quo maius cogitari non possit’. Si ergo esset ‘quo maius cogitari non possit’, non esset quo maius cogitari non

4. Além disso, o conceito de existência necessária, cuja negação é impensável, não é cognoscível *a posteriori*, porque a experiência só nos dá conhecimento de coisas que existem contingentemente, cuja inexistência é pensável. Dos dois conceitos modais de existência, só o conceito de existência necessária é consistente com o conceito de algo insuperavelmente pensável, à luz do princípio de superioridade da existência necessária à existência contingente¹². E só o conceito de algo insuperavelmente pensável, na condição de ser algo supra-espácio-temporal, é consistente com o conceito de existência necessária¹³. Tanto o conceito de algo insuperavelmente pensável quanto o conceito de existência necessária excedem completamente o enquadramento da experiência e da imaginação. Ora, o argumento anselmiano mais não faz do que trazer à evidência a consistência entre os dois conceitos; por isso, é um argumento *a priori*.

Mas contra isto:

Agostinho disse que um dos erros possíveis acerca de Deus é concebê-lo à semelhança daquilo que não se conhece¹⁴. E o que é que nós podemos conhecer sem experiência? Nem o mundo nem nós próprios. Deus deve, pois, ser concebido com base no conhecimento *a posteriori*, que podemos ter do mundo e de nós próprios.

possit; quod nimis est absurdum. Falsum est igitur non esse aliquid quo maius cogitari non possit, si vel cogitari potest”, Id., *Resp.* [1.] (Schmitt: I, p.131, 6-16).

¹² “Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest”, Id., *Pr.* 3 (Schmitt: I, p.102, 6-10).

¹³ “Procul dubio quidquid alicubi aut aliquando non est: etiam si est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari numquam et nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit et hodie est: sicut heri non fuisse intelligitur, ita numquam esse subintelligi potest. Et quod hic non est et alibi est: sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse. Similiter cuius partes singulae non sunt, ubi aut quando sunt aliae partes, eius omnes partes et ideo ipsum totum possunt cogitari numquam et nusquam esse. [...] Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est: etiam si est, potest cogitari non esse. At ‘quo maius nequit cogitari’: si est, non potest cogitari non esse. Alioquin si est, non est quo maius cogitari non possit; quod non convenit”, Id., *Resp.* [1.] (Schmitt: I, p.131, 18-25; 31-33; p.132, 1).

¹⁴ Cf. Agostinho, *De Trinitate* I, 1,1.

João Duns Escoto disse que entendemos o infinito através do finito¹⁵. Não conhecemos, pois, o infinito *a priori*. Ora, o conceito anselmiano de algo insuperavelmente pensável é um conceito de infinito¹⁶, pelo que não pode ser um conceito puramente *a priori*.

Guilherme de Ockham disse que tal como podemos conhecer as substâncias sensíveis em conceitos comuns, assim também podemos conhecer Deus em conceitos comuns¹⁷. Ora, conhecer Deus em conceitos comuns é concebê-lo conotativamente, isto é, juntamente com outras realidades. Se não podemos conceber Deus sem o conhecimento de outras realidades, não podemos formar acerca dele um conceito puramente *a priori*.

Respondo dizendo que a questão em análise não se colocou ao autor do argumento do *Proslogion*. Anselmo não dá testemunho de querer obter um argumento *a priori*; dá conta, sim, de pretender um argumento único, que superasse a pluralidade das vias interdependentes do *Monologion*. Há, sem dúvida, um esforço de unificação e de simplificação da argumentação a favor da existência de Deus, na passagem do *Monologion* para o *Proslogion*, mas isso não corresponde forçosamente a um processo de apriorização. Anselmo aparece-nos completamente indiferente à questão do apriorismo na busca do seu argumento único, quer se trate da questão escolástica de saber se a existência de Deus é por si evidente (*per se nota*) quer se trate da questão decorrente da distinção kantiana entre argumentos *a priori* e *a posteriori*. Alguns escolásticos, como Tomás de Aquino e Boaventura, reduzem o argumento anselmiano a uma formulação em defesa da existência de

¹⁵ “Infinitum intelligimus per finitum João Duns Escoto, *Ordinatio (Ord.)* I, d.2, p.1, q.1, n.132 (Ioannis Duns Scoti Opera Omnia II, Civitas Vaticana, 1950, p.207, 7); «infinitum intelligimus per finitum”, Id., *Tractatus de Primo Principio (TPP)*, c.4, n.78 (Ed. Kluxen, BAC 503, Madrid, 1989, p.150).

¹⁶ Com efeito, o argumento anselmiano é integrado por Escoto na sua via da eminência a favor da infinitude divina. Aquele é, pois, na interpretação escotista, um argumento a favor da existência de Deus como ente infinito: cf. Id., *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, nn.137-138 (Ed. Vat. II, pp. 208-210); Id., *TPP*, c.4, n.79 (BAC 503, p.152).

¹⁷ “Secundum patet, quia sicut creatura potest cognosci in conceptu aliquo communi simplici, ita potest Deus, quia aliter nullo modo esset a nobis cognoscibilis”, Guilherme de Ockham, *Ordinatio (Ord.)* I, d.3, q.2 (Ed. de Stephanus Brown e Gedeone Gál, in Guillelmi de Ockham Opera Theologica II, St. Bonaventure, N. Y., 1970, p.403, 17-19). A conjunção de múltiplos conceitos comuns é que pode produzir um conceito composto, que é o nosso conceito possível e próprio de Deus: cf. Id., *Ord.* I, d.3, q.2 (Brown e Gál: p.403, 19-24; p.404, 1-24).

Deus, como sendo por si evidente: Tomás de Aquino, para o rejeitar¹⁸; Boaventura, para o acolher¹⁹. Resistindo e sobrevivendo a este modo de redução, o argumento anselmiano é hoje amplamente reconhecido como um raciocínio mediado por passos e por razões justificativas. Será que o mesmo também resiste a uma outra redução, a que tem vindo a ser sujeito nos séculos mais recentes: a de exemplificar a acepção kantiana de prova *a priori*²⁰? A nosso ver, sim. Vejamos como.

Antes de mais, reconsidere-se a ideia anselmiana de Deus, como algo insuperavelmente pensável: tratar-se-á mesmo de um conceito *a priori*? Não, atendendo ao processo da sua formação. Desde logo, nas vias do *Monologion*, o conceito de insuperável está tão estreitamente associado ao conceito de supremo que aparece como uma consequência imediata da relação de supremacia: o bem ou a natureza suprema é de tal modo suprema que é insuperável²¹. Ora, supremo é um conceito conotativo de Deus com os demais entes, que não pode, por isso, ignorar o conhecimento destes. Esta condição conotativa não pode deixar de afectar também o conceito consequente de insuperável. Portanto, nem supremo nem insuperável podem ser conceitos puramente *a priori* de Deus. Em *Monologion* 15, porém, Anselmo reconhece a relatividade de supremo e demite-o do domínio selecto dos atributos divinos. Em consequência disso, os conceitos de supremo e de insuperável não só se tornam separáveis entre si como se inverte a ordem de prioridades entre eles, de modo que supremo cede a sua primitiva prioridade a insuperável: a essência divina é insuperável, porquanto é tudo aquilo que é absolutamente melhor ser do que não ser, e só relativamente se pode dizer que é suprema²². No entanto, Anselmo não consegue ainda substituir supremo por insuperável na composição dos nomes divinos do *Monologion*. Tal só acontece verdadeiramente no argumento único do *Proslogion*. Essa substituição era necessária ao processo de apuramento do conceito

¹⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, 10-11; *Summa Theologiae* I, q.2, a.1.

¹⁹ Cf. Boaventura, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, d.8, p.1, a.1, q.2; *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q.1, a.1; *Itinerarium mentis in Deum* 5; *Collationes in Hexaemeron*, coll.10.

²⁰ Cf. Kant, *KrVB* 618-619.

²¹ “Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat nec praestantius”, Anselmo, *Mon.* 1 (Schmitt: I, p.15, 9-10); “Est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit cui ordinetur inferior”, Id., *Mon.* 4 (Schmitt: I, p.17, 8-10); “Restat igitur unam et solam aliquam naturam esse, quae sic est aliis superior, ut nullo sit inferior”, Id., *Mon.* 4 (Schmitt: I, p.17, 24-25).

²² “Illa enim sola est qua penitus nihil est melius, et quae melior est omnibus quae non sunt quod ipsa est”, Id., *Mon.* 15 (Schmitt: I, p.29, 20-21).

anselmiano de Deus, tornando-o menos relativo e mais confinado à essência divina. De facto, o conceito de essência suprema, dominante no *Monologion*, dá lugar ao conceito de algo insuperavelmente pensável, estruturante no raciocínio de *Proslogion* 2-3. Este é, como vimos, um conceito duplamente negativo, uma vez que nega por omissão a relação de supremacia com os demais pensáveis e nega expressamente a relação de subordinação a algum pensável maior. Mas a negação de tais relações não é uma apriorização. Qualquer conceito negativo é derivado de algum conceito afirmativo, pelo que nunca se esvazia totalmente do conhecimento suposto pelo conceito afirmativo donde procede. Também o conceito duplamente negativo de algo insuperavelmente pensável não se esvazia totalmente do conhecimento suposto no género de relações que nega, para poder ser compreendido, pelo que não pode ser concebido puramente *a priori*.

Mais: Anselmo, na sua réplica à crítica de Gaunilo, também esclarece como é pensável algo insuperavelmente pensável e, de acordo com a sua descrição, não é *a priori*. Gaunilo é um crente, que é céptico em teologia racional, negando que Deus, mesmo na acepção anselmiana de algo insuperavelmente pensável, seja racionalmente acessível ou sequer conjecturável a partir de algum género ou espécie conhecida, porque nada de semelhante a Ele é por nós conhecido²³. Anselmo contrapõe que há fundamento no nosso domínio de conhecimento para conjecturar acerca daquilo que é insuperavelmente pensável. Como? Repescando o domínio amplo das coisas que reputamos como boas, e que já tinha servido de ponto de partida para a primeira via do *Monologion*. Entre os bens que conhecemos, os bens menores são semelhantes aos maiores, enquanto são bens, de modo que é possível progredir a partir dos bens superáveis até ao bem insuperável: tal como um bem com início e fim é racionalmente superável por outro com início, mas sem fim, assim também este é igualmente superável por algum bem perpétuo, sem início nem fim no tempo; e também este é ainda racionalmente superável algum bem que seja completamente imutável e eterno: se este não for superável por outro, nele encontramos o conceito de bem supremo e insuperável, que mais se aproxima do

²³ “Huc accedit illud quod praetaxatum est superius, quia scilicet illud omnibus quae cogitari possunt maius, quod nihil aliud posse esse dicitur quam ipse Deus, tam ego secundum rem vel ex specie mihi vel ex genere notam, cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum, quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitare possum”, Gaunilo, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente (Pro ins.)* [4.] (Schmitt: I, p.126, 29-31; p.127, 1-2).

conceito de algo insuperavelmente pensável²⁴. Assim somos convidados a retomar o conceito anselmiano de bem supremo e insuperável, da primeira via do *Monologion*, a fim de encontrarmos um caminho racional para pensar algo insuperavelmente pensável. Deste modo, Anselmo confirma que o conceito de algo insuperavelmente pensável não pode ignorar o conceito de bem supremo e insuperável, do qual procede, e que não é um conceito puramente *a priori*.

Também as razões justificativas, que medeiam o raciocínio de *Proslogion* 2-3, e que são princípios da ordem da existência, muito dificilmente podem ser consideradas *a priori*. Desde logo, porque se trata de juízos de valor sobre a existência, e a existência não é um dado de conhecimento *a priori*²⁵. Em especial, o princípio que opera em *Proslogion* 2, e que postula que qualquer pensada e real é maior do que a mesma apenas pensada, só pode ter sido um juízo induzido a partir da experiência, pois não é senão no mundo da experiência que as coisas reais valem mais do que só os respectivos conceitos, ou porque as coisas nos são mais úteis do que os conceitos apenas, ou porque elas nos opõem a resistência de uma irredutível independência. Assim, é inteiramente conforme com o senso comum, ou com o bom senso informado pela experiência, o princípio anselmiano da ordem da existência, que justifica a consistência da existência real com o conceito de algo insuperavelmente pensável.

Já o princípio anselmiano da ordem da existência, expresso em *Proslogion* 3, que justifica a consistência da existência necessária com o conceito de algo insuperavelmente pensável, postulando que a existência necessária é maior do que a contingente, elege uma modalidade da existência, que não é um dado de

²⁴ “Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile maiori bono inquantum est bonum, patet cuilibet rationali menti, quia de bonis minoribus ad maiora conscendendo ex iis quibus aliquid maius cogitari potest, multum possumus conicere illud quo nihil potest maius cogitari. Quis enim verbi gratia vel hoc cogitare non potest, etiam si non credat in re esse quod cogitat, scilicet si bonum est aliquid quod initium et finem habet, multo melius esse bonum, quod licet incipiat non tamen desinit; et sicut istud illo melius est, ita isto esse melius illud quod nec finem habet nec initium, etiam si semper de praeterito per praesens transeat ad futurum; et sive sit in re aliquid huiusmodi sive non sit, valde tamen eo melius esse id quod nullo modo indiget vel cogitur mutari vel moveri? An hoc cogitari non potest, aut aliquid hoc maius cogitari potest? Aut non est hoc ex iis quibus maius cogitari valet, conicere id quo maius cogitari nequit? Est igitur unde possit conici ‘quo maius cogitari nequeat’ », Anselmo, *Resp.* [8.] (Schmitt: I, 137, 14-28).

²⁵ Cf. Kant, *KrV* B 629.

conhecimento *a posteriori*. Todavia, não é senão através da existência contingente que Anselmo nos convida a conceber a existência necessária, tal como não é senão através do conhecimento das coisas no mundo que se esclarece o próprio conceito anselmiano de existência contingente. Esta é a modalidade da existência, que se caracteriza pela possibilidade de ser negada. Ora, esta possibilidade é concordante com os limites das coisas espaço-temporalmente circunscritas e compostas, que conhecemos na experiência: algo circunscrito no espaço, tal como não existe noutros lugares, é pensável nenhures existir; algo circunscrito no tempo, como o eu por exemplo²⁶, tal como não existe noutros tempos, é pensável nunca existir; um composto, tal umas partes não existem onde e quando existem as outras, é pensável nenhures e nunca existir, quer na soma das as suas partes quer na unidade do seu todo. O próprio mundo é um composto, e tal como umas partes não existem onde existem as outras, todas são pensáveis nenhures existirem, e o próprio mundo, na unidade do seu todo, é pensável não existir²⁷. O próprio tempo é um composto, e tal como umas partes não existem quando existem as outras, todas são pensáveis nunca existirem, e o próprio tempo, como um todo, é pensável não existir²⁸. O mundo e o tempo não existem, pois, senão com uma existência contingente, cuja negação é pensável. É preciso, pois, superar a defectibilidade da existência do mundo e do tempo para conceber a indefectibilidade da existência necessária. Com efeito, esta é a modalidade da existência, que se caracteriza pela impossibilidade de ser negada, ao contrário da existência contingente. O conceito de existência necessária define-se, assim, por contrariedade face ao conceito de existência contingente, de modo que não é totalmente separável deste, nem pode ser completamente esvaziado do conhecimento da realidade espaço-temporal, que informa o conceito de existência contingente. Por isso, o conceito anselmiano de existência necessária não é um conceito puramente *a priori*.

²⁶ “Scito igitur quia potes cogitare te non esse, quamdiu esse certissime scis; quod te miror dixisse nescire. Multa namque cogitamus non esse quae scimus esse, et multa esse quae non esse scimus; non existimando, sed fingendo ita esse ut cogitamus”, Anselmo, *Resp.* [4.] (Schmitt: I, p.134, 7-10).

²⁷ “Et singulae mundi partes, sicut non sunt, ubi aliae sunt, ita subintelligi possunt nusquam esse. Sed et quod partibus coniunctum est, cogitatione dissolvi et non esse potest. Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est: etiam si est, potest cogitari non esse”, Id., *Resp.* [4.] (Schmitt: I, p.131, 28-32).

²⁸ “Et sicut singulae partes temporis non sunt quando aliae sunt, ita possunt numquam esse cogitari. [...] Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est: etiam si est, potest cogitari non esse”, Id., *Resp.* [4.] (Schmitt: I, p.131, 27-28; 31-32).

Em suma, o argumento anselmiano não é um argumento *a priori*, porque nem o conceito anselmiano de Deus, como algo insuperavelmente pensável, é um conceito puramente *a priori*, nem os princípios da ordem da existência, que medeiam, como razões justificativas, o raciocínio de *Proslogion* 2-3, podem ser reduzidos a juízos puramente *a priori*.

Quanto ao primeiro ponto, deve dizer-se que o processo de unificação e de simplificação das vias do *Monologion*, que deu origem ao argumento único do *Proslogion*, não corresponde de facto a uma substituição de várias vias *a posteriori* por uma só via *a priori*. Por um lado, a unificação foi possível graças ao conceito amplíssimo de pensável (*quod cogitari potest*), que inclui na sua compreensão os conceitos de bom, de grande, de ente e de natureza, que diversificavam as vias do *Monologion*. É certo que o argumento do *Proslogion* já não parte de uma consideração da pluralidade dos pensáveis, mas parte de um conceito de Deus, como insuperavelmente pensável, que não se concebe nem se distingue senão no domínio e na ordem do pensável. Por outro lado, a simplificação deu-se através da redução do número de premissas e de razões justificativas das inferências que compõem as vias. As quatro vias do *Monologion*, para além da variedade das premissas respectivas, dependem, pelo menos, de cinco princípios metafísicos, que operam como razões justificativas de passos constituintes dos raciocínios: – a) o princípio da co-integração do uno e múltiplo através da relação por algo (*per aliquid*), segundo o qual múltiplas coisas boas não podem ser mais ou menos boas entre si senão por algo uno e bom, pelo qual são todas boas (1ª via)²⁹, ou múltiplas coisas grandes não podem ser maiores ou menores entre si senão por algo uno e grande, pelo qual são todas grandes (2ª via); – b) o princípio de ordem dos termos da relação por algo, estabelecendo que aquilo que é por algo é menor do que aquilo pelo qual é, à luz do qual se depreende a supremacia de Deus, como bem pelo qual são todos os bens (1ª via), como grandeza pela qual são todas as coisas grandes (2ª via), ou como ente pelo qual existem todos os entes (3ª via)³⁰; – c) o princípio da disposição relacional do ser segundo a relação por algo, que estabelece que tudo aquilo que é, é por algo,

²⁹ “Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum quia, quaecumque dicuntur aliquid ita, ut ad invicem magis vel minus vel aequaliter dicantur: per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur”, Id., *Mon.* 1 (Schmitt: I, p. 14, 9-13).

³⁰ “At nullum bonum, quod per aliud est, aequale aut maius est eo bono, quod per se est bono”, Id., *Mon.* 1 (Schmitt: I, p. 15, 7-8); “At quidquid est per aliud, minus est quam illud per quod cuncta sunt alia, et quod solum est per se”, Id., *Mon.* 3 (Schmitt: I, p.16, 20-21).

ou seja, tem razão de ser ou causa de existência, e que basta para eliminar desde logo a hipótese de algo ser por nada (3ª via)³¹; – d) o princípio de assimetria da relação por algo, que inviabiliza a hipótese de uma pluralidade primordial de entes que existam simetricamente uns pelos outros (3ª via)³²; – e) e ainda o princípio de finitude da ordem de perfeição das naturezas, que obriga a parar a busca da perfeição em alguma natureza que seja suma e insuperavelmente perfeita (4ª via)³³. O concurso de todos estes princípios nas vias do *Monologion* é revelador da complexidade que Anselmo pretendia ultrapassar no *Proslogion*. De facto, a compreensão da via única do *Proslogion* já só requer três elementos: o conceito de algo insuperavelmente pensável e os dois princípios da ordem da existência, oportunamente discriminados e comentados acima, mas nenhum destes elementos é um pensável puramente *a priori*.

Quanto ao segundo, deve dizer-se que, sendo certo que o conceito de algo insuperavelmente pensável não deve ser confundido com o conceito conotativo de ente supremo, a verdade é que conceitos conotativos, como o de ente supremo ou o de bem supremo, são conceitos muito próximos daquele, e é com base neles que o próprio Anselmo nos conduz a pensar aquele, como vimos. Por conseguinte, o conceito de algo insuperavelmente pensável não pode ser completamente esvaziado da informação contida nos conceitos conotativos que o precedem na sua concepção. Para mais, sendo certo que tal conceito é puramente negativo, a fim de superar a relatividade dos conceitos conotativos, a verdade é que nenhum conceito negativo se compreende sem a consideração daquilo que nega, de modo que também não o conceito anselmiano de algo insuperavelmente pensável.

Quanto ao terceiro, deve dizer-se que é verdade que Anselmo, na réplica a Gaunilo, infere da simples pensabilidade de algo insuperavelmente pensável, a sua existência necessária. Anselmo substituiu, de facto, a circunstância de alguém, como o insipiente, pensar o conceito, pela simples possibilidade racional do conceito, e, deste modo, firmou a premissa, incondicionando-a pela circunstância de alguém pensar actualmente o conceito. Mas a simples possibilidade racional do conceito não

³¹ “Omne namque quod est, aut est per aliquid aut per nihil. Sed nihil per nihil est. Non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid. Quidquid est igitur, non nisi per aliquid est”, Id., *Mon.* 3 (Schmitt: I, p.15, 29-30; p.16, 1).

³² “Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationabilis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse”, Id., *Mon.* 3 (Schmitt: I, p.16, 10-12).

³³ Vd. nota 8.

determina que o conceito seja *a priori*, apenas implica que o mesmo não é em si contraditório.

Quanto ao quarto, é verdade que o conceito de algo insuperavelmente pensável tem de ser referido a algo supra-espácio-temporal, para ser consistente com o conceito de existência necessária, mas daí não se segue que tanto aquele conceito como o próprio conceito de existência necessária sejam conceitos puramente *a priori*, como vimos ao longo da resposta.

Los octágonos medievales de oposición y equivalencia

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

1. Los cuadrados de oposición

La edad media produjo lógicos de gran talla y en los siglos xiii-xv encontramos textos de lógica en autores como Pedro Hispano, William de Sherwood, Tomás de Aquino, Lamberto de Auxerre y otros. El cuadrado de oposición está presente en sus obras.

El cuadrado de oposición ya tenía una respetable historia desde su formulación teórica en Aristóteles (“teórica”, pues el estagirita no ofrece un cuadrado pero sí la doctrina que ahora está íntimamente asociada al cuadrado de oposición) y la expresión en cuadrados a partir de Apuleyo y Boecio¹. Es un cuadrado para oraciones como “Todo A es B”, es decir, cuantificadas. Las nociones de necesidad y posibilidad, que también fueron tratadas por Aristóteles (*De Interpretatione* 12 y 13), pueden a su vez expresarse en un cuadrado de oposición y equivalencias; de hecho aparece en los autores medievales más conocidos, como los mencionados arriba, todos ellos del siglo xiii. La representación de las nociones modales aparece en los libros de nuestros autores, e incluso puede encontrarse todavía cuadros de oposición ordinarios y modales en algún grafiti en iglesias de la época².

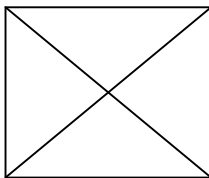
El cuadrado de oposición tradicional, el que se refiere a la cantidad de las oraciones categóricas puede expresarse así:

¹ Al parecer el primero en proponer el cuadrado fue Apuleyo, según I.M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, trad. de Ivo Thomas, New York, Chelsea Publishing Company, 1970, p.140.

² Cfr. Uaininn O'Meadhra, “Medieval Logic Diagrams in Bro Church, Gotland, Sweeden”, en *Acta Archaeologica*, Vol. 83, Denmark, 2012, 287-316. Las inscripciones incluyen cuadrados de oraciones categóricas y modales, e incluso tratan de la “materia” de las proposiciones y el dibujo de una cabeza de caballo que por la presencia en los ejemplos medievales debería ser de un asno. Su datación oscila entre finales del siglo xi y mediados del xiv.

A: Todo hombre es justo

E: Ningún hombre es justo



I: Algún hombre es justo

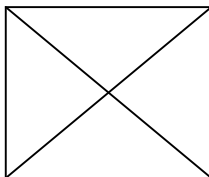
O: Algún hombre no es justo

Figura 1

El cuadrado modal, que aparece en varios autores del siglo xiii tiene esta forma (Figura 2), aunque debemos notar que cada extremo aparece con cuatro formulaciones de la misma noción, es decir, ofrece cuatro expresiones equivalentes. Presentamos el cuadrado con una sola oración, la principal, o más sencilla, que expresa directamente el operador modal correspondiente a cada extremo

A: *Necesse est esse*

E: *Necesse est non esse*



I: *Possibile est esse*

O: *Possibile est non esse*

Figura 2

Los lógicos medievales aprovecharon la doctrina lógica del cuadrado de oposición e incluso la desarrollaron llegando a resultados notables, como los octágonos de oposición y equivalencia del siglo xiv. Los cuadrados no solo aplicaron a las oraciones categóricas cuantificadas, también se aprovecharon para establecer las relaciones lógicas de las modalidades e incluso para expresar los resultados al combinar cuantificación con modalidad, como en el caso del octágono modal, como veremos.

Comenzamos mostrando las equivalencias entre los cuantificadores en el contexto del cuadrado de oposición, según las expone William de Sherwood, más una incursión en las oraciones con predicado cuantificado; luego mostramos la primera expansión del cuadrado en un hexágono de oposición para oraciones cuantificadas y un par de oraciones singulares. Esto nos ayuda a entender los octágonos de oposición del siglo xiv.

2. William de Sherwood

2.1. Las equivalencias entre cuantificadores y el cuadrado de oposición

Las equivalencias entre los cuantificadores universal y particular están presentes de forma nítida en William de Sherwood, quien las presenta de tal forma que pueden ser rápidamente aprendidas por el estudiante. Parece proceder así: aísla primero el contenido lógico de una proposición categórica respecto al cuantificador, sin tomar en cuenta el sujeto o el predicado. Lo expreso así: de las oraciones categóricas, A, E, I y O obtenemos estos esquemas de oración donde resaltan los cuantificadores y las negaciones internas (*postposita*):

A: “Todo.....”	E: “Todo.....no”
E: “Alguno.....”	O: “Alguno.....no”

Sherwood se pregunta qué pasaría si añadimos negaciones externas (*praeposita*)³, pues ciertamente producirá algunos cambios en las relaciones entre estas oraciones. La respuesta es: obtenemos las equivalencias entre cuantificadores, que Sherwood explica en detalle⁴ y que condensa en reglas mnemotécnicas (p.28):

*Aequivalent ‘omnis’, ‘nullus non’, ‘non aliquis non’
 ‘nullus’, ‘non aliquis’, ‘omnis non’ aequiparantur.
 ‘Quidam’, ‘non nullus’, ‘non omnis non’ sociantur.
 ‘Quidam non’, ‘non nullus non’, ‘non omnis’ adhaerent.*

³ “...restat videre, quae appositio negationes quam facit virtutem in signo”. Cfr. William of Sherwood, *Introductiones in logicam*, ed. de Hartmut Brands y Christoph Kann, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995, p. 24. Todas nuestras citas de Sherwood provienen de aquí.

⁴ Por ejemplo la equivalencia entre no-I y E: “Manifestum est, quod signum particulare cum negatione praeposita aequipollet signo universale negativo, ut patet per itam praedicta”. p.26.

Equivalen: “todo”, “ninguno...no”, “no alguno...no”
 son iguales: “ninguno”, “no alguno”, “todo no”
 se asocian: “alguno”, “no ninguno”, “no todo no”
 van juntos: “alguno no”, “no ninguno no”, “no todo”

Notemos que Sherwood está ofreciendo equivalencias de los extremos del cuadrado de oposición A, E, I y O, pues cada verso corresponde a uno de ellos, y pueden ordenarse así:

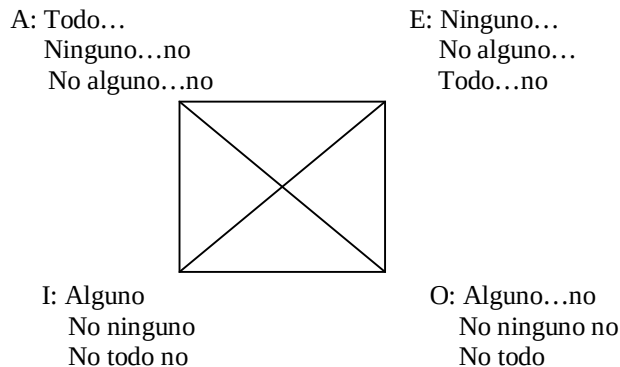


Figura 3

Podemos entender entonces que si colocamos negación externa a cualquier extremo del cuadrado, esto será equivalente a su contradictorio. Los universales serán equivalentes a sus particulares si colocamos negaciones, interna y externa; los universales serán equivalentes a su contrario si les colocamos una negación interna. Por ejemplo, si a “Todo” le colocamos la negación interna nos resulta su contrario: “Todo...no”.

Sherwood condensa esto en los siguientes versos (p. 28):

Prae contradic, post contrar,
prae postque subalter.

Estos versos valen para cualquier “signo”, es decir, cuantificador: la negación externa de cualquier extremo del cuadrado equivale a su contradictorio. La negación interna de cualquier extremo del cuadrado nos remite a su contrario o a su subcontrario, según neguemos. Si colocamos negación externa e interna a los extremos superiores, los universales, tendremos los extremos inferiores, los subalternos.

Pero Sherwood nos ofrece todavía más, un hexágono de oposición.

2.2. El hexágono de William de Sherwood

William de Sherwood da sugerencias para expandir el cuadrado en un hexágono introduciendo un par de oraciones singulares intermedias entre las particulares y las universales: “Sócrates corre” y “Sócrates no corre”, oraciones que Aristóteles (*D. I. 7*) ya había señalado como contradictorias pero sin integrarlas a la doctrina de las oposiciones.

Resulta interesante preguntarse por esta introducción de un nuevo elemento en el cuadrado tradicional. Una oración singular podría considerarse como “indefinida”, esto es, una oración que no presenta cuantificador alguno. En este sentido es indefinida la oración *homo currit*⁵. Ahora bien, una oración indefinida implica (e incluso para algunos medievales es equivalente a) una oración particular, y la oración particular ya está integrada en el cuadrado. Por esta razón no hace falta integrar las indefinidas, y una oración singular como “Sócrates corre” tampoco haría falta ser integrada en el cuadrado, pues la singular implica la particular. Esto sería el caso si las oraciones singulares y las indefinidas fueran equivalentes, pero Sherwood encuentra una diferencia importante entre ellas. Si tenemos dos oraciones indefinidas, ambas con el mismo sujeto y el mismo predicado pero diferentes en cualidad, esto es, una afirmativa y otra negativa, digamos las oraciones *homo currit* y *homo non currit*, podemos ubicarlas naturalmente la posición de las subcontrarias. Pero las oraciones singulares con mismo sujeto y mismo predicado pero diferentes

⁵ Aunque también lo es *homo est animal*, como señala Norman Kretzmann en su introducción y traducción en *William of Sherwood's Introduction to Logic*, Minneapolis, Univ. Of Minnesota Press, pp. 30-31, notas 35 y 38. Esta diferencia puede tratarse desde la doctrina de la *suppositio*, cosa que no hacemos aquí.

en cualidad no son subcontrarias sino contradictorias⁶. Integradas en el cuadrado, las singulares admiten las demás relaciones.

En efecto, una vez ubicadas las singulares en el cuadrado de oposición, podemos aplicarles las reglas de las oposiciones y ver qué pasa. Sherwood resalta primero que resultan contrarias respecto a las oraciones universales, *ad minus quantum ad legem*, pues no pueden ser ambas verdaderas pero sí ambas falsas. Si llamamos “*a*” a la singular afirmativa y “*e*” a la singular negativa tenemos las relaciones siguientes.

2.3. Las relaciones de oposición con las oraciones singulares

Son cuatro las relaciones: contrarias, contradictorias, subcontrarias y subalternas. Vayamos a ellas.

Las contrarias: los pares (A-E), (A-e), (E-a)

En efecto, estos pares son *incongruae*, es decir, inconsistentes.

(A-E): si son ambas verdaderas tendríamos una contradicción a nivel de las singulares (*a* y *e*). En efecto, si todo hombre corre, Sócrates corre y si ningún hombre corre, Sócrates no corre; tenemos pues oraciones contradictorias, por eso no pueden ser ambas verdaderas, pero sí pueden ser ambas falsas.

(A-e) son ambas falsas cuando Sócrates corre, y nadie más. Tenemos esta situación:

Sócrates corre (y nadie más)

A: Todo hombre corre, falsa

e: Sócrates no corre, falsa

(E-a) son ambas falsas cuando todos corren menos Sócrates. Tenemos esta situación⁷:

⁶ Similiter, hoc membrum ‘singulare’ non oportet apponere eadem ratione, nisi quod in tantum different, quod si utraque sit singularis et diversae qualitatibus, non erunt subcontrariae, sed ratione contradictoriae, ut sunt hae: ‘Socrates currit’, ‘Socrates non currit’. p.16.

⁷ Posito, quod Socrates currat et nullus alius, hae tunc sunt falsae: ‘Omnis homo currit’, ‘Socrates non currit’. Item. Posito, quod Socrates non currit, sed omnes alii ab ipso, tunc istae sunt falsae: ‘nullus homo currit’, ‘Socrates currit’. p.18.

Sócrates no corre (pero todos los demás sí)

E: Ningún hombre corre, falsa

a: Sócrates corre, falsa

Norman Kretzmann⁸ observa que Sherwood estipula más de lo que necesita para mostrar la contrariedad de (A-e) y (E-a): basta con enunciados particulares en lugar de las expresiones exceptivas (Nadie, excepto Sócrates corre, y Todos, excepto Sócrates, corren). En efecto: Si Sócrates corre y alguien no corre, A es falsa y también lo es e. Si Sócrates no corre y alguien corre, E es falsa y también lo es a.

Las contradictorias: (A-O), (E-I), (a-e)

Tenemos un nuevo par de contradictorias, pues evidentemente a y e no pueden ser ambas verdaderas ni ambas falsas, lo cual es la condición de las contradictorias.

Las subcontrarias: (I-O), (O-a), (I-e)

Las subcontrarias ordinarias son (I-O), las dos restantes son nuevas. (O-a) son ambas verdaderas: Algún hombre no corre y Sócrates corre. No pueden ser ambas falsas, pues si O y a fueran falsa obtendríamos A, todo hombre corre, y e, Sócrates no corre, lo cual es contradictorio, pues de todo hombre corre se sigue que Sócrates también corre.

(I-e) son ambas verdaderas: Algún hombre corre y Sócrates no corre. No pueden ser ambas falsas pues obtendríamos E, ningún hombre corre y a Sócrates corre, que es contradictorio pues de ningún hombre corre se sigue que tampoco Sócrates.

Las subalternas: (A-I), (E-O), (A-a), (E-e), (a-I), (e-O)

Las dos primeras son las subalternas ordinarias; las cuatro restantes resultan de añadir las oraciones singulares, y tenemos seis subalternas. La oración A implica a la oración a, pues si todo hombre corre, también Sócrates; E implica e, pues si ningún hombre corre, tampoco Sócrates. I es subalterna de a, pues si Sócrates corre, algún hombre corre y e implica O pues si Sócrates no corre, algún hombre no corre.

Con esto podemos presentar ya el hexágono, en la siguiente figura:

⁸ Ob. cit. n.38.

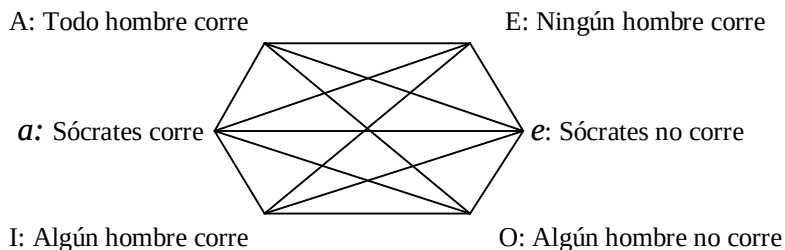


Figura 4

Donde caben estas relaciones entre sus seis extremos

Contrarias: (A-E), (A-e), (E-a). Contradictorias: (A-O), (E-I), (a-e)
 Subcontrarias: (I-O), (O-a), (I-e). Subalternas: (A-I), (E-O), (A-a), (E-e), (a-I), (e-O)

Recordemos que Sherwood no ofrece el hexágono en la única copia conservada del manuscrito original. Yurii Komskaa conjetura que podría haber algún diagrama del hexágono en algún manuscrito perdido de Sherwood, y concluye:

“Por otra parte, sabemos efectivamente que el tratamiento de Sherwood contiene *la esencia lógica* del Hexágono, incluso aunque no contenga el diagrama, en la descripción de las relaciones de oposición entre proposiciones universales, particulares y singulares”⁹.

2.4. Oraciones categóricas con predicado cuantificado

Aunque no son frecuentes en la vida cotidiana, hay expresiones que contienen más de un cuantificador. Sherwood nota que hay oraciones donde aparecen dos

⁹ Yurii Komskaa, “William of Sherwood, Singular Propositions and the Hexagon of Opposition”, en Jean-Yves Béziau y Gillman Payette (eds.) *The Square of Opposition: A general framework for cognition*, Berna, Peter Lang International Academic Publisher, 2012, 43-59, especialmente la p. 54.

cuantificadores, el primero de ellos universal (ya sea afirmativo o negativo), y establece de inmediato una regla de equivalencia¹⁰. La explico así:

Dada una oración con dos cuantificadores, el primero de los cuales es universal, obtenemos su equivalente cambiando el cuantificador universal por su contrario y el segundo cuantificador por su contradictorio.

Sus ejemplos:

“Todo hombre ningún asno es”	equivale a	“Ningún hombre algún asno es”
“Todo hombre algún animal es”	equivale a	“Ningún hombre ningún animal es”
“Todo hombre algún animal no es”	equivale a	“ningún hombre todo animal es”
“Ningún hombre algo risible no es”	equivale a	“Todo hombre todo risible es”

Las construcciones suenan raras en español, por la ubicación de la cópula verbal al final de la oración¹¹. Se trata de un problema complejo que no puede tratarse aquí, pero relacionado con el octágono de Buridan, como veremos. En todo caso, es posible alterar un poco la traducción para quedarnos con algo más cercano al español, para explicar un par de ejemplos.

Tomemos la oración:

Todo hombre es algún animal

El primer cuantificador, “todo”, se intercambia por su contrario, “ningún”; el segundo cuantificador, “algún”, se cambia por su contradictorio, “ningún”. El resultado suena falso en español:

¹⁰ “Sciendum est, quod si duo signa sunt in una locutione, quorum primum sit universale, tunc primum aequipollet contrario et secundo suo contradictorio”. p.28. Nótese que omite aquí aquellas oraciones que comienzan con cuantificador particular; de haberlas tomado en cuenta tendríamos ya el octágono que fue desarrollado en el siglo xiv.

¹¹ Estos son los ejemplos, los agrupo en pares de equivalentes: (1) “Omnis homo nullus asinus est/Nullus homo aliquis asinus est”; (2) “Omnis homo aliquod animal est/Nullus homo nullum animal est”, (3) “Omnis homo aliquod animal non est/Nullus homo omne animal est”; (4) “Nullus homo aliquis asinus est/Omnis homo nullus asinus est”; (5) “Nullus homo omne animal est/Omnis homo aliquod animal non est”; (6) “nullus homo aliquid risibile non est/Omnis homo omne risibile est”. p.30. Se repite la primera en la cuarta y la tercera en la quinta, cambiando el orden, seguramente error del copista.

“Ningún hombre es ningún animal”.

Vayamos por partes, pues algo estamos perdiendo de vista.

Cuando cambiamos el primer cuantificador tenemos esta oración (de “todo hombre es algún animal”):

Ningún hombre.....es algún animal

Que equivale a:

Todo hombre no...es algún animal

Cuando cambiamos el segundo cuantificador obtenemos la oración

Todo hombre no...es ningún animal

Pero “ningún” equivale a “todo no”, lo cual nos lleva a

Todo hombre no es todo no animal

Donde tenemos una forma poco extraña en español, pero que nos recuerda la equivalencia entre “alguno” y “no todo no”, lo cual nos lleva a la oración inicial:

Todo hombre es algún animal

Otro ejemplo, esta vez mostrado brevemente:

“Todo hombre es ningún asno” equivale a “ningún hombre es algún asno”

Pues cambiamos primero “Todo” por “ninguno”, lo cual nos conduce a “Ningún hombre es ningún asno”, cambiamos el segundo cuantificador “ningún” por su contradictorio y obtenemos “Ningún hombre es algún asno”.

Hay una manera más fácil de mostrar las equivalencias de Sherwood. En cada oración hay dos cuantificadores, así que podemos establecer las equivalencias aislándolos, así:

“Todo...Todo”	equivale a	“Ninguno...Alguno no”
“Todo...Alguno”	equivale a	“Ninguno...Ninguno”
“Todo...Alguno no”	equivale a	“Ninguno...Todo”
“Todo...Ninguno”	equivale a	“Ninguno...Alguno”

En cada uno de estas equivalencias: cambiemos el primer cuantificador (son todos universales) de las oraciones izquierdas por sus contrarios y el segundo por sus contradictorios y obtenemos las oraciones de la derecha, sus equivalentes.

Estas equivalencias son importantes, pues nos permiten eliminar algunas formas que no son muy atractivas, y que pueden expresarse afirmativamente desde el inicio de la oración. Me refiero a las que comienzan con un cuantificador universal negativo, que serán las formas oracionales que, aunque aparecerán en el octágono de predicados cuantificados como formas alternativas de expresión; las expresiones “positivas” serán las que aparezcan en la parte superior de octágono, al que ya podemos abordar.

3. Los octágonos de Jean Buridan

No sabemos lo que pasó entre finales del siglo xiii y principios del siglo xiv, pero encontramos un desarrollo notable de la lógica: obras más extensas, desarrollos de las *consequentiae*, de la lógica de las conectivas y cuantificadores, de los elementos modales de las proposiciones, de aspectos temporales, epistémicos, deónticos, etcétera. Son varios los autores: William de Ockham, Jean Buridan, Alberto de Sajonia, Walter Burleigh, Thomas Bradwardine, William de Heystesbury, Richard Swineshead, John Dumbleton, Thomas de Erfurt, entre otros. Ciertamente encontramos un desarrollo de los temas tratados por los autores del siglo xiii, del cual Sherwood no es el menor, aunque no sea tan conocido ni comentado como su joven contemporáneo Pedro Hispano. Buridan escribió su *Summulae de dialéctica*¹² dividiéndola en ocho tratados, de los cuales nos interesa el primero, capítulo 5, donde habla de las equivalencias entre las proposiciones.

¹² La versión latina está disponible en la dirección electrónica, aunque en esta versión no se encuentran las figuras.

http://individual.utoronto.ca/pking/resources/buridan/Summulae_de_dialectica.txt; agradezco a quienes hacen posible contar con ella. La traducción inglesa se debe a Gyula Klima, *Summulae de dialectica*, Yale: Yale University Press, 2001. Citaremos tratado, capítulo y subcapítulo (SDD será la abreviatura).

¿Cómo llega Buridan al octágono? En ese capítulo plantea lo siguiente. Si tenemos una proposición con dos términos cuantificables y los colocamos antes de la cópula, las combinaciones nos conducen al octágono. Pongamos sus ejemplos:

“algún asno de algún hombre corre” *hominis asinus currit*¹³
 “algún hombre algún animal es” *homo animal est*

No ofrece un ejemplo de proposición modal cuantificada, pero cumple con su condición de que dos “cuantificadores” aparezcan antes de la cópula. Y en efecto tiene razón, pues los modos (posible, necesario, imposible, contingente) han sido equiparados a los cuantificadores y de hecho en nuestra Figura 2 arriba coloca “necesario” en el lugar de A, “universal afirmativo”, “posible” en el lugar de I, “particular afirmativo”. Combinando estos cuantificadores¹⁴ propongo este ejemplo:

“algún hombre posiblemente disputa”

donde notamos que se cumple el requisito de Buridan: dos términos afectados por cuantificadores colocados antes del verbo. Los cuantificadores son particulares afirmativos en los tres ejemplos.

Hemos visto que cada cuantificador tiene sus equivalentes, y lo mismo se aplica a los modos. La negación nos ayuda mucho, como hemos visto. Pero de los ejemplos mencionados podemos coleccionar las posibles combinaciones. En efecto, tenemos dos cuantificadores que afectan a dos términos, así que las posibilidades de combinación son: ambos universales, uno universal y otro particular, uno particular y otro universal, ambos particulares. Las negaciones de estos nos conducen al octágono.

Atendiendo solamente a los cuantificadores, omitiendo el verbo. Tenemos el esquema con ocho extremos, el octágono:

¹³ SDD 1.5.1. Aquí se aplica esto: las oraciones indefinidas son particulares. En 1.4.2 dice: “...reputando indefinitas tamquam particulares2; en 1.5.5. dice: “Et quia ídem est iudicium de particulare et indefinita...”.

¹⁴ La analogía es más fuerte cuando consideramos los operadores modales como cuantificación sobre mundos posibles, cosa muy de nuestros días pero presente de alguna manera en los lógicos medievales.

Universal-término	Universal-término	Universal-término	Universal negativo-término
Universal-término	Particular-término	Universal-término	Particular negativo-término
Particular-término	Universal-término	Particular-afirmativo	Universal negativo-término
Particular-término	Particular-término	Particular-afirmativo	Particular negativo-término

Buridan es explícito en reconocer que los tres tipos de oraciones (con predicados cuantificados, oblicuas y modales con cuantificación) tienen la misma forma, pues las tres se relacionan una con otra respecto a una u otra de las leyes de oposición¹⁵. Es decir: siguen la misma pauta, podríamos decir que los tres octágonos son isomorfos, aunque haya diferencias en contenido.

Pero vayamos a los octágonos de Buridan.

Jean Buridan presenta tres octágonos medievales de oposición y equivalencia, los cuales se refieren a:

- Las oraciones *de modo loquendi inconsueto*, donde el predicado está explícitamente cuantificado.
- Las oraciones modales cuantificadas, es decir, oraciones modales *de re*, que contienen un modo cualificando la relación entre el sujeto y el predicado.
- Las oraciones que contienen un genitivo cuantificado, además de la cuantificación ordinaria del sujeto.

Cada extremo consta de nueve oraciones equivalentes, nueve maneras de decir lo mismo, lo cual hace complicado su octágono. Mostramos un ejemplo de los nueve en cada octágono, quizá algún lector disfrute de la versatilidad lógica del latín medieval.

3.1. El octágono para predicados cuantificados

Es este: añado las letras que corresponden al cuadrado normal, por lo menos de manera implícita. Para explicitar esto necesitaríamos ciertas técnicas que trato en detalle en otra parte¹⁶:

¹⁵ Hablando de las oraciones en oblicuo y respecto a las modales, dice: “Nam suo modo consimilis est figura hic et ibi...”1.5.1.

¹⁶ “El octágono medieval de Oposición para oraciones con predicados cuantificados”, a aparecer en Julio, *Tópicos. Revista de Filosofía*, (México D.F.), No. 44.

	Todo A es todo B	Todo A es ningún B	E
A	Todo A es algún B	Todo A no es algún B	
	Algún A es todo B	Algún A no es todo	O
I	Algún A es algún B	Algún A no es algún B	

Con un ejemplo de uno de los extremos, con nueve oraciones. Corresponde a A.

Omne B quoddam A est

Omne B non omne A non est

Omne B non nullum A est

Nullum B non quoddam A est

Nullum B omne A non est

Nullum B nullum A est

Non quoddam B non quoddam A est

Non quoddam B omne A non est

Non quoddam B nullum A est

3.2. El octágono para oraciones modales *de re* cuantificadas

Todo hombre necesariamente corre	Ningún hombre necesariamente corre
Todo hombre posiblemente corre	Todo hombre posiblemente no corre
Algún hombre necesariamente corre	Algún hombre necesariamente no corre
Algún hombre posiblemente corre	Algún hombre posiblemente no corre

Quendam hominem necesse est currere

Quendam hominem impossibile est non currere

Quendam hominem non possibile est non currere

Non omnem hominem non necesse est currere

Non omnem hominem non impossibile est non currere

Non omnem hominem possibile est non currere

Non nullum hominem necesse est currere

Non nulum hominem impossibile est non currere

Non nullum hominem non possibile est non currere

3.3. El octágono para oraciones en oblicuo

De todo hombre todo asno corre	De todo hombre ningún asno corre
De todo hombre algún asno corre	De todo hombre algún asno no corre
De algún hombre todo asno corre	De algún hombre ningún asno corre
De algún hombre algún asno corre	De algún hombre algún asno no corre

Alicuius hominis quidam asinus non currit
Alicuius hominis non quilibet asinus currit
Alicuius hominis non nullus asinus non currit
Non cuiuslibet hominis quilibet asinus currit
Non cuiuslibet hominis nullus asinus non currit
Non cuiuslibet hominis non quidam asinus non currit
Non nullius hominis quidam asinus non currit
Non nullius hominis non quilibet asinus currit
Non nullius hominis non nullus asinus non currit

Todos ellos admiten expresión en el mismo octágono, de tal manera que exhiben la misma forma lógica y que podría ser generalizado en un octágono más abstracto para oraciones que contengan dos operadores cualesquiera.

4. Dos cuadrados de contradictorias en el octágono y una sorpresa

Sin entrar en los detalles técnicos, quiero decir unas palabras sobre las contradictorias en el octágono, aplicable a cualquiera de ellos, pero lo ejemplifico con el primero. Los extremos externos del octágono forman un cuadrado de contradictorias:

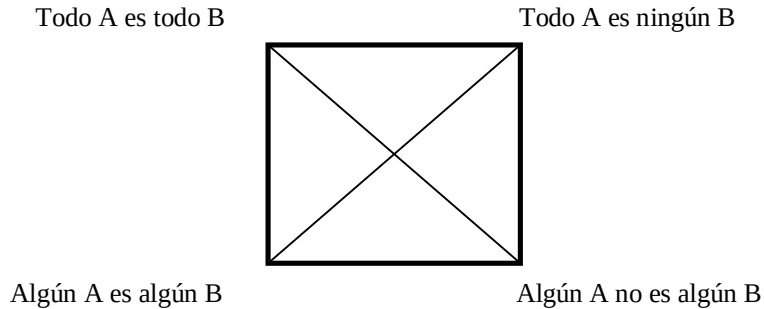
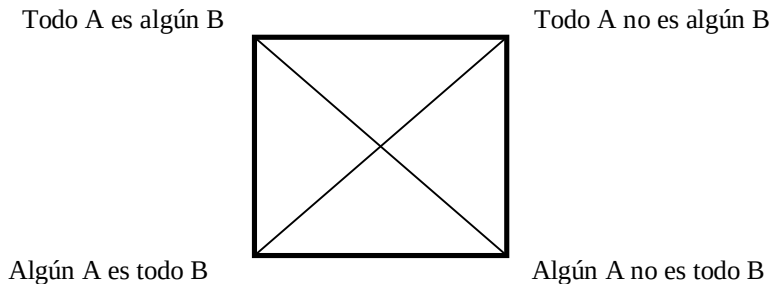


Figura 5

con las relaciones usuales del cuadrado: las oraciones de los extremos superiores implican a los inferiores, es decir, tenemos la relación de subalternación; tenemos también las contrarias y las subcontrarias.

Pero también los extremos internos del octágono forman otro cuadrado de contradictorias



Sin embargo, no valen las relaciones de subalternación, contrariedad ni subcontrariedad entre los extremos internos horizontales y verticales, lo único que vale es la relación de contradicción, indicada por las diagonales. En efecto, el cuantificador interno bloquea la inferencia de las universales a las particulares. Las oraciones superiores podrían ser ambas verdaderas. Para ilustrar esto recurriré al octágono modal: todo hombre posiblemente corre y todo hombre posiblemente no corre. Son ambas verdaderas, pues no se afirma que corran o no, sino que todo hombre tiene la posibilidad de correr y de no correr.

La sorpresa es que hemos encontrado en el octágono una relación que no aparece, hasta donde yo sepa, en los escritos de Aristóteles. Los medievales de la época llamaban *disparatae* a oraciones así.

5. El lenguaje L de Walter Redmond

Walter Redmond¹⁷ ha diseñado un lenguaje especial para capturar la forma lógica de las expresiones, fue creado para la Lógica del Siglo de Oro novohispano, pero se aplica también a los autores medievales. Describo brevemente el simbolismo.

Usaré como predicados las letras “a” y “b”, en minúsculas. Estas letras, cuando aparezcan entre corchetes y entre paréntesis indicarán predicados particular y universalmente cuantificados respectivamente, por ejemplo:

(a) se lee: Todo A

[b] se lee: Algún B

Juntas nos dan: (a)[b]: Todo A es algún B

Colocar dos expresiones juntas quiere decir considerarlas como idénticas, así que el “es” de la cópula no indica otra cosa. Para establecer la verdad o falsedad de las oraciones necesitamos las operaciones llamadas “descenso”, cosa que no haremos aquí, pues nuestro interés es solamente mostrar el lenguaje para estas expresiones. Se puede también recurrir a otros medios semánticos o sintácticos. En todo caso, las relaciones del cuadrado de oposición se mantienen en estos octágonos, más la nueva relación, las *disparatae*.

La negación será expresada con una barra diagonal, “/”, y en nuestra exposición será negación interna. Redmond (p.53) usa las letras F, A, R e I para las expresiones afirmativas y E, N, O y G a las negativas; las vocales corresponden a los extremos del cuadrado, explicitando la cuantificación del predicado y las consonantes corresponden a las otras formas. Colocamos las letras en los octágonos.

¹⁷ Redmond Walter, *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2002. En adelante citamos la página en el cuerpo del texto.

La oración tipo E, “Ningún A es B”, quiere decir que todo lo que sea A no es B, y recíprocamente, todo lo que sea B no es A. Podemos notar que tanto A como B están cuantificados universalmente, y la negación indica que están separados. De ahí que, en este simbolismo, quede expresado así:

$$(a)/(b)$$

5.1. Los octágonos expresados en el lenguaje L

Así, podemos expresar el Octágono de Predicados Cuantificados así:

$$F: (a)(b) \quad E: (a)/(b)$$

$$A: (a)[b] \quad N: (a)/[b]$$

$$R: [a](b) \quad O: [a]/(b)$$

$$I: [a][b] \quad G: [a]/[b]$$

El octágono modal añade los operadores modales “necesario” y “posible”, y sus equivalentes. Se trata de la modalidad *de re*, aquella donde un modo califica la relación entre sujeto y predicado al interior de la oración, generalmente usando expresión adverbial. En el lenguaje L “n” expresa el operador de la necesidad y “p” el de la posibilidad, intercalados en la oración, dividiéndola, de ahí que también se le llame modalidad **divisa**.

Por ejemplo: $(a)n(b)$ se lee “Todo A necesariamente es todo B”. Los modos aparecerán antes de las negaciones, pero este orden puede alterarse dadas las equivalencias entre los operadores modales.

El octágono modal queda así:

$$F: (a)n(b) \quad E: (a)n/(b)$$

$$A: (a)n[b] \quad N: (a)n/[b]$$

$$R: [a]p(b) \quad O: [a]p/(b)$$

$$I: [a]p[b] \quad G: [a]p/[b]$$

Para el octágono de expresiones oblicuas necesitamos establecer una relación, la de poseer o tener como propiedad algo. Sea la función x la expresión de “lo que pertenece a x ”, así, si sustituimos x por “Don Quijote”, simbolizado por “ q ”, tendremos q , que quiere decir “lo que pertenece a Don Quijote” (p.71ss.). Si “ r ” simboliza “Rocinante”, r que quiere decir “De Don Quijote es Rocinante”. Ahora bien, podemos cuantificar los elementos de la relación “Poseer”, quien posee y lo poseído. Por ejemplo “de todo hombre algún caballo”, así, donde “ h ” quiere decir “hombre” y “ c ” “caballo”: $(h)[c]$. Toda esta expresión puede fungir como sujeto complejo de una oración, y el octágono “oblicuo” consta de oraciones así: F: “de todo hombre todo asno”, A: “de todo hombre algún asno”, R: “de algún hombre todo asno”, I: “de algún hombre algún asno”. E: “de todo hombre ningún asno”, N: “de todo hombre no todo asno”, O: “de algún hombre ningún asno”, G: “de algún hombre no todo asno”. Las oraciones de la columna derecha tienen la negación al interior de la expresión oblicua, así que el predicado en todas ellas es “Correr”, el cual es indefinido y por eso se considera particular en todas ellas.

Sean “ a ”, “ b ” y “ c ” predicados cualquiera, por eso pueden ser también “hombre”, “asno” y “correr” en nuestro octágono de oblicuas, que queda expresado así:

F: $(a)(b) [c]$	E: $(a)/(b) [c]$
A: $(a)[b] [c]$	N: $(a)[b] [c]$
R: $[a](b) [c]$	O: $[a]/(b) [c]$
I: $[a] [b] [c]$	G: $[a]/[b] [c]$

El lector podrá notar que el esquema puede extenderse para admitir predicados universales, pero no hace falta aquí. Pues tal y como mostramos los octágonos podemos darnos cuenta de algo. En efecto, si atendemos a las expresiones encorchetadas y entre paréntesis notaremos que hay algo en común en los tres octágonos: las pautas $(a)(b)$, $(a)[b]$, $[a](b)$ y $[a][b]$ y las respectivas formas negativas. La diferencia es: en las modales tenemos un operador en medio de dichas expresiones y en las oblicuas tenemos un “operador” genitivo a la izquierda de dichas expresiones.

La semejanza permite ver el aspecto formal del octágono, que puede adquirir expresiones más complejas. Mi intención ha sido mostrar su riqueza e invitar al lector a su estudio.

**A hierocracia pontifícia posta em prática:
uma análise dos processos de deposição do *rex tyrannus* e do *rex inutilis***

Johnny Taliateli do Couto
Universidade Federal de Goiás

Frederico II adquiriu a coroa imperial com o apoio de Inocêncio III em 1215. Em troca do favorecimento, abdicaria do trono siciliano, que seria ocupado por seu filho Conrado. Depois da morte do Papa, não cumpriu com o referido, mantendo os cetros da Sicília e do Império. O patrimônio apostólico ficava cercado ao sul e ao norte pelos Staufen. Além disso, repetidas vezes, Frederico II prometera organizar uma cruzada contra os Turcos Seldjúcidas, que haviam reconquistado a Terra Santa aos latinos. O Imperador, no entanto, optou por assinar um tratado com o sultão do Egito, no qual se comprometia a impedir que os príncipes cristãos atacassem seus territórios e ao mesmo tempo, iria ajudá-lo em sua luta contra o sultão de Damasco. Em troca, o sultão assegurava ao Imperador a posse do reino de Jerusalém, assim como a liberdade de trânsito para os cristãos¹.

Devido a esses acontecimentos, Gregório IX (1227-1241) excomungou Frederico II. Em represália, o Imperador começou a perseguir clérigos e confiscar bens da Igreja em seus domínios. Em 1239 tentou por fim, conquistar Roma e capturar o Sumo Pontífice².

Após os funerais de Gregório IX em 1241, os cardeais realizaram um conclave no mosteiro de Septizônio, no qual foi eleito como Papa, Celestino IV, que veio a falecer no mesmo ano. Enquanto Frederico II mantinha um grande número de dignitários eclesiásticos, os cardeais se recusaram a eleger um novo Papa. Depois de um impasse de quase dois anos, o Imperador cedeu e foi eleito como Papa, Sinibaldo Fieschi, que tomou o nome de Inocêncio IV³.

¹ João Morais Barbosa; José Antônio de C. R. de Souza, *O reino de Deus e o reino dos homens*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997: 98.

² Idem, p. 98.

³ Idem, p. 102.

O novo Pontífice optou pela via diplomática, solicitando que Frederico II se justificasse a ele na Cúria Romana por causa das excomunhões que tinha sofrido. O Imperador não aceitou, mas combinaram mais tarde um encontro em Narni, com o objetivo de tratarem pessoalmente as causas que perturbavam as relações entre a Igreja e o Império. O Papa, temendo ser aprisionado fugiu para Gênova e depois para Lião, local onde convocou a Cristandade para um Concílio Ecumênico, a realizar-se naquela cidade em meados de 1245. Entre outros assuntos, o concílio visava resolver definitivamente as questões que envolviam o Imperador e o papado⁴.

Para falarmos do assunto premente no contexto que analisamos é importante remontar ao texto de Hugo de São Vitor, quando disse na *De Sacramentis Fidei*, que o poder espiritual era mais digno do que o secular, porque o espírito é superior ao corpo⁵. No texto, o autor ainda enfatizava que além do dever de ensinar, o poder espiritual tinha o direito de julgar o secular, se este não estivesse vinculado ao bem comum. Apesar disso, o poder espiritual só podia ser julgado por ele mesmo, ainda que viesse a errar, pois precedia no tempo e em dignidade ao outro, já que o sacerdócio fora instituído por Deus, e só mais tarde o poder secular, fora instituído pelo Sacerdócio.

Esses elementos teóricos que alicerçam a hierocracia estão bem fundamentados nos dois processos de deposição que aqui analisamos. Nesse caso, ressaltamos alguns pressupostos encontrados na Decretal *Novit Ille* de Inocêncio III⁶. Neste documento, o Papa alegava que todo o pecado mortal devia ser combatido, e que o tratamento dado aos reis necessitava ser o mesmo que o aplicado aos demais, pois não podia haver acepção de pessoas, o julgamento havia de ser equânime tanto para o grande quanto para o pequeno. O Papa fundamentava sua autoridade para agir contra qualquer crime ou pecado, para conduzir o pecador do vício à virtude e do erro à verdade. Mas é importante notar à ênfase dada a outro fator, a paz. A

⁴ Idem, p. 102-103.

⁵ Hugo de S. Victor, *De Sacramentis Fidei*. In J. M. Barbosa; J. A. de C. R. de Souza, ob. cit., Doc. 15, p. 89-91.

⁶ Inocêncio III. *Novit ille*. in J. M. Barbosa; J. A. de C. R. de Souza, ob. cit., Doc. 30, p. 136-138.

intervenção pontifícia era necessária, no momento em que o pecado fosse cometido contra a paz, que era um fruto da caridade⁷.

Na bula *Venerabilem* de 1202, o Papa lembrava os príncipes germânicos que eles, de fato escolhiam o seu monarca, mas o Imperador seria sagrado somente através da unção e coroação realizada pelo Sumo Pontífice⁸. Ao lembrar também que o Papa Leão III (795-816) transferiu o império dos gregos aos germânicos, na pessoa de Carlos Magno (800-814), declarava que o Império ficava sob a autoridade do Bispo de Roma. Dessa forma, o Imperador como beneficiário da Igreja era então o seu vassalo, e como tal, deveria defendê-la.

Ao se intitular Vigário de Cristo e não Vigário de Pedro, como tinha feito Gregório VII (1073-1085) e seus predecessores, Inocêncio III deu continuidade a um programa político-eclesial dos seus antecessores, preparando o caminho teórico para o desenvolvimento da hierocracia no tempo de Inocêncio IV. Diante desses aspectos nos círculos hierocráticos era ideia comum que na Sociedade Cristã, todo o poder vinha de Cristo, por extensão, todo poder emanava do Vigário de Cristo⁹.

⁷ Sobre a concepção cristã de paz, Moisés Romanazzi Tôres enfatiza que “A Revelação Cristã, potencializando a concepção greco-romana de paz, ou seja, em linhas gerais, a realização do homem, a designou como a plenitude da realização, o acabamento perfeito de todos os seres, segundo os desígnios salvíficos de Deus. Aceitando assim os valores humanos e sociais da concepção profana de paz, a Revelação ultrapassava-os, para elevá-los a uma nova dimensão, mais ampla e escatológica: o Reino de Deus. Com efeito, se no pensamento clássico a paz é compreendida, sob um ponto de vista natural, como o estado oposto à guerra, possível de ser alcançado na comunidade humana (pólis/civitas), na Bíblia, ela é vista, fundamentalmente pelo seu lado místico, como a vida em plenitude, só possível em Deus e na sua amizade”. In: Moisés R. Tôres, “A Filosofia Política de Marsílio de Pádua: Os Novos Conceitos de Pax, de Civitas e de Lex”. Revista *Mirabilia*, n. 3, 2003, p. 66. Disponível em: http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2003_09.pdf. Acesso em Junho/2013. Em Santo Agostinho, a paz seria obra da justiça, pois era entendida enquanto ordenação interna e externa. Infelizes eram os que não se encontravam inseridos na paz, pois eram privados da tranquilidade da ordem. O conceito está assim, intimamente associado ao direito e à justiça. In: Omaggio *apud* Tôres. *Ibid.*, p. 167.

⁸ Inocêncio III. *Venerabilem*. In: J. M. Barbosa; J. A. de C. R. de Souza, ob. cit., Doc. 28, p. 131-133.

⁹ J. M. Barbosa; J. A. de C. R. de Souza, ob. cit., p. 94.

Não temos a intenção de fazer aqui uma gênese da hierocracia, mas mostrar alguns elementos teóricos já fundamentados anteriormente, que aparecem nos processos em estudo. A Igreja sempre tivera em relação à hierocracia, uma posição bem definida. Os vários pronunciamentos a respeito desse tema não refletiram posições pessoais, “era uma estratégia desse ou daquele Pontífice quanto a enfrentar concretamente uma disputa com o poder temporal”¹⁰.

Observamos que nos círculos hierocráticos, o Império era beneficiário da Igreja, como aparece na *Venerabilem*. Com o reino de Portugal, temos uma questão semelhante, ao observarmos que sua independência como reino se deu com a bula *Manifestis Probatum* de Alexandre III (1159-1181)¹¹. O título foi concedido a Afonso Henriques, o primeiro rei, não a título de graça, mas por merecimento por seus feitos, em um período de acirramento das lutas de Reconquista. Portugal tornava-se um reino independente na Península Ibérica, ao mesmo tempo, que nascia reconhecido como vassalo da Santa Sé.

Conforme enfatizado na *Sentença de deposição do Imperador Frederico*, estava a questão do reino da Sicília¹². Reza no pressuposto de que, como foi um feudo concedido pela Igreja e o Imperador desta forma era o seu beneficiário, o mesmo devia a obrigação de vassalagem para com a Santa Sé também por esse reino, tendo o compromisso de ser, portanto, seu protetor. Inocêncio IV não deixa de reforçar essa questão em seu texto. Os dois monarcas depostos por Inocêncio IV eram vassalos da Igreja. Até aqui, temos uma série de questões que para o Sumo Pontífice, legitimava a sua intervenção.

Na bula *Grandi non immerito*, que depôs Sancho II, o Papa iniciou o texto felicitando todos aqueles reinos cristãos que em situação vantajosa, forneciam aos seus habitantes, leigos e clérigos, a condição de se alegrarem com a tranquilidade e a paz. Afirmava que se sentia extremamente magoado, quando esses reinos se dividiam em discórdias, observando-se assim, um desprezo pela justiça. O Papa fundamentava que aqueles reinos cristãos que estavam em situação próspera,

¹⁰ J. M. Barbosa; J. A. de C. R. de Souza, ob. cit., p. 11.

¹¹ *Monumenta Henricina*, Manuel Lopes de Almeida et. al. (orgs.). Coimbra: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960, v. 1., p. 19.

¹² Inocêncio IV. *Sentença de deposição do Imperador Frederico*. In: J. M. Barbosa; J. A. de C. R. de Souza, ob. cit., Documento 34, pp. 140-144.

continuassem a ser governados. Mas aqueles que se viam afundando-se perigosamente deveriam ser reformados com louvável renovação:

“Grandi non immerito exultamus in Domino gaudio, cum christiana professionis Regna sie salubri diliguntur statu, quod Ecclesia ac alia culivi & obsequio deputata divinis, & persona Ecclesiastica, caterique Fideles ipsorum pacis tranquillitate latantur, fides in eis Catholica maiori continuè robore convalescit, servatur inibi iustitia, & audacia cunctis inibi interdicatur delinquendi. Vehementi autem dolore turbamur, si quando Regna ipsa, quod absit, praeante humani generis inimico, scinduntur in discordias, circa fidei cultum remisso devotionis ardore tepeseunt, iustitiam negligunt, & in scriptis permittunt illicita perpetrari. Vnde multa solitudine, magnoque Studio praeare nos convenit, vt christianorum Regna qua in statu sunt prospero incommutabiliter cum illo regantur, & qua periculo fê ruere digno scuntur, reparatione laudabili reformenter”¹³.

A partir de então, Inocêncio IV justificava que antes de divulgar o texto, foi oferecido ao rei de Portugal, a possibilidade de resgatar a insolvência de seus crimes. Mas este mostrou-se indiferente a isso, por indolência e pusilanimidade. Com o caso de Frederico II, da mesma forma, o Papa justificou que no desejo de restabelecer a paz entre papado e império, insistiu com o Imperador mediante avisos paternais, mas o mesmo teria desprezado todos os pedidos e advertência “com arrogante obstinação e excessivo orgulho”¹⁴.

Entramos em outra questão, definida no IV Concílio de Latrão (1215), que é a relativa aos princípios da excomunhão. No cânone laterense 47, houve a proibição de decretar a excomunhão sem advertência prévia. O texto desse cânone contém precedentes, não nasceu como algo novo naquele momento. As referências a estes precedentes são encontradas em sínodos regionais, assim como em práticas legislativas implantadas por legados e colaboradores papais, longe de Roma¹⁵. A

¹³ Fr. Antônio Brandão, ob. cit., escritura XXIII

¹⁴ Inocêncio IV. *Sentença de deposição do Imperador Frederico*. In: J. M. Barbosa; J. A. de C. R. de Souza, ob. cit., Doc. 34, p. 141.

¹⁵ Leandro D. Rust, *Colunas Vivas de São Pedro: concílios, temporalidades e reforma na história institucional do Papado medieval*, 2010. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010, p. 410-415.

excomunhão é uma forte arma do papado para afirmação da autoridade do poder espiritual. Nos dois casos, de acordo com a documentação pontifícia, antes de serem excomungados e depostos, os monarcas foram advertidos.

Teoricamente, ao ignorarem as advertências feitas previamente pelo Papa, não emitindo uma resposta satisfatória ao que foram estabelecidos pelos cânones, os monarcas justificavam a intervenção no sentido da excomunhão e deposição. Frederico II, de acordo com a sentença, teria jurado em outro contexto cumprir as ordens da Igreja, mas como supostamente não cumpriu com o referido, Inocêncio IV aludiu que o objetivo do imperador era de apenas iludir e não obedecer à Santa Sé. Em relação a Sancho II, antes da deposição ocorrer, foram enviadas pelo papado 4 bulas. Não conhecemos uma resposta desse monarca a Inocêncio IV.

Outro fundamento crucial ao analisarmos os casos, é que a resposta/defesa devia ser feita mediante a escrita, ferramenta capital para a justificação. O pecador reconhecia por escrito o pecado, para mostrar que não prosseguirá no vício. A palavra falada é um veículo da simples negação. Dentro da ampla transformação dos sentidos das relações de poder com o Papado, está a questão da escrita, conforme definido no cânone 38 da legislação de Latrão IV. Diferente de outros tempos, um concílio papal passava a tomar a palavra falada como ausência de meios. O novo fiador da verdade passou ser a escrita e por isso, todos os passos de um julgamento, deveriam ser levados aos toques do textual. Para desembaraçar-se das evidências de um desvio ou de uma falta, um cristão carecia saciar os olhos mais do que os ouvidos. A verdade passava a figurar no exterior da *persona*, transformando-se em elemento tangível e objetivado¹⁶.

Frederico II teria reagido à deposição, escrevendo e divulgando a toda a cristandade a *Encyclica contra depositionis sententiam*, que teve todos os seus argumentos refutados e rebatidos através da *Aeger cui lenia*¹⁷. No caso de Portugal, visto que o Papa tinha designado o irmão do rei como o curador do reino, a reação do monarca e seus súditos foi eminentemente militar, já que não receberam bem a idéia de deposição, por mais que do ponto de vista textual, o Papa utilizasse de uma estratégia argumentativa que tentasse conter qualquer resistência.

¹⁶ Leandro D. Rust, ob. cit., pp. 427-428.

¹⁷ J. M. Barbosa; J. A. de C. R. de Souza, ob. cit., p. 103.

As dificuldades com as quais o papado se deparou para a construção de um processo de deposição régio são visíveis. Existe uma grande dificuldade do ponto de vista jurídico e político, de separar a *administratio* do reino, da *dignitas* do rei. A intenção do Papa em bulas como a *Grandi non immerito*, é separar esses dois pressupostos, procurando dessa forma, limitar o desenvolvimento de modelos, que no plano teórico, fundamentavam uma sólida teoria do poder régio. Aliás, o que estava disposto em uma bula de deposição, sofria comentários e interpelações de vários monarcas europeus, representantes da esfera secular. Com Portugal, visto que a deposição provocou uma Guerra Civil (1245-1248) entre os partidários do rei e os do Conde de Bolonha –curador do reino–, temos o caso do rei castelhano, que chegou a enviar apoio militar a Sancho II¹⁸.

As dificuldades com que se depararam Sancho II e Frederico II, não destoam de outros governantes de seu tempo, na frenética oposição entre clérigos e nobres¹⁹.

Mas, Sancho II representaria um problema no contexto dos reinos europeus para a hegemonia papal? Não da forma e alcance de Frederico II. A bula, no entanto, acusa o rei português de ter violado as liberdades eclesiásticas em seu reino. Nesse documento perpassa a preocupação do Papa com a definição da personalidade e caráter do rei português, que era apresentado, sobretudo, como um opressor da Igreja. A ameaça de deposição seguindo essa mesma perspectiva, já tinha sido feita ao pai de Sancho II, o rei Afonso II (1211-1223)²⁰.

Antes de publicar a deposição do rei português, o Papa o adverte na bula *Inter alia desiderabilia*, na qual já se encontrava várias das acusações contidas na *Grandi non Immerito*. Nesse texto, o rei já era acusado de conduzir mal o destino de Portugal, colocando em perigo a felicidade de seus súditos e sua própria salvação pessoal. A bula considerava o rei incapaz de se defender das acusações que os clérigos de seu país lhe faziam²¹.

¹⁸ José Varandas. *Bonus Rex ou Rex Inutilis, As Periferias e o Centro: Redes de poder no reinado de D. Sancho II (1223-1248)*. 2003. 905 f. Tese (Doutoramento em História). Departamento de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. Lisboa, 2003, p. 373-375.

¹⁹ Idem, p. 373.

²⁰ José Varandas. op cit., p. 354-355.

²¹ Idem, p. 366.

Sancho II é acusado de negligência, e só esse fator *per si*, já é o suficiente para o Papa agir de forma extraordinária. A constatação da negligência permitia o Sumo Pontífice intervir como o representante de Cristo em toda a cristandade. Se o rei é negligente, a sua jurisdição sobre o reino deve terminar, ainda mais quando trata-se de um reino entregue por confirmação papal²². O rei português não é acusado de nenhum pecado, apenas de ser ignorante e inadequado. O monarca devia ser deposto por ser incapaz, inútil.

O direito canónico desde há muito contemplava duas definições de *inutilitas*. Uma, em que o rei é referido como *insufficiens*, ignorante, mal preparado, mal aconselhado, mal formado na acção de governar, inútil porque não possui *scientia* para administrar o reino; a outra definição contemplava uma diferente categoria de inutilidade, nesta o rei era sobretudo um *dissolutus* ou então, um *effeminatus*²³.

A diferença entre o Império e o reino de Portugal é substancial. O perigo que a perturbação política ocorrida em Portugal podia representar para toda a cristandade não era relevante. O que seria representativo, era a constatação de desautorização que a Igreja vinha sofrendo em terras portuguesas. Não tendo o mesmo nível de gravidade, a questão do rei português poderia ser exemplar dentro do contexto político e o conjunto de circunstâncias que rodeavam o ato papal²⁴.

Citamos alguns exemplos de fundamentos, que aparecem bem constituídos nos dois textos de deposição. Esses dois documentos elucidam bem a aplicabilidade prática que todo o aparato jurídico e conceitual elaborado pelos legistas da Igreja, fornecia ao representante maior do poder espiritual, o Sumo Pontífice. Todo tempo é tempo de mudanças, mas a Igreja precisava lidar com um século de transformações significativas, principalmente na própria concepção do poder régio, dentro das novas configurações territoriais. Sancho II e Frederico II, assim como vários outros monarcas do seu tempo, já não lidavam bem com a expressão *libertas ecclesiae*.

Ao depor através de dois modelos constitutivos de toda uma carga representativa, o do *Rex Tyrannus* e o do *Rex Inutilis*, Inocêncio IV refinava o aparato jurídico da Igreja para sua interferência no poder secular, quando isso fosse

²² Idem, p. 375.

²³ Idem, p. 379.

²⁴ Idem, p. 379.

necessário. Se como dito, era difícil elaborar um processo de deposição régia, o Papa conseguiu articular o que poderia ser o modelo de um rei criminoso e o de um rei inútil, justificando a interferência da Igreja. Houve reação nos dois processos, mas os documentos possuem uma carga retórica no sentido de justificar a intervenção e ao mesmo tempo, na tentativa de não provocar reação contrária. Por isso, é preciso mostrar enfaticamente através de vários elementos, o porquê da deposição. Era necessário dizer que ela era feita para um bem maior, e por isso o Papa trabalhou bem com o acervo jurídico e teórico disponível, utilizando uma das suas maiores ferramentas do poder, a escrita.

El derecho natural y el derecho de gentes: lo que va de ayer a hoy

Graciela E. Assaf de Viejobueno
UNT-UNSTA, Tucumán

Introducción

El Derecho Natural y el Derecho de Gentes, han sufrido desde su surgimiento en la Antigüedad griega y a lo largo del transcurso histórico, una serie de procesos que reflejan el devenir del pensamiento ius-filosófico y su evolución.

Este trabajo, dentro de sus límites, se propone mostrar las continuidades y rupturas que sufrieron estos conceptos, tomando como referentes los jalones y los hitos más importantes de su desenvolvimiento histórico.

Puede decirse que se advierte una continuidad con ciertos matices, desde el aporte central de Aristóteles por medio de su noción metafísica de naturaleza hasta la filosofía estoica, desde Cicerón y los juristas romanos a San Agustín sin desconocer a San Isidoro de Sevilla que hizo de nexo entre el pensamiento clásico y la Escolástica.

Es con Santo Tomás de Aquino que la teoría del derecho natural toma su forma más acabada y en la Segunda Escolástica, Francisco de Vitoria recepta la filosofía del Aquinate y de toda la tradición clásica en estos temas y por exigencias de la época, invoca el derecho de gentes a las nuevas situaciones que suscita el Descubrimiento de América.

Es en la Modernidad donde se advierte la primera ruptura. En efecto, la cosmovisión de esta edad histórica se caracteriza por los dualismos y antinomias. Se pierde la unidad religiosa y política. La fe se divorcia de la razón, la Iglesia del Estado, lo sobrenatural de lo natural. Como fiel exponente de esta época, surge la llamada Escuela Clásica del Derecho Natural con Hugo Grocio a la cabeza que desvincula al derecho natural de su nexo con la divinidad, pensamiento que se sintetiza en su célebre frase: “El Derecho Natural existiría por más que Dios no existiera”.

Este proceso de ruptura se agudiza a fines del siglo XIX, con el auge del positivismo. En este período la teoría del Derecho Natural entra en un cono de sombras para resurgir después de las dos guerras mundiales como exigencia de moralidad y justicia ante el estricto derecho legal que llevó a avalar las atrocidades cometidas.

Este resurgimiento del Derecho Natural se evidencia en una pléyade de numerosos autores que han cultivado su teoría. No obstante ello, las corrientes contemporáneas que ponen en duda la existencia de una naturaleza en el hombre, y las que tienen de la razón un concepto reduccionista que la limitan a la sola “razón instrumental”, no admiten en el ámbito jurídico que se pueda hablar de un derecho natural.

Igualmente, en el ámbito del Derecho Internacional Público, donde deben receptarse los preceptos del Derecho de Gentes, notamos que se evidencia una ruptura con la positivización de normas que conculcan sus principios o con prácticas que violan sus preceptos.

Son estas continuidades y rupturas, estas marchas y contramarchas, estos progresos y retrocesos, de las que nos ocuparemos en el cuerpo del trabajo.

Derecho natural

La idea del derecho natural ha surgido de la civilización greco-latina. Desde los albores de la humanidad, el derecho fue concebido como un regalo de los dioses. Se cuenta que cuando Zeus otorgó los distintos talentos a cada hombre en cuya distribución se funda la división del trabajo, consideró que el discernimiento entre el bien y el mal, entre lo justo e injusto, debía estar repartido entre todos los hombres por igual.

¿Por qué obedecer al poder establecido y a las leyes? ¿Por qué podemos distinguir entre lo justo e injusto? ¿Por qué hay que pagar una deuda, evitar la defraudación o no causar daños a los demás en sus personas o en sus bienes?

Desde siempre el hombre ha captado que existen exigencias de comportamiento en la sociedad que no derivan de la propia voluntad humana. En un principio, se habló de las “leyes de los dioses” y después más depuradamente, del derecho natural

cuyo fundamento está en el hombre mismo y en su dignidad inherente. Estos derechos son anteriores a toda legislación. Son reconocidos, no creados.

Como vivo ejemplo de esto podemos citar el vibrante alegato de Antígona que desafía la orden de su tío y gobernante Creonte diciendo que “por encima de tus decretos están las leyes de los dioses, que no son de hoy ni son de ayer sino de todos los tiempos y que mandan enterrar a los muertos”. Sófocles plantea en esta tragedia un dilema de todos los tiempos: qué hacer ante el mandato de la autoridad que contraviene la ley divina manifestada en los dictados de la propia conciencia. Y lo resuelve en el sentido que la conciencia universal ha captado como el único reto: hay que obedecer antes la ley divina que la humana.

Es un grave error considerar que derecho natural y derecho positivo están enfrentados como dos rivales en el *ring*. Ambos son complementarios e integran una unidad: el orden jurídico de la comunidad. Ambos forman parte de un solo y único derecho que rige la sociedad, el cual es en parte natural y en parte convencional y positivo. El binomio derecho natural-derecho positivo no se entiende como un dualismo, esto es, como dos sistemas jurídicos coexistentes y a veces opuestos, sino en forma monista: lo *positivo* y lo *natural* aparecen como dos factores complementarios del orden jurídico, conjugándose uno y otro armónicamente en la interpretación del derecho.

Se verifica una vez más lo que ya se constata en otros ámbitos: la distinción entre **lo dado** y **lo puesto**.

Es Aristóteles quien sostuvo que en la *societas perfecta*, el derecho es en parte de origen natural y en parte de origen humano o convencional, un producto cultural, propio del hombre. En general, el derecho natural es asumido por el derecho positivo. No obstante ello, existen casos de violación y conculcación de los preceptos naturales por parte de la norma positiva.

El calificativo de natural se debe a dos motivos:
-porque surge de las tendencias de la **naturaleza** humana.
-porque se lo conoce con las solas luces de la **razón** natural.

En estos motivos se funda la nota característica de su **universalidad**: rige para todos los hombres de cualquier lugar y tiempo que fueran.

El adjetivo **natural** fue el causante de muchas malas interpretaciones. La palabra “naturaleza” es una de las más cargadas de diversos significados. “Pocos términos habrá en el léxico filosófico -escribe Fernández Galiano- más cargados de significaciones distintas que la palabra **naturaleza**, debido a las múltiples interpretaciones que del concepto se han dado a lo largo de la historia del pensamiento”¹.

Para refrendar la equivocidad del término, nos dice Giuseppe Graneris: “Es posible sublimar la naturaleza hasta lo divino o envilecerla hasta lo diabólico, viendo en ella algunas veces lo mejor que existe en el mundo, y otras un complejo de fuerzas oscuras y perversas”².

En una primera acepción, usada en la antigüedad, la naturaleza se entiende como *cosmos*.

En otros casos, natural y naturaleza se refieren genéricamente al ser del hombre, sin mayores precisiones o especificaciones.

También el término natural se ha usado como sinónimo de *racional*, de modo que el derecho natural se ha concebido como aquel derecho que dimana de la razón humana. Para esta corriente, la naturaleza se concibe como “estado de naturaleza”, vale decir, la situación originaria del hombre previa al “estado de derecho” en el que se constituye en sociedad.

Ahora bien, ¿qué es lo natural aplicado al derecho? Desde su constitución antropológica, el hombre posee una dimensión social en virtud de la cual es un ser en relación con los demás. De esta relación surgen cosas que le pertenecen (derechos) y normas de comportamiento adecuadas a su propio ser (leyes). En síntesis, existen derechos, leyes y relaciones jurídicas que surgen del ser mismo del hombre y le son inherentes por naturaleza.

¹ A. Fernández Galiano, *Derecho Natural. Introducción filosófica al Derecho*, 4º ed., Madrid, 1985, p. 71.

² Giuseppe Graneris, *Contribución tomista a la Filosofía del Derecho*, Bs. As., Eudeba, 1977, p. 82.

Es la esencia del hombre considerada dinámicamente la que fundamenta al derecho. La esencia en cuanto principio de operación es lo que metafísicamente se llama **naturaleza**. El derecho natural tiene que ver con la estructura metafísica de la realidad humana. En efecto, la naturaleza es medida de orden y proporción. Es medida de orden, porque es principio de operación y toda operación tiende a un fin; por lo mismo comporta un orden ínsito en ella, pues no hay finalidad sin ordenación. Y es razón o medida de proporción, porque siendo lo que constituye al hombre como hombre, es criterio a la vez de lo que al hombre corresponde como tal. En conclusión, la expresión derecho natural designa aquel sector del orden jurídico constituido por normas, derechos y relaciones cuyo origen y fundamento es la naturaleza humana³.

Un jalón importante dentro del Derecho Natural es la figura de Cicerón, autor influido por el estoicismo. En su tratado *De Legibus* sostiene que la ley natural tiene su fuente en la ley eterna. De esta ley eterna se hace partícipe el hombre, mediante la razón, por la cual los hombres se hacen socios de la divinidad.

“Como nada hay mejor que la razón, y esta razón es común a Dios y al hombre, la comunión superior entre Dios y el hombre es la de la razón. Ahora bien, los participantes en una razón común lo son también en la recta razón; es así que la ley es una recta razón, luego, también debemos considerarnos los hombres como socios de la divinidad en cuanto a la ley”⁴.

Respecto a que lo justo o lo injusto no depende de convenciones humanas sino que es la naturaleza la que distingue lo uno o lo otro, escribe con su estilo vigoroso:

“Si los derechos se fundaran en la voluntad de los pueblos, en las decisiones de los príncipes y en las sentencias de los jueces, sería justo el robo, justa la falsificación, justa la suplantación de testamentos, siempre que tuvieran a su favor los votos o los plácemes de una masa popular [...]. Y es que para distinguir la ley buena de la mala no tenemos más norma que la de la naturaleza. No sólo lo justo y lo injusto, sino también todo lo que es honesto y lo torpe se discierne por la naturaleza. La naturaleza nos dio así un sentido común, que esbozó en nuestro espíritu, para que identifiquemos lo honesto

³ Javier Hervada, *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, Pamplona, EUNSA, 1987, p. 31

⁴ *De leg.* 1,7.

con la virtud y lo torpe con el vicio. Pensar que esto depende de la opinión de cada uno y no de la naturaleza, es cosa de locos”⁵.

Estas palabras resuenan con intensidad en nuestro tiempo en donde reina la confusión, en donde pareciera que se extravió el rumbo y se extravió la razón. Como decía Chesterton: “Llegará un momento en que tendremos que sacar la espada para defender que el pasto es verde.”

El cristianismo vino a ampliar el horizonte del derecho natural con sus aportes acerca del concepto de persona con su igualdad radical y fundamental. Dios no hace acepción de personas ya que todos poseemos igual dignidad, por ser hechos a imagen y semejanza de Dios. Por último nos aporta una noción más exacta de la divinidad y de su relación con los hombres y con el universo.

San Pablo puede considerarse como el primer teólogo del Derecho Natural cuando dice en la Epístola a los Romanos 2, 14-16:

“Cuando los gentiles, que no tienen ley, hacen por la razón natural las cosas de la ley, ellos, sin tener ley, son ley para sí mismos, pues muestran que la obra de la ley está escrita en sus corazones, por cuanto les da testimonio su conciencia y sus razonamientos, acusándolos o excusándolos recíprocamente”.

De ese modo el apóstol de la gentilidad nos señala que si el judío tenía la ley escrita por el dedo de Dios en dos tablas de piedra, el gentil tenía la ley escrita por Dios en sus corazones.

La Patrística hace alusiones a la ley natural en el contexto de los temas teológicos y morales. San Agustín es uno de los hitos de la historia del derecho natural desde su aporte sobre el tema del orden. “El orden es-dirá San Agustín-aquella disposición de las cosas iguales o dispares que atribuye a cada una el lugar que le corresponde”⁶. Todo orden nos remite a una ley y toda ley es fruto de una inteligencia ordenadora. La Creación es un universo armónico, equilibrado: hay en él un orden, cuyo fruto es la paz que consiste en la tranquilidad en el orden. La consideración de un universo ordenado nos remite a la existencia de la ley eterna

⁵ *De Leg.* I, 16.

⁶ *De civitate Dei*, XIX, 13, 1 (PL XLI, 640).

que es “la razón o voluntad de Dios, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo”⁷. Esta ley eterna es *una y universal*, pero se manifiesta de distinta manera en los distintos seres: en los irracionales, como necesidad ciega y en los seres racionales como deber moral. El hombre, cumpliéndola por medio de su libre albedrío *participa* de la ley eterna.

El concepto de naturaleza en San Agustín no es unívoco y está relacionado con el pecado original y la gracia. La construcción iusnaturalista de San Agustín se inserta en su visión teológica de la historia, centrada en la caída original y en la redención del linaje humano. Así se delinea claramente la alternativa: amor humano o amor divino, ciudad terrena o Ciudad de Dios⁸.

Una cuestión que merece un tratamiento aparte, es la actitud de los cristianos ante las leyes contrarias al derecho natural. Hay que destacar el respeto que los primeros cristianos tuvieron por la ley romana y las autoridades constituidas. Sólo en dos casos, se justificaba la resistencia: en primer lugar, ante las leyes impías, contrarias al honor y a la obediencia debidas a Dios que fue causa del martirio de muchísimos cristianos que prefirieron morir antes de adorar al Emperador o a dioses paganos y en segundo lugar, frente a las leyes inmorales, entre ellas el divorcio. En este tiempo se presentó el dilema entre la *lex Christi* y la *lex saeculi*, que encontramos en las incisivas palabras de San Jerónimo: “Una cosa son las leyes del César y otra las leyes de Cristo. Una cosa son las leyes de Papiniano y otras las de Pablo”⁹.

De la fusión entre la teoría aristotélica y la enseñanza bíblica surgió el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Con el Aquinate se pone fin a las vacilaciones y oscuridades de los tiempos anteriores. En su síntesis genial se depura la terminología y se ponen los fundamentos de una teoría del derecho natural que pasó a ser clásica y que perdura hasta nuestros días.

Especial cuidado pone Santo Tomás al distinguir entre el plano natural y el sobrenatural. El derecho natural surge de las tendencias naturales del hombre y es conocido con las solas luces de la razón natural. De ahí surge el carácter esencial de su universalidad. Es común a todos los hombres, en cualquier lugar y tiempo.

⁷ *Contra Faustum*, XXII, 27 (PL XLII, 418).

⁸ Rafael Gómez Pérez, *La ley eterna en la historia*, Pamplona, EUNSA, p. 144.

⁹ *Epist.* LXXII, 3 (PL, XXII, 691).

Así es como en el hombre hay, en primer lugar, la inclinación natural a la conservación de su propia vida, común a todos los seres. Luego, está la inclinación natural de propagación de la especie que la comparte con sus congéneres, los animales y por último la inclinación propia y específica de su naturaleza racional. De ella surge el derecho a conocer la verdad y a vivir en sociedad.

La afirmación acerca de las tendencias naturales del hombre, merece una matización. No se trata de dejar liberadas todas sus tendencias naturales sino que ellas deben estar sujetas a la razón. La razón debe poner orden en las tendencias naturales como pone orden en las pasiones.

Otro dato a tener en cuenta es la existencia del pecado original y sus consecuencias. El no corrompió nuestra naturaleza sino que la misma quedó herida y debilitada. Esto hay que tenerlo en cuenta para explicar la dificultad en el conocimiento del derecho natural a causa de la ignorancia y el error y lo costoso de su cumplimiento por nuestra naturaleza caída.

Un concepto que hace de eje articulador en toda la filosofía tomista es la noción de “orden”. El orden cósmico es participación del orden divino. El hombre tiene un orden específico impreso en su ser y sus acciones y conductas que conforman el orden moral se fundan en su orden antropológico. (*Operari sequitur esse*) Si bien es cierto que el libre albedrío es la causa de nuestro buen o mal obrar, cuando hacemos el bien nos perfeccionamos y cuando hacemos el mal nos degradamos.

Ahora bien, hay una vinculación estrecha entre el orden y el fin. El orden moral está relacionado entonces, con los fines propios del hombre los que surgen por conclusión del primer principio práctico, regla de la sindéresis: “El bien debe hacerse y el mal evitarse”.

La universalidad sólo se extiende propiamente hablando, a los primeros principios de la ley natural, por ser los más evidentes y a la vez los más generales y formales. Lo mismo cabe decir de la inmutabilidad. Cuando se habla de mudanza del derecho natural, la palabra puede entenderse en un doble sentido, a saber: por adición o por sustracción. Cabe una mudanza por sustracción en los principios secundarios, en casos especiales, por razón de un cambio en la materia a que se apliquen pero cabe, sobre todo, una mudanza por adición, puesto que en el

transcurso de los siglos se ha ido enriqueciendo el acervo ius-naturalista ante necesidades nuevas¹⁰.

Derecho de gentes

Séneca, una de las figuras descolantes del estoicismo, es uno de los primeros en mencionar la existencia del *ius gentium*. En diversos pasajes de sus obras alude a tres órdenes a los que aplica el término *ius*: el orden físico, el común a todos los seres vivos y el específicamente humano. En el plano propio de los hombres, Séneca usa tres expresiones distintas: *ius humanum*, *ius commune generis humani* y *ius gentium*.

Estas dos últimas expresiones se refieren al tema estoico del amor universal entre todos los hombres. Establece la unión de amor que debe existir entre todos los hombres sobre la cual se funda el derecho de los pueblos.

Estas ideas fueron receptadas por los juristas romanos quienes, en general, hicieron la división tripartita entre: *ius civile*, propio de los ciudadanos romanos, *el ius naturale*, común a los hombres y a los animales y el *ius gentium* para los extranjeros. Corresponde a Ulpiano la expresión de que el derecho natural es aquél que la naturaleza enseñó a todos los animales. De ahí deriva la unión del macho y de la hembra que nosotros llamamos matrimonio. Esta consideración del derecho natural fue criticada por ser extraña a la tradición jurídica y es difícil pensar que Ulpiano entendiese que las leyes que rigen a los animales fuesen propiamente derecho. Nos inclinamos a pensar que Ulpiano quiso dar una visión de conjunto de las leyes que rigen la sociedad humana. Unas derivan de los instintos, comunes a los animales y a los hombres (*ius naturale*), otras proceden de la luz natural de la razón (*ius gentium*) y otras de la convención de los hombres (*ius civile*).

El cristianismo contribuyó a la evolución del concepto de *ius gentium* y su distinción con el derecho natural.

Siendo éste el arte de lo bueno y de lo equitativo, no podía entenderse cómo la esclavitud y la guerra pudieran ser instituciones del derecho de gentes.

¹⁰ Antonio Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Vol. 1 Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 368.

La noción del derecho de gentes que se observa en los primeros siglos de influencia cristiana deriva hacia su comprensión como un derecho no estrictamente natural -aunque sin perder su conexión, afinidad y estrecha vinculación a él- que contiene ya en germen lo que posteriormente se llamaría el derecho internacional.

El primer precepto de la vida social y la regla de oro del derecho de gentes, en continuidad con las ideas estoicas fue formulado por el cristianismo: “Guárdate de hacer jamás a otro lo que no quisieras que otro te hiciese a ti” (Tob 4, 16) Es el principio de “amistad” entre los individuos y los pueblos. El amor al prójimo es la primera y principal ley de la vida social y tiene su extensión en la fraternidad, en la común generación de todos los hombres en Adán.

San Isidoro de Sevilla representa la transición entre los juristas romanos y las ideas del cristianismo en lo que atañen a estos temas. Para el Hispalense, el derecho natural es un derecho procedente de Dios y las leyes se dividen en divinas y humanas; las divinas se manifiestan por la naturaleza y las humanas por las costumbres. Cuando se ocupa de enunciar los requisitos que debe contener toda ley, menciona que la misma debe ser *secundum naturam*.

Dentro del derecho natural se incluye al matrimonio, la educación de los hijos, la sucesión hereditaria, la posesión común de los bienes, la libertad de todos los hombres, el dominio del hombre sobre la tierra, la restitución del depósito y la legítima defensa. Mientras que el derecho de gentes comprende lo relativo a la ocupación, construcción y fortificación de las plazas, las guerras, los cautiverios, las esclavitudes, las reintegraciones a la patria, las alianzas de paz, las treguas, el no atentar contra los embajadores, etc.¹¹.

La figura más descollante relacionada con el derecho de gentes, es sin duda alguna, Francisco de Vitoria. La llamada Segunda Escolástica recepta la filosofía del Aquinate y de toda la tradición clásica en estos temas y por exigencias históricas de la época apela al derecho de gentes ante las nuevas situaciones que suscita el Descubrimiento de América. Aprovecha la coyuntura de enfrentarse a pueblos no cristianos y fundamenta la ocupación indiana en lo que Vitoria llama el derecho de **natural sociedad y comunicación libre** entre todas las gentes y pueblos del mundo.

¹¹ *Etim.*, V, IV.

En una época en que estaban bastante confundidos el poder espiritual y el temporal, Francisco de Vitoria, “con una libertad y una independencia intelectual admirables, bajo Carlos V, el soberano más poderoso del mundo, y ante un Papa que favorecía los intereses de su nación, habla de la potestad del emperador como si no fuese español, y de la del Papa como si no fuese cristiano, elevándose a la región de las ideas puras, en los que los derechos de la verdad prevalecen sobre todos los intereses particulares”¹².

Vitoria incurre en algunas vacilaciones respecto al derecho de gentes para finalmente concluir coincidiendo con el Aquinate en que el derecho de gentes es un derecho natural secundario es decir que sus preceptos se derivan de los principios universales de derecho natural contenidos en la *sindéresis* por vía de conclusiones necesarias, sean inmediatas o evidentes, o bien remotas y no tan ciertas.¹³ En definitiva, se inclina a la vinculación intrínseca entre ambos derechos considerando al derecho de gentes como el derecho natural más propiamente humano que se proyecta, sobre todo, en las relaciones más amplias de carácter internacional.

El maestro salmantino concibe al derecho de gentes en una perspectiva internacionalista. Es el derecho que “todas las gentes y naciones establecen por un común consentimiento” por lo que es considerado el padre del Derecho Internacional.

Esta rama del derecho está atravesando una profunda crisis. En efecto, la política internacional dictada por las potencias hegemónicas ha repercutido en esta rama del derecho y mucho de lo que hemos estudiado en la teoría se ha desdibujado en la práctica, al punto que pareciera que no se impone la fuerza del derecho sino el derecho de la fuerza. El estado de guerra permanente, el ataque a blancos y poblaciones civiles, la destrucción de lo que pertenece al Patrimonio Cultural de la Humanidad, el trato inhumano a los prisioneros, la cárcel de Guantánamo que se ha convertido en el símbolo de las detenciones por tiempo indeterminado sin proceso judicial, la existencia de enclaves colonialistas, son algunos ejemplos de violación de tratados internacionales y de principios básicos del derecho de gentes. La impotencia de los organismos internacionales para evitar estas situaciones hablan a las claras del fracaso e ineficacia de su cometido. Para Francisco de Vitoria, el sentimiento de “fraternidad” debía ser el vínculo que una a los pueblos, en el

¹² Guillermo Faile, *Historia de la Filosofía* Tomo III, Madrid, BAC, 1966, p. 317.

¹³ Teófilo Urdániz, “Introducción a la Relección Primera”, p. 558.

convencimiento de que somos hijos de un mismo padre. Con ello nos hace recordar y tomar conciencia de una realidad sociológica natural: la unidad del género humano en su origen, en su destino y en su naturaleza formando una familia universal que es la humanidad, con lazos de solidaridad mutua. Si quitamos al Derecho Internacional de su raigambre en el derecho de gentes y a su vez en el derecho natural, le estaremos quitando su fundamento más sólido para reducirlo al arbitrio del dictador de turno o de las mayorías parlamentarias.

Conclusión

A modo de síntesis de lo expuesto, podemos decir que a lo largo de la historia, la noción de derecho natural estuvo ligada a:

- la existencia de un derecho **divino**.
- que surge de la **naturaleza** misma del hombre y
- que se lo conoce a través de la **razón**.

Hay dos elementos convergentes en el derecho natural: el elemento racional y el factor natural. El derecho natural es un dictado de la razón y a su vez está inscripto en la naturaleza del hombre. La remisión a Dios viene por vía de que la *syndéresis* o el hábito de los primeros principios prácticos opera en nosotros como la voz de la conciencia o como la chispa divina o *scintilla rationalis*. “En Tu Luz veremos la luz”.

Hubo continuidad, pese a diferencias de matices, mientras estos factores estuvieron presentes. Incluso no hay ruptura entre la antigüedad pagana y el cristianismo. La primera discontinuidad podría señalarse con Hugo Grocio que desvincula al derecho natural de la divinidad. Hay aquí un cambio ideológico que corresponde a la época histórica que se vive. En efecto, la Modernidad implicó transformaciones profundas en todos los órdenes de la cultura. En el tema que nos ocupa, el cambio vino por el abandono de la idea tomista de “participación”. Recordemos que la ley natural es “participación de la criatura racional en la ley eterna” para la escolástica. La teoría de la participación no tenía cabida en el pensamiento nominalista, en el cual se inspiró el primitivo protestantismo. Pese a que Grocio mantiene la idea de que el derecho natural es el dictado de la “recta razón”, el holandés puede ser considerado como el que inicia un nuevo rumbo en la concepción immanentista del derecho natural y en su desvinculación de la teología. El secularismo reinante y las divisiones religiosas del momento contribuyeron para que su pensamiento se afanzara y gozara de aceptación.

Una etapa de negación del derecho natural está representada por el auge del positivismo y la codificación durante el siglo XIX. Todo el derecho se suponía plasmado en los textos codificados por lo que no había ninguna necesidad de recurrir al derecho natural. El positivismo prescindió del derecho natural y también fue expresamente atacado como algo a erradicar.

El derecho natural emerge de este eclipse a mediados del siglo XX. La Declaración de la ONU sobre los Derechos Humanos debe considerarse un hito dentro de este resurgimiento. A partir de allí empezó a sonar con fuerza la expresión “derechos humanos” como sucedánea del derecho natural. Sin embargo, la manipulación ideológica de los derechos humanos representa un obstáculo en esta tarea al punto que se violan derechos humanos en nombre de los “derechos humanos.”

No obstante ello, el derecho natural en la época contemporánea no goza de prestigio entre los ius-filósofos del momento, salvo honrosísimas excepciones. Ello se debe:

- a) A la negación del concepto de “naturaleza” como algo dado sino como algo que se construye.
- b) A la desconfianza en la razón, o su reduccionismo al considerar sólo la razón “instrumental”.

De nada nos sirve escudriñar el pasado, si no es para iluminar el presente y proyectar el futuro.

En la actualidad nos encontramos en que la razón y la naturaleza parecen haber sido desplazadas del Derecho y de la Política.

En efecto, la razón y la naturaleza están ausentes en la elaboración de ciertas leyes sancionadas mediante la voluntad arbitraria de mayorías parlamentarias que no responden al mandato de sus representados como así también hay mucha confusión respecto a cuestiones antropológicas fundamentales.

Hay maneras despóticas y arbitrarias de apartamiento del derecho natural por parte del derecho positivo.

A modo de ejemplo basta mencionar las leyes que aprueban el aborto, la homosexualidad, la contracepción y el infanticidio.

Es en estas ocasiones donde surge el conflicto entre **conciencia** y ley humana, entre **moral y derecho**. La objeción de conciencia se funda en que el hombre sólo conoce una obligación: la obligación en conciencia; fuera de ella no hay **obligación, sino** coacción. Si la ley humana sólo tiene la coacción porque no cuenta con la obligación en conciencia, ya no es ley sino fuerza y la fuerza sin justicia es sólo **violencia**.

A tal punto llega esta situación que Benedicto XVI tuvo que reconocer dolorosamente ante el Parlamento alemán que: “La idea del derecho natural se considera hoy una doctrina católica más bien singular, sobre la que no vale la pena discutir fuera del ámbito católico, de modo que casi nos avergüenza hasta la sola mención del término”

En lo que respecta a la Política, parece ser que el bien común ya no es más su norte y finalidad. Ya San Agustín advertía en su época que si se quitaba el derecho del Estado, éste se convertía en una banda de ladrones. Los casos de corrupción que se multiplican en todas las latitudes, dan cuenta de esta situación.

Después de haber realizado este vuelo histórico del ius-naturalismo, señalando sus continuidades y rupturas, sus luces y sombras, podemos hacer propias las palabras de Javier Hervada cuando dice que

“la historia del derecho natural es la historia del esfuerzo del entendimiento humano por comprender lo justo inherente al hombre y a su dignidad. Asimismo la historia de su negación es la historia de la prepotencia de unos hombres sobre otros y la ceguera de unos pensadores y de unos juristas que no han querido o no han sabido comprender que la persona humana está por encima de ideologías, puntos de vista o valoraciones subjetivas”¹⁴.

¹⁴ Javier Hervada, ob. cit., p. 16

Comunicaciones sobre
Investigación y enseñanza de la Filosofía Medieval

Patrística e Medieval: os Estudos Patrísticos no Brasil

João Eduardo Pinto Basto Lupi

Universidade Federal de Santa Catarina

1. O 1º Encontro Nacional de Estudos Patrísticos realizou-se no ITESC em Florianópolis, nos dias 5 a 7 de dezembro de 2011, dando início às atividades que resultaram na fundação da ABEPatri - Associação Brasileira de Estudos Patrísticos, primeira entidade brasileira destinada a promover os estudos sobre os Santos Padres. Desde então já se realizaram várias reuniões, o 2º Encontro Nacional (24/27 setembro 2012) e duas Jornadas Brasileiras de Estudos Patrísticos no Exterior (maio 2012 e maio 2013), ambas realizadas em Roma, destinadas a reunir estudantes brasileiros de mestrado e doutorado no exterior e interessados pelos Estudos Patrísticos. Sendo uma entidade com poucos membros, recente (2 anos) mas ativa e empreendedora aproveitamos a oportunidade deste congresso para expor alguns pontos de vista sobre “Continuidade e rupturas”, discutir diretrizes e solicitar opiniões. Ao fazê-lo prestamos homenagem aos colegas chilenos e argentinos que nos precederam nos estudos patrísticos, em particular aos editores de *Patrística et Mediaevalia*, e, in memoriam, a Maria Mercedes Bergadá.

2. Neste sentido recordamos alguns antecedentes dos estudos patrísticos no Brasil, para situar nosso contexto. Por enquanto não nos parece importante saber quem estudava, ensinava ou citava os Santos Padres nos períodos colonial, imperial e republicano do Brasil; os indícios de interesse pela Patrística começam a aparecer no Brasil na década de 1970 quando a editora Vozes lança a coleção *Fontes da Catequese* (1970) e depois a de *Padres da Igreja* (1979); posteriormente (1995) a editora Paulus (que tem apoiado a AbePatri) lançou a *Coleção Patrística* que conta atualmente com mais de trinta volumes. Trata-se nestes casos, e em edições de textos isolados (particularmente de Santo Agostinho) de traduções para uso de estudantes, porque os pesquisadores que se basearam em edições originais em grego e latim, e em traduções em outros idiomas, apresentaram seus trabalhos nos encontros de Teologia e de Filosofia, entre os quais destacamos os da Associação (Sociedade) Brasileira de Filosofia Medieval, que tiveram início em Brasília em 1981. Esses textos foram publicados em coletâneas, anais, e nas revistas *Leopoldianum* (UNISANTOS) e *Veritas* (PUCRS). Sem pretender fazer uma revisão completa desses textos, que seria agora inviável, mas numa rápida olhada

pelas publicações dos congressos de filosofia medieval constamos que nos treze congressos o autor que foi mais estudado foi Agostinho, com quase tantos textos como todos os outros Santos Padres juntos; destes salienta-se Orígenes, Eriúgena, e Boécio, e com menor presença: Martinho de Braga (Dume), Pseudo Dionísio, Gregório de Nissa e Basílio. Também a partir de 2000 (Natal, RGN) alguns trabalhos foram apresentados nos Encontros de Neoplatonismo. Consultando os anais e outras publicações desta área, além das revistas *Veritas* e *Scintilla*, e revistas e anais de entidades medievalistas, como a ABREM, verifica-se que se mantém a maior frequência de Agostinho, mas amplia-se a presença de João Escoto Eriúgena, e encontram-se em semelhante proporção Orígenes, Martinho de Braga, Boécio e o Pseudo Dionísio, e ainda Gregório Nazianzeno. Devemos também citar que de modo esparso sempre existe atenção a Plotino, e em menor escala a Filon de Alexandria. Porém o precedente decisivo para a organização dos estudos patrísticos no Brasil foi a criação da revista *Cadernos Patrísticos* em 2006 em Florianópolis (hoje com 10 edições) por iniciativa do P. Edinei da Rosa Cândido, fundador e coordenador da *AbePatri*.

3. Por esta sumária retrospectiva se percebe que desde a 1ª edição da Vozes há mais de 40 anos os estudos patrísticos, como empreendimento em âmbito nacional, têm sido dispersos, sem uma organização comum, sujeitos ao abrigo de outras entidades e a iniciativas individuais, e portanto um campo aberto a orientações e diretrizes. É por esse motivo que é importante que desde o início se discutam o mais amplamente possível algumas idéias, e para isso nada melhor do que este congresso. Entre as características das intenções, ações e previsões do nosso pequeno grupo destacamos três; todas começam por alguma distinção, e se abrem a ampliações. Em primeiro lugar a definição comum de “Santo Padre” na Patrologia designa um escritor da Antiguidade Cristã que tenha tido vida exemplar e doutrina ortodoxa; mas o movimento ecumênico, e o convite que fazemos a outras Igrejas, para que participem de nossa associação e encontros nos levou a incluir na Patrologia as doutrinas que eram consideradas heréticas, e até as pagãs, quando de algum modo se relacionam com a usualmente estabelecida. Há assim questões de contexto para as quais pretendemos estar abertos, o que não significa que, como grupo de estudos que ainda é pequeno e iniciante devamos abranger todas elas. Entre outros casos devemos estar atentos ao fato de a Antiguidade Cristã, como cultura e como sociedade, não ter começado ao mesmo tempo em toda a parte: a Europa de Leste, e a do Norte (Escandinávia) e Noroeste (Escócia e Irlanda) bem como os povos do Cáucaso entraram na Cristandade sem terem integrado a Antiguidade Clássica greco-romana, e a assimilaram (mais, ou menos) simultaneamente com o

cristianismo. No que se refere à temporalidade, se estendermos o período patrístico oriental até João Damasceno (675-749) primeiro doutor cristão a dialogar com os muçulmanos, ou mesmo até às crises iconoclastas (730-843) em que diversos cristãos escreveram em árabe, então o estudo patrístico incluirá alguns textos islâmicos.

4. Como segunda característica temos a constatação de que o início do cristianismo mostrou a importância e distinção de algumas mulheres e em particular de Maria Mãe de Deus, mas o ambiente patriarcal impediu o desenvolvimento da atuação feminina, e a Patrologia só inclui os Santos Padres (não há “Santas Madres”); contudo entre os desafios atuais do cristianismo está esse desajuste entre o patriarcado eclesiástico (masculinização das chefias) e a sociedade global onde as mulheres ocupam papéis de liderança política e intelectual. Partindo destas constatações a AbePatri propôs à Comissão Organizadora do X Encontro *Fazendo Gênero* (Florianópolis, UFSC, 16/20 setembro 2013) a realização paralela do 3º Encontro Nacional de Estudos Patrísticos com o título *A Mulher na Antiguidade Cristã*. Um número de *Cadernos Patrísticos* dedicado a essa temática está sendo preparado; a partir daqui pretendemos incentivar a pesquisa sobre “Mulheres na Patrística” tanto de textos redigidos por mulheres como de textos referentes à condição feminina nas Igrejas. Contudo esta proposta encontra dificuldades, pois de início já se pode prever o desencontro de atitudes institucionais opostas às da Igreja Católica Romana: de um lado as Igrejas convidadas a participar dos Encontros de Patrística, e que, algumas delas, têm elevado as mulheres a cargos eclesiásticos e de outro lado a presença de universidades laicas, onde muitas vezes as opiniões mais destacadas são adversas à religião. Neste contexto, defender o estudo de textos de mulheres como doutoras em igualdade com os homens, sem lhes reconhecer o estatuto hierárquico pode parecer contraditório. Este constrangimento pode ser destacado pelo fato de tal estudo ser proposto por uma entidade (AbePatri) constituída apenas por homens a outra entidade (Fazendo Gênero e Revista de Estudos Feministas) constituída predominantemente por mulheres. No que tais dificuldades são devidas a preconceitos de ordem social, ou de gênero, podem ser superadas, em parte pelo uso de certa cautela e prudência; mas em todos estes casos não se trata de situações paradoxais apenas sociológicas: elas trazem à tona problemas teológicos.

5. Por outro lado, ao estudar a mulher cristã na Antiguidade estamos fazendo um recorte social que só pode se definir pelo contraste com a mulher não cristã, e nesse caso a Antiguidade não cristã compõe um contexto imprescindível para os objetivos

do simpósio. Porém, ao compor um quadro de personagens históricos num contexto social variado nos deparamos também com textos – as obras dos Santos Padres – em que além das descrições, e por vezes críticas, há também recomendações e considerações de tipo ético e antropológico, ou seja, os primeiros esboços de uma Teologia da condição feminina. Nestes casos há quase sempre uma certa presença de atitudes idealistas, isto é, que desenham a mulher ideal segundo a perspectiva cristã da época, definida geralmente pelos líderes intelectuais masculinos (notavelmente em Tertuliano), raras vezes pelas próprias mulheres. Aqui entra uma literatura ampla, variada, e de difícil interpretação exegética, pois se pode por em questão, ou submeter a análise crítica, em que medida as figuras femininas constantes dos martiriológicos e das hagiografias correspondem às mulheres realmente existentes, ou àquilo que uma sociedade cristã esperava delas. Os estereótipos e lendas são fatos históricos, são reveladores, mas devem ser entendidos como ideais, ou de figuras idealizadas. Se conseguirmos compor um cenário intelectual confiável sobre “as Mulheres na Antiguidade Cristã” haverá que retomar a questão das condições sociais num sentido mais amplo ainda, e perguntar qual era a condição feminina nas diferentes sociedades não cristãs: grega, romana, egípcia, armênia, palestina, judaica, germânica, celta, eslava, africana, persa, síria...e quais as diferenças dessa condição feminina conforme as classes ou estratos sociais. Se necessitamos contrastar figuras para definir, por exemplo, se a condição de cristã trouxe mais respeito à mulher quando comparada com a sociedade grega, ou celta, temos que distinguir as posições sociais, pois se a mulher da alta sociedade podia usufruir de liberdade pessoal, ou individual, e de relativa igualdade com o marido, o mesmo certamente não se pode dizer da mulher serva, doméstica, escrava, ou camponesa. As generalizações fáceis e rápidas podem prejudicar os objetivos do simpósio, das parcerias e portanto da associação ou grupo de estudos.

6. A Patrística pode ser vista como um período histórico da literatura cristã, mas também como um modo de vida, ou uma vivência do cristianismo. Hoje, como em outras épocas, é possível viver uma forma de vida e de doutrina cristã que seja do tipo patrístico, e considerar alguns líderes recentes como sendo nossas Santas Madres e Santos Padres (*Cadernos Patrísticos* n.1 e 5). Assim o disse Dom Eusébio O. Scheid, então (2006) Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro na apresentação do 1º número de *Cadernos Patrísticos* ao destacar “a tentativa – quase ousadia - de conjugar os clássicos da Literatura Cristã Antiga com personalidades da Igreja moderna e contemporânea – inventiva a ser testada e legitimada – quais os Padres e Madres fundadores que, em certos espaços eclesiais, deixaram marcas na história

recente [...]”¹ * Para “legitimar” esta característica podemos introduzir uma questão mais ampla, que é a dos objetivos do estudo dos Santos Padres. Ora quando se pensa em objetivos sempre se pode pensar em mais uma questão: porque e para que? Para algumas pessoas o objetivo suficiente é aquele que fica no âmbito do seu trabalho profissional, por exemplo: para o historiador conhecer bem o momento histórico (da Antiguidade) para o psicólogo entender os comportamentos femininos, ou dos homens a respeito das mulheres – tendo em conta que para o historiador, o psicólogo etc há diferenças de objetivos conforme a tendência ou “escola”. Mas para muitas pessoas se coloca a pergunta: conhecer a condição da mulher de outras épocas, e o que a respeito dela era dito pelos homens, em que me ajuda a entender a condição feminina de hoje, e a agir de acordo com esse entendimento? Por exemplo: perante a circunstância atual de diminuição de vocações para a vida religiosa católica – diminuição que no Brasil se dá muito mais entre as mulheres do que entre os homens – não se pode perguntar se a inserção da mulher na vida cristã de hoje terá outros ministérios e serviços mais atraentes para a vocação religiosa? Ou, paralelamente, não haverá um desencanto pela falta de oportunidades de liderança no ministério católico? Em qualquer caso o que nos diz a Antiguidade Cristã no que se refere à participação feminina na sociedade cristã? O que ela sugere ou propõe? Há relatos que dão a entender que, pelos menos em algumas Igrejas, a mulher tinha uma posição ativa e diversificada que depois não teve continuidade, ou não foi relatada devidamente. De modo semelhante se pode “ler” nos comentários desfavoráveis de alguns Santos Padres com relação à mulher uma (possível) atitude de defesa, ou mesmo de receio perante a ascensão social da mulher cristã. Ou, mudando de escala, se numa sociedade patriarcal muito mais restritiva em relação à mulher, como a Antiga, era essa (que vamos estudar) a condição da mulher cristã, numa sociedade mais igualitária e “sem fronteiras” como é a atual – com as peculiaridades brasileiras – pode essa condição continuar na mesma posição? Afinal: porque, e para que queremos estudar a Mulher na Antiguidade Cristã? Nem todos teremos os mesmos objetivos, ou não os teremos na mesma proporção, mas precisamos definir os comuns e principais.

Para concluir gostaria de referir uma abertura ao diálogo que surgiu recentemente em Florianópolis na relação entre Patrística e Filosofia, quando o curso de Filosofia à Distância da UFSC (federal, e portanto laica) incluiu em sua programação e na literatura de apoio um lugar muito destacado e extenso à

¹ Dom Eusébio Oscar Schneid, Apresentação, *Cadernos Patrísticos*, Ano I, N.1, Maio 2006, pp. 5-6.

Patrística, inclusive com longas exposições sobre a Teologia da Encarnação (Economia da Salvação), considerando-a questão relevante para a Filosofia atual.

Experiencia docente en la enseñanza de la Filosofía Medieval

María Isabel Cardozo

Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia

Participando en este Congreso se pretende compartir la experiencia docente, de incorporar dentro de las temáticas clásicas, otras que tienen interés y relación con la realidad de hoy. Desde el año 2011 me incorporé como Auxiliar Docente de 1ª categoría de la Cátedra Filosofía Medieval, perteneciente al Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste, cuyo equipo docente está conformado por un Profesor titular y un Auxiliar Docente de 1ª categoría.

Compartimos con Cassany¹ que cada disciplina encierra modos propios de lectura y escritura, lo que a su vez requiere del desarrollo de procesos cognitivos que permitan construir un significado sobre lo que se lee. De aquí que la intervención docente se oriente a que los estudiantes se apropien de conceptos y categorías de análisis específicas, que sirvan tanto a la comprensión teórica como a la desnaturalización del conocimiento.

Esto requiere, por parte de la cátedra, producir condiciones para la **alfabetización académica** de los estudiantes, entendida como “conjunto de nociones y estrategias necesarias para participar en la lectura de las disciplinas así como en las actividades de producción y análisis de textos requeridos para aprender en la universidad”². (Carlino, 2006: 13).

La cátedra organiza los contenidos de la asignatura en un enfoque histórico problemático. Las clases promueven y provocan preguntas filosóficas inquietantes, que cuestionen lo establecido en búsqueda de fundamentos y de sentidos, porque entiende que no están todos contruidos. Supone una actitud crítica e incómoda que hace tambalear las certezas, convirtiendo a la clase en un espacio de diálogo e

¹ Daniel Cassany, *Taller de textos: leer, escribir y comentar en el aula*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

² Paula Carlino, *Escribir, leer y aprender en la Universidad. una introducción a la alfabetización académica*, 2ª ed., Buenos Aires, FCE Argentina, 2006: 13.

interpretación, donde los alumnos piensan, preguntan, dialogan, critican y crean juntos. Comprendiendo que el rol del docente es mantener abierta la relación de la filosofía con los filósofos que lo precedieron, mostrando al conocimiento como una construcción histórica, en permanente proceso de debate, negociación y reformulación.

Las estrategias metodológicas para el dictado de la asignatura se fundan en el reconocimiento de que la cátedra se organiza en clases teóricas y clases prácticas por razones meramente administrativas, pero el conocimiento no se fragmenta del mismo modo.

Se programan las actividades prácticas en coordinación con el dictado de las clases teóricas y al organizar las clases prácticas comprendí la necesidad de incursionar en otras temáticas, que complementaran las ya desarrolladas en las clases teóricas. Por ello se dividió el abordaje de las clases prácticas en 2 ejes temáticos:

Eje Temático I: El nuevo espíritu de la cultura medieval.

Caracterización genérica del pensamiento medieval.

La Revelación Cristiana.

Naturaleza de la Revelación.

Formas de Revelación.

Aparición del cristianismo:

Apologistas

Padres de la Iglesia.

Movimientos religiosos heréticos

Maniqueísmo

Arrianismo

Donatismo

Pelagianismo.

Proponiéndose como actividades:

- Lectura e interpretación de textos referidos a conceptos de la filosofía griega con impacto en el pensamiento cristiano. Movimientos religiosos heréticos.
- Elaboración de cuadros comparativos
- Sesiones de discusión en instancias de trabajo grupal.
- Exposiciones dialogadas

Eje Temático II: Desarrollo sintético del pensamiento de San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás. Guillermo de Ockam: su impacto en la Ciencia y la Teología.

Actividades:

- Análisis comparativo de los aportes de San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás.
- Establecer las influencias del fenómeno filosófico llamado Nominalismo.
- Resolución de guías de estudio.
- Lectura y comentario de textos filosóficos.

Evaluación:

Entendemos que una consigna de trabajo puede cerrar, clausurar la comprensión de un texto o colaborar para que el alumno amplíe los límites del mismo. Por ello se solicita como producción escrita, un ensayo filosófico, donde el alumno en un proceso argumentativo, exponga sus ideas y de razones de sus afirmaciones. Se pretende que el mismo inicie el proceso de escritura del ensayo a partir de sus propios cuestionamientos, encuentre herramientas teóricas en las fuentes y pueda elaborar su propio texto. Texto que debe expresar los argumentos que expliciten su posición crítica ante el tema elegido.

Se propone la elaboración de un **Ensayo individual** desde la perspectiva de San Agustín o Santo Tomás de Aquino. Se proponen las siguientes temáticas:

- el deseo,
- el amor,
- la felicidad.

Otras temáticas para abordar desde el pensamiento de San Agustín:

- El ser y el tiempo
- Libertad para el bien
- El sentido de la Historia
- Conocimiento y Verdad
- El mal

En Santo Tomás:

- Esencia y existencia
- Libertad
- Humanismo y existencialismo

- Persona y vida.

Además de los autores citados, los alumnos podrán recurrir para la elaboración del ensayo a otros autores que figuran en la Bibliografía General y Especial del programa de la cátedra.

Normas de Presentación:

- Página A4: Márgenes 2,5
- Times New Roman 11
- Interlineado Sencillo
- Extensión: mínimo de 5, máximo de 10 páginas.

Criterios de Evaluación:

- Presentación en tiempo y forma del Ensayo y de las producciones realizadas en clase.
- Correcta expresión escrita y oral.
- Adecuada utilización de conceptos.
- Capacidad de análisis y síntesis.
- Argumentación y contraargumentación.
- Creatividad.
- Actitud crítica y autónoma

Se comparten además, algunas producciones de los alumnos en las distintas temáticas y las evaluaciones que realizaron en relación a la incorporación del tema del deseo, el amor y la felicidad.

Enseñanza virtual de la Filosofía Medieval y realidad social

César Ibarra

UNAD de Colombia, Bogotá

Introducción

En mi condición de docente de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, de Colombia, me corresponde la cátedra de Filosofía Medieval para nuestros estudiantes de Filosofía y de Licenciatura en Filosofía. Esta materia, como casi todas las de los dos programas, se ofrece por medio de la plataforma Moodle de la Universidad, lo cual plantea una serie de retos no solo para la transmisión de los conocimientos propios de la materia sino también para la aplicación de los mismos en la realidad social en que viven los estudiantes.

Las dificultades propias de la educación con modalidad virtual: despersonalización, falta de contacto real entre docente y estudiante, fuerte tendencia al fraude, desánimo del estudiante al encontrarse prácticamente solo en la acción pedagógica, problemas de estabilidad del Campus Virtual, etc., se hacen todavía más acuciantes en el caso de estudiantes de programas tan excesivamente teóricos como los de filosofía. Estas dificultades, unidas a la necesidad de que los conocimientos tengan una fuerte relación con la realidad personal y social del estudiante, me han llevado a plantear la necesidad de diseñar unas estrategias que lleven al estudiante a volver los ojos a la realidad de su comunidad, desde los conocimientos que va adquiriendo en el curso.

La formación filosófica en los ambientes universitarios y, de una manera especial, en una universidad de las características de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, corre el peligro de volverse meramente teóricas y conceptuales y de no involucrar al estudiante a su entorno social. Al analizar el papel de los aprendizajes en el seno de la Universidad, el Proyecto Académico Pedagógico Solidario de la UNAD, afirma que:

“Estos aprendizajes deben hacer énfasis en la promoción y acompañamiento de un desarrollo humano e integral, tanto de la persona, como de la familia, la comunidad y las instituciones responsables de dinamizar los procesos de

participación, decisión y ejecución de los planes, programas y proyectos de desarrollo y bienestar social”¹.

Esta cuádruple conjunción (persona-familia-comunidad-instituciones), no puede estar escindida ni formando estancos separados, sino que debe actuar en plena armonía, de tal manera que el conocimiento teórico impacte a la persona en sus niveles más profundos y así pueda ser un factor de cambio social no solo al interior de su familia sino, también, al interior de su comunidad. Un conocimiento aséptico (el conocimiento por el conocimiento), no transforma la realidad sino que se vuelve, peligrosamente, alienante y mantenedor de un status quo que impide el desarrollo integral de la sociedad.

En este sentido, es indispensable que los cursos filosóficos y, por extensión, todos los cursos académicos de la UNAD deberían tener implícito este compromiso de formar al estudiante no solo como un ser racional sino, también, como un ser creativo, crítico y transformador, que ya estaba presente desde su fundación, tal como lo expresa el Proyecto Académico Pedagógico Solidario de la Institución:

“Orientar todos sus esfuerzos para responder a las necesidades, intereses y problemas reales del país, especialmente de aquellos que afectan a los sectores populares, marginados de la ciencia, la técnica y la cultura, lo cual constituye un principio de realidad”².

Descripción del curso

El Curso de Filosofía Medieval está dirigido a los estudiantes de los programas de Filosofía y de Licenciatura en Filosofía de la UNAD, universidad pública con modalidad a distancia y mediación virtual apoyada en la plataforma Moodle y en el Estándar CORE que esta institución ha ido consolidando a lo largo de casi 45 años de vida.

El Curso de filosofía Medieval corresponde al área de formación básica disciplinaria y formación profesional específica, la cual

¹ UNAD (2011). *Proyecto Académico Pedagógico Solidario (PAPS)*. Bogotá: UNAD, P. 14

² UNAD (2013, P. 33). *Documento de Rediseño Curricular del Programa de Filosofía*. Bogotá: UNAD. P. 29 Recuperado el 24 de junio del 2013, en https://docs.google.com/a/unad.edu.co/document/d/1tYA9i_MmKt6l2ms-3H86HiHKPbbxB32jnOdEn_YfuTo/edit

“Se ocupa de la formación en los elementos constitutivos de un programa específico, es decir, la formación propia de la configuración disciplinar de cada programa académico. Este campo de formación cuenta con algunos créditos de carácter obligatorio y otros de carácter electivo, los cuales fortalecen el desarrollo disciplinar de los estudiantes y potencializan sus opciones de acceder a la flexibilidad curricular”³.

En este sentido, el Curso de Filosofía Medieval forma un conjunto con los cursos de Seminario de Autor de Filosofía Antigua, Seminario de Autor de Filosofía Moderna, Seminario de Autor de Filosofía Contemporánea, Seminario de Autor de Filosofía Actual, Seminario de Autor de Filosofía Latinoamericana y Seminario de Autor de Filosofía Colombiana, que buscan el acercamiento del estudiante a los autores claves de cada momento histórico con el fin de que pueda complementar la formación recibida en los cursos correspondientes de Filosofía Antigua, Filosofía Medieval, Filosofía Moderna, Filosofía Contemporánea, Filosofía Actual, Pensamiento Filosófico Latinoamericano y Pensamiento Filosófico Colombiano.

El curso corresponde a la tipología de curso teórico, tiene un valor académico de tres créditos académicos y tiene un módulo que le sirve de base. Corresponde al área de conocimiento de ciencias sociales y al campo de formación disciplinar. El curso y el módulo desarrollan tres unidades (una por cada crédito): El espíritu cultural medieval, Filosofía Medieval y Terminación de la Edad Media y una revisión de la Ciencia. El módulo fue escrito por la profesora Nelly Patricia Bautista Cárdenas.

Formato del curso virtual

Cuando un estudiante matricula el curso de Filosofía Medieval e ingresa al sistema de la UNAD, se encuentra con un entorno virtual que se compone de una serie de elementos que le permiten ir avanzando en su desarrollo. A continuación, se describirá cada uno de esos componentes.

³ UNAD (2013, P. 33). *Documento de Rediseño Curricular del Programa de Filosofía*. Bogotá: UNAD. P. 33 Recuperado el 24 de junio del 2013, en https://docs.google.com/a/unad.edu.co/document/d/1tYA9i_MmKt6l2ms-3H86HiHKPbbxB32jnOdEn_YfuTo/edit

El entorno general del curso está estandarizado, lo que significa que todos los cursos tienen la misma presentación.

El entorno se compone de tres grandes bloques: El bloque lateral izquierdo permite al estudiante acceder a sus calificaciones y también a información relacionada con los miembros de su grupo colaborativo, que es un grupo de 5 estudiantes en total, los cuales desarrollarán los llamados trabajos colaborativos. El bloque lateral izquierdo, por su parte, le permite al estudiante acceder a la bandeja de mensajes y a otros recursos complementarios al curso, como el acceso a la Biblioteca Virtual de la UNAD, a la Datateca, que es un repositorio de documentación digital, o a Radio UNAD Virtual, que es una emisora virtual con programación académica y cultural. El bloque central contiene todos los recursos que le permiten al estudiante acceder a la información relacionada con su curso, a los contenidos del mismo y a las actividades formativas que le permitirán ir asegurando las calificaciones con las que aprobará el curso finalmente.



Imagen N. 1 Curso Virtual de Filosofía Medieval.

A continuación describiremos las actividades de manera detallada de cada uno de los bloques que conforman el curso virtual de Filosofía Medieval:

Bloque Cero

El Bloque Cero contiene dos foros y tres aplicaciones. El foro **Noticias del Aula**, que le permite al Director del Curso comunicar novedades que se van dando a lo largo del Curso. El **Foro General del Curso** le permite al estudiante manifestar sus inquietudes, generalmente a través de unos subforos relacionados con lo social, lo académico o lo técnico. La **Agenda del Aula** contiene los plazos que tiene el estudiante para presentar sus actividades y también los plazos que tiene el docente para realimentar y calificar las mismas. El **Portafolio de Grupo** es una herramienta Wiki que permite a los estudiantes construir de manera colaborativa un texto común. Finalmente, el **Glosario** es un diccionario básico que contiene unos términos mínimos a los que el estudiante puede acceder para aclarar dudas conceptuales o teóricas.

En términos generales, se puede afirmar que el Bloque Cero proporciona herramientas básicas al estudiante para un feliz desarrollo de sus actividades de aprendizaje.

Bloque Uno

El Bloque Uno contiene los materiales que el estudiante usará como herramientas fundamentales en su estudio. El denominado **Material Didáctico** en formato Exe-Learning contiene tanto el Módulo del Curso como el Protocolo del mismo, que es un documento que contiene las intencionalidades formativas y demás condiciones del Curso. Igualmente, el **Módulo del Curso** es un archivo extraíble que contiene el módulo en formato PDF que es el libro de texto, se podría decir, que los estudiantes tendrán como herramienta fundamental del aprendizaje. En este bloque también aparecen Objetos Informativos y Objetos de Aprendizaje, que son videos, documentos o presentaciones que apoyan o complementan los contenidos del Módulo.

En conclusión, el Bloque Uno contiene el Módulo y otros materiales conceptuales del Curso.

Bloque Dos

El Bloque Dos contiene unas herramientas muy importantes que le permitirán al estudiante y al docente una interacción y un reconocimiento general del curso. Para

ello contamos con dos elementos: **Revisión de Presaberes**, que es un cuestionario que permite recabar información para diagnosticar la situación en que se encuentra el estudiante antes de desarrollar el curso, partiendo del hecho de que, desde el constructivismo, sabemos que el estudiante no es una tabla rasa sino que tiene unos conocimientos que ha ido recabando a lo largo de los años por sus estudios y por sus experiencias previas. De otro lado, tenemos el foro de **Reconocimiento General y de Actores**, en el que se busca que el estudiante se familiarice con los materiales y con la estructura virtual del curso, por un lado y, por otro lado, que reconozca también a su tutor y a su propio grupo.

Este Bloque nos lleva a un punto muy importante y es que la formación virtual tiene la debilidad de la interacción personal y la consecuente deshumanización del proceso. Esto hace urgente y vital que se fortalezcan estas herramientas para que el estudiante no se sienta solo y sepa que detrás del curso hay un maestro de carne y hueso y que en el grupo de trabajo colaborativo tiene unos compañeros lejanos físicamente pero en quienes se puede apoyar para el desarrollo armonioso de las actividades del Curso.

Podemos concluir diciendo que este bloque nos permite conocer el estado actual de conocimiento de los estudiantes antes de iniciar el curso y que él pueda hacer un reconocimiento de los contenidos y herramientas del curso.

Bloque Tres

Tanto el Bloque Tres como los Bloques Cuatro y Cinco, tienen los mismos elementos porque cada bloque desarrolla una Unidad de las tres unidades que conforman el Curso de Filosofía Medieval. Cada unidad corresponde al número de créditos que tiene el curso, en nuestro caso, los créditos y, por tanto, las unidades, son tres.

Este bloque contiene cuatro actividades: Reconocimiento de la Unidad, Lección Evaluativa de la Unidad, Quiz de la Unidad y Trabajo Colaborativo.

El **Reconocimiento de la Unidad**, como lo indica su nombre, ayuda a que el estudiante se familiarice con los elementos principales de la unidad con el fin de que no tenga mayores tropiezos en el desarrollo del mismo. La Lección Evaluativa, permite que el estudiante haga una primera revisión de sus conocimientos, mediante un cuestionario. El **Quiz de la Unidad** es el examen de toda la Unidad y permite

medir los conocimientos adquiridos por el estudiante. El **Trabajo Colaborativo**, finalmente, es una construcción grupal que hace el pequeño grupo de cinco estudiantes. Este mismo esquema se repite en las otras unidades.

Filosofía medieval y realidad

La enseñanza de la filosofía, en general, y la enseñanza de la historia de la Filosofía adolecen de unos puntos de contacto con la realidad que las hagan pertinentes a las realidades sociales tan complejas que viven nuestros estudiantes. Esto se hace todavía más urgente en el curso de Filosofía Medieval porque a las elucubraciones propias de la filosofía, hay que añadirle los estereotipos que desde la misma filosofía se le ha endilgado a la Edad Media y, en consecuencia, a la filosofía medieval.

Estas necesidades se han ido atendiendo en los momentos claves de proceso de enseñanza y aprendizaje que hace el estudiante Unadista a través del sistema de formación virtual, los cuales podemos identificar de la siguiente manera: Reconocimiento General y de Actores (momento académico en que el estudiante hace una revisión del curso en su totalidad), y los tres trabajos colaborativos (uno por cada unidad), en los que el estudiante, junto con su equipo de trabajo colaborativo, construyen un producto común en forma cooperativa. En cada uno de esos cuatro momentos, los cuales están estratégicamente distribuidos a lo largo del curso, se ha buscado hacer una aproximación del estudiante consigo mismo y con su realidad, para que el curso no sea un simple compendio de autores y fechas de un tiempo perdido en la historia de la filosofía, sino que se convierta en un pretexto para ver la propia realidad, paso indispensable para poder pensar después en cambiarla.

En el momento de Reconocimiento General y de Actores se piden dos resultados básicamente, los cuales son, por un lado, que el estudiante se presente de una manera general y que suba su fotografía (porque no sabemos quiénes son ni cómo son), y, por el otro lado, que conteste una encuesta digital en la que se recojan sus datos generales (edad, lugar de origen, estrato socioeconómico, etc.), unos datos culturales y políticos (tendencias políticas y religiosas, opiniones sobre asuntos sociales álgidos, etc.), unos datos sociales (relaciones con la comunidad y situación de la misma, etc.), y unos datos educativos (situación académica y motivaciones que lo trajeron a la universidad y al programa, percepciones sobre la virtualidad, etc.).

Los trabajos colaborativos son ocasiones propicias para aprovechar, ya que el estudiante se ve obligado a interactuar con otros cuatro compañeros, generalmente distribuidos en lugares y realidades muy diversas, lo que hace muy enriquecedor el diálogo y el producto que se obtiene del mismo. El trabajo colaborativo generalmente dura un mes entero, en el cual los estudiantes se cruzan mensajes y van asumiendo roles y haciendo los aportes que les permitirán construir el informe final.

En los tres trabajos colaborativos se pide a los estudiantes que hagan un mapa conceptual de los contenidos de cada unidad para asegurar la lectura y síntesis de la información que trae el módulo que se ofrece a los estudiantes. Pero la novedad en el Curso de Filosofía Medieval radica en el hecho de que se busca que el estudiante relacione los contenidos del curso con su propia realidad. En cada uno de los tres trabajos colaborativos se piden esos puntos de relación con la cotidianidad que permiten que el curso no se quede en lo teórico.

En consonancia con la temática de la Primera Unidad, en la que se estudia el espíritu cultural medieval y en la que se hace una caracterización del mundo medieval en distintos aspectos, se pide al estudiante, en la fase individual de esta actividad, que haga un cuadro en el que señale la situación de su propia comunidad (barrio, edificio o vereda), en los aspectos social, político, económico, religioso y cultural. Así conseguimos que el estudiante vuelva los ojos sobre su propia realidad y se haga consciente de lo que está pasando en su comunidad. En un segundo momento, el grupo colaborativo, con los aportes individuales de sus miembros, realiza un cuadro comparativo en el que contrasta el mundo de la Edad Media en los mismos aspectos que se ha analizado la vida de cada comunidad y hace un contraste entre esas dos realidades, la medieval y la actual.

En la fase individual del segundo momento colaborativo, se pide al estudiante que identifique los principales problemas sociales que se dan en su comunidad y que busque soporte teórico en los filósofos medievales que se han estudiado en la segunda unidad para iluminar lo que está pasando en su entorno social. En la fase colaborativa, el grupo escoge un solo filósofo medieval que mejor ayude a interpretar la realidad social que se ha descubierto en la fase individual y que haga un cuadro con los aportes que ayuden a iluminar mejor la realidad social actual. De este modo se consigue que los estudiantes no vean a los filósofos medievales como monjes perdidos en elucubraciones extrañas sino que los vean como posibles

referentes para la realidad social en que viven y para que reconozcan el valor que tiene la filosofía medieval en el contexto de la filosofía universal.

En la tercera unidad se estudian los fenómenos que causaron la decadencia y el fin de la Edad Media y entre ellos, el de la Reforma Protestante como uno de sus principales desencadenantes. Por esta razón se pide a cada estudiante, en la fase individual del trabajo colaborativo, que mire la realidad religiosa de su comunidad (iglesias, lugares de culto, costumbres religiosas, etc.). En el momento colaborativo, el grupo reúne los datos individuales y los compendia en un cuadro general. Se busca que los estudiantes se hagan conscientes de la realidad multireligiosa que se da en el mundo actual y que se viva la tolerancia como una actitud vivencial.

De esta forma, se consigue que el Curso de Filosofía Medieval deje de ser un curso excesivamente teórico y que se lo relacione con diferentes aspectos de la realidad personal y social del estudiante, con el fin de valorar la cultura del medioevo y los aportes de sus grandes filósofos, superando las limitaciones de la educación virtual y aprovechando sus potencialidades.

Resultados

Si bien hay unas intencionalidades por parte del Director del Curso, las cuales se reflejan en las distintas actividades propuestas a los estudiantes y a los grupos colaborativos, no deja de ser cierto, también, que los resultados no dependen siempre del Director sino de la voluntad y disposición de los estudiantes, que en el caso de estudiantes virtuales están sujetas a las disponibilidades de tiempo, conectividad y saturación de actividades de las otras materias que están cursando.

Algunos de los resultados más notorios que se pueden reseñar en esta experiencia son los siguientes:

1. El desarrollo de la encuesta virtual permite al docente conocer las realidades que vive cada uno de los estudiantes y le permite categorizar la totalidad del curso.
2. La encuesta puede ser un insumo para hacer categorizaciones u otras investigaciones de aula.

3. Aprovechamiento de algunas herramientas informáticas con el consecuente aprendizaje de las mismas y su posterior uso en otros cursos, por ejemplo el uso de herramientas como Cmaptools.
4. Los cuadros que muestran las realidades de las comunidades en que viven los estudiantes pueden ser insumos para investigación de aula.
5. No siempre los resultados son satisfactorios, por falta de profundidad de los mismos, lo cual se puede deber a la falta de disciplina de los estudiantes que no racionalizan sus actividades y dejan todo para última hora o porque no se atienen a las instrucciones de una manera rigurosa y terminan haciendo cosas distintas a las que se les pedían.
6. Igualmente pueden haber dificultades con los mapas conceptuales por la falta de aprestamiento en el uso de las aplicaciones informáticas que los generan.

Ejemplos

Entre los resultados que se han obtenido, podemos dejar algunos ejemplos que ayudan a contextualizar y a entender los procesos que se han seguido para armonizar filosofía medieval y realidad.

Encuesta

Para el desarrollo de la Encuesta de Caracterización se ha utilizado el servicio de e-encuesta.com el cual permite manejar un número racional de encuestas, adecuado para el número de estudiantes que generalmente matriculan el curso (entre 50 y 60 personas). Dicho servicio permite acceder a los resultados individuales y también genera cuadros con los resultados grupales; ambas opciones son de gran utilidad para el aprovechamiento de la encuesta, porque evitan que tengamos que tabular encuestas y graficar los resultados.



Gráfica N. 2 Ejemplo de resultado de la encuesta

Trabajo Colaborativo N.1

CONTRASTE REALIDAD SOCIAL ACTUAL Y REALIDAD SOCIAL MEDIEVAL		
BARRIO LOS ÁNGELES BOGOTÁ	DESCRIPCIÓN ASPECTOS	CONTRASTE SOCIEDAD MEDIEVAL
SOCIAL	La población que vive en mi barrio, son familias están desde sus inicios, las cuadras son grandes y la mayoría de gente se conoce entre sí por su larga permanencia en el mismo, la mayoría son adultos mayores, sin embargo con la gente nueva como los inquilinos que van y vienen la comunicación es más limitada al igual que con la gente de paso.	Podemos decir en contraste con la época medieval, que en sus tiempos no sería muy probable que la gente viviera tanto, ya que vivían preocupados la imponencia del dueño de la tierra donde vivían y la limitación que se tenía sobre la misma en cuánto a la delimitación del terreno, no cualquiera podría ingresar a tierras a menos que estuviera autorizado, de igual manera la parte social se limitaba a los de la misma casta.
	POLÍTICO	Aunque de una manera no tan En la época medieval era muy

abierta la gente manifiesta su preferencia por los partidos de la derecha en su mayoría al igual que la izquierda de una manera más reservada, siendo tema de charla en los establecimientos públicos y en las conversaciones de los transeúntes, que no pasa de ahí, el único momento donde se ve activismo en mi barrio es y de no grupos muy grandes es cuando la junta de acción comunal convoca para algún tema económico o de proyectos para el barrio que tiene que ver con políticos y se solicita su opinión, votación o participación sea con firmas, su presencia o con dinero.

Aunque hay una sola iglesia, la gente converge de manera masiva los domingos, no hay cultos cristianos cerca, pero sí hay mucha gente que manifiesta su vocación por otras religiones. La iglesia se convierte en un sitio de encuentro a donde muchos van por costumbre, otros por temor espiritual, por imitación de que otros lo hacen y también con conciencia reflexiva y devoción. La gente decide cómo llevar su vida en relación con Dios sin ser un dogma, aunque existan muchos religiosos dogmáticos y pregoneros.

RELIGIOSO

restringida la posibilidad que tenía la población de manifestar sus intereses, ya que vivían en una constante amenaza en cuanto al sitio de vivienda, los pequeños ingresos que generaban y su condición casi de parias, ya que de acuerdo a la escala de nobleza que se maneja de arriba abajo después del rey todos eran lacayos los unos de los otros conservando algunos privilegios, hasta llegar a los campesinos que eran casi esclavos de una deuda como muchos de nosotros hoy en día.

La relación con Dios en aquella época me parece que era algo más mesurado, la gente estaba en la búsqueda de la verdad de una u otra forma y el gobierno aún cómo en la época actual se soportaba con la iglesia a través de la manipulación, la violencia e infundiendo miedos ideológicos, que terminaban siendo la consigna de muchos para mantener su poder.

Mucha gente de manera personal buscaba en su relación con Dios un refugio para los momentos tan difíciles que se vivían y con la mayor de las cautelas, unos no todos guardaban para sí su opinión personal, ya que de lo contrario su fin sería la

ECONÓMICO

Hay en mi barrio una pequeña zona comercial con establecimientos que abastecen a la población de diversos artículos para el hogar, belleza, aseo, estudio, tecnología, alimentos en general, medicamentos, pero no con mucha profundidad. Se encuentran locales con gente propietaria de sus negocios y otra parte que trabaja como empleada en puntos de venta.

CULTURAL

Cerca de mi casa en el barrio hay varios establecimientos educativos en dónde en el parque del barrio se pueden ver las actividades culturales de dichos centros. La iglesia convoca los domingos a la gente a actividades para las mejoras de la misma, dónde realiza actividades lúdicas, proyecciones, prácticas musicales, bazares y otros a donde la gente asiste como una actividad cultural y de esparcimiento. Se desarrollan participa más en actividades culturales fuera del barrio.

muerte.

La parte comercial de la época medieval estaba muy limitada a la cabeza propietaria de todo así, si los campesinos cultivaban y comercializaban lo hacían bajo el mando de su señor y él lo permitía por la deuda obligada que les tocaba para poder tener permanencia en las tierras y subsistir con algo de lo producido en su trabajo.

La parte cultural para la gente de la época estaba limitada a la diversión que se pudiera proporcionar al rey y a su séquito como lo eran los señores y los caballeros. Considerado también como parte de la cultura, se encontraban las fiestas religiosas, políticas y familiares realizadas por las cofradías, gremios y asociaciones, donde además de los ritos se agradecía por las cosechas, matrimonios, etc.

Obviamente la gente de menor casta tendría sus pequeños y restringidos ratos de esparcimiento donde podrían entre ellos hacer sus fiestas y jolgorios.

Trabajo Colaborativo N. 2

FILOSOFOS MEDIEVALES Y REALIDAD SOCIAL

ASPECTO	PROBLEMÁTICA	PROPUESTA A SOLUCION
SOCIAL	Descomposición social, con Inseguridad, por diferentes motivos, desde, hasta invasión de terrenos, perdida de la identidad colectiva.	Con el pensamiento de Tomás de Aquino, y a través de la educación es interesante rescata del concepto de felicidad como un bien de la comunidad y al que todo mundo debe apuntar, de tal manera que los actos movidos por el apetito humano apunten a ello es decir a la felicidad. Darle más fuerza a la idea que a lo únicamente material, es decir acudir más a la razón que a los hechos lo cual se puede lograr a través de la educación, idea generalizada en el pensamiento medieval.
	Intolerancia, donde se da más razón a lo material que a las ideas.	Toda las acciones del tienden a mostrar el fin único que es la felicidad, gracias a su libertad como hombre tiene la opción de hacer esta selección se con la propuesta de Tomás de Aquino. Desde la perspectiva política particularmente Tomás de Aquino propone que toda autoridad tiene de Dios, aunque se tiende al estado laical, al menos si entender esta perspectiva como una búsqueda del bien común superando el bien particular un individual.
ETICO	Transformación de la escala de valores donde prima el tener al ser	
POLITICO	Carencia de identidad ciudadana	
ECONOMICO	La sobre acumulación de la riqueza en pocos, la desprotección económica en muchos	Darle primacía más al ser que al tener. En cuanto a lo económico la escolástica planteada más que el bien, es el uso, y precisamente Tomás de Aquino planteaba la responsabilidad que como individuo se tiene frente a estos bienes.
RELIGIOSO	Gran dispersión de cultos religiosos,	Los postulados de Averroes con su teoría de la doble verdad, ya que esto nos permitiría concientizar a los

		permitir que se tomen decisiones dentro de la comunidad con base en sus creencias.
		Desde las ideas de la Escuela Árabe más exactamente la reflexión que hace Averroes acerca de la asequibilidad a la verdad desde la Teología y la filosofía pero solo esta segunda la alcanzará en su totalidad y podría contradecir las enseñanzas de la Teología.
CULTURAL	Posturas religiosas impositivas desde el estado	Las expresiones culturales medievales tenían bastantes expresiones musicales y pictóricas se puede afirmar que la comunidad conserva unos del sabor musical, que se pueden fortalecer como expresiones en la comunidad.
	La falta de interés de la gente por el estudio y el conocimiento. Franca perdida de la identidad cultural	Las obras de Santo Tomas de Aquino y la forma como estaban orientadas hacia los alumnos universitarios, propendían por una discusión académica y formativa. Además, existen muchos maestros pero pocos pedagogos Un aporte interesante de Tomás de Aquino fue la reflexión en torno a la pedagogía, con esto pudiera rescatarse el Valor de la educación.
EDUCATIVO	Escaso interés e importancia que se da a la educación por parte de los alumnos jóvenes, facilismo académico	

Trabajo Colaborativo N.3

SITUACION RELIGIOSA DE MI COMUNIDAD				
RELIGIÓN	INTERÉS RELIGIOSO	RECURSO ECONÓMICO	CONCEPTOS QUE PROFESAN	CEREMONIAS
EVANGÉLICOS	Son personas muy abiertas, en relación a como dirigirse a los demás sean miembros o no de su	La iglesia es sostenida por los diezmos, ofrendas, donaciones en dinero y especias.	La salvación por fe en Jesucristo y no por obras.	El bautismo bajo las aguas, como paso de obediencia y de fe.

CATÓLICOS	congregación. Se inquietan por las personas que viven en vicios, desatención a sí mismos y a la familia. Se preocupan por predicar el evangelio por la Biblia.		El pecado original fue trasmitido a todo ser humano.	El matrimonio como institución de la familia.
	Se preocupan por la salvación del alma y su comportamiento en cuanto a la fe.	El ministro o pastor recibe una ayuda monetaria para el sustento de su familia.	La eternidad, omnipotencia de Dios.	Renovación de los votos matrimoniales.
	El uso de la Biblia como el manual del hombre		Dios manifestado en tres personas distintas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.	Presentación de niños (bebés).
	Uso de la Biblia, traducción Reina Valera		La venida del Señor Jesucristo.	La cena del Señor.
			El perdón de pecados a través de Jesucristo.	Cumpleaños
	La práctica del celibato, como voto de castidad.	La iglesia es sostenida por las limosnas, donaciones y por un porcentaje del Estado.	La beatificación de los santos.	Bautismo de bebés para convertirse en hijos de Dios.
	Sirven fuertemente haciendo obras de caridad y ayuda al necesitado.	El sacerdote recibe una ayuda monetaria.	María como madre de Jesús y mediadora.	Procesiones y caminatas en honor y adoración a una imagen.
	Se preocupan por la realización		Reconocimiento y	Confesión de los pecados ante

	de sus rituales.		adoración de las imágenes.	un sacerdote.
	Uso de la Biblia Católica.		El credo católico.	Los sacramentos
	Incremento de sus seguidores por la venta de sus revistas religiosas.	Donaciones voluntarias.	El papa como representación de Dios en la tierra.	El Matrimonio como institución de la familia.
	Estructura de su templo.		Creen en el Espíritu Santo no como Dios sino como una fuerza.	El Matrimonio como institución del hogar.
	Presentación personal.		Aceptan a Jesucristo, pero no como Dios, sino como un dios.	Graduaciones
TESTIGOS DE JEHOVÁ	Se puede festejar diplomáticamente y no llegar a emborracharse, hasta la media noche.	Ventas de revistas para sustento de la congregación	Tienen a Jehová como único Dios.	
	Uso de la Biblia Las Sagradas Escrituras, traducida por ellos mismos.		Los milagros divinos no existen.	
			Prohíben la donación de sangre.	Bautismo
	Uso de libros auxiliares.		Destrucción de los malos. No hay castigo en el infierno.	
ADVENTISTAS	Enfoque del	Los diezmos y	Conducta	El bautismo

XIV CONGRESO LATINOAMERICANO

Sábado como día de descanso.		cristiana.	bajo las aguas, como paso de obediencia y de fe.
Consolidación de sus congregaciones.	ofrendas como mandato de Dios.	Creer en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. El sábado como día de reposo. Mención de fechas sobre la venida de Jesús. El no consumo de café, cerdo y otros elementos.	El matrimonio como institución de la familia. Presentación de niños (bebés). Cumpleaños La cena del Señor.
Uso de los libros de Ellen G. White.			

Conclusiones

1. La enseñanza virtual del curso de Filosofía Medieval plantea muchos retos al docente para hacer asequibles los conocimientos.
2. El diseño de actividades pedagógicas pertinentes ha permitido el acercamiento de la realidad social a un curso eminentemente teórico como el de Filosofía Medieval.
3. Las limitaciones de tiempo y la falta de disciplina de los estudiantes dificulta el normal desarrollo de las actividades y empobrece los resultados.
4. Es necesario seguir investigando nuevas formas de acercamiento de la Filosofía Medieval a la realidad en que viven los estudiantes actualmente.

**O Ensino de História da Filosofia Medieval
no Curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins:
tendências, apontamentos e limites pedagógicos**

Catherinne Melo Alves

André de Oliveira

Universidade Federal do Tocantins

Introdução

O curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins é o único no gênero no Estado Federativo do Tocantins, no Brasil. É um curso que começou a ser, efetivamente, cogitado em meados de 2007 e para cujo início fixa-se a data de 29 de abril de 2009. Iniciou-se com a pretensão acadêmica de empreender um novo horizonte de intelectualidade na cultura humanística e acadêmica da Universidade Federal do Tocantins, sendo esta, a maior universidade do Estado e a terceira maior da região norte do país. Podemos destacar também que, após um primeiro percurso de implantação, e, com a consolidação quase que completa de seu quadro docente, o curso predetermina-se, ainda, na busca *sui generis* de destacar-se como um núcleo de pensadores, vocacionados, desde então, das carteiras acadêmicas do referido curso, cuja incumbência social mais efetiva é a formação de professores especializados para a docência de filosofia e humanidades.

O curso de Filosofia, conforme Plano Pedagógico do Curso – PPC tem como *finalidade precípua* formar profissionais com sólido embasamento filosófico, humanista e interdisciplinar, que contribuirão no processo de desenvolvimento do conhecimento crítico na Educação Básica, na construção dos conhecimentos necessários para o exercício da cidadania e a consolidação da democracia. Amiúde, em razão a estas diretivas, seguem-se as *Diretrizes Curriculares Nacionais para os Cursos de graduação em Filosofia* que, por conseguinte, também ensejam que o formando em filosofia, ao término do seu processo formativo, manifeste¹:

“...sólida formação de história da filosofia, que os capacite para a compreensão e a transmissão dos principais temas, problemas, sistemas

¹ DCN, p. 135.

filosóficos, assim como para a análise de reflexão crítica da realidade social em que se insere; **habilidade para enfrentar** com sucesso os desafios inerentes à tarefa de despertar os jovens para a reflexão filosófica, bem como transmitir aos alunos do Ensino Médio, o legado da tradição e o gosto pelo pensamento inovador, crítico e independente; - os egressos podem contribuir profissionalmente em outras áreas no debate interdisciplinar nas assessorias culturais”.

Além dessas características fundamentais do perfil dos formandos delineado pelas *Diretrizes*, o licenciado em Filosofia na Universidade Federal do Tocantins deve apresentar, conforme o próprio Projeto Político Pedagógico que instaurou o curso²:

“Conhecimento aprofundado dos diferentes campos da filosofia, das disciplinas pedagógicas e dos fundamentos de Artes, adquiridos no decorrer do curso; Habilidade na utilização dos instrumentos conceituais imprescindíveis à compreensão, articulação e exposição crítica dos problemas do mundo contemporâneos e em especial da região amazônica”.

Assim sendo, dentro do panorama curricular do curso, a disciplina de História da Filosofia Medieval, ofertada no segundo semestre de 2012 visou percorrer um ideograma que se prontificasse a atender a série de objetivos formativos acima supracitados, e, ao mesmo tempo, para item de completa novidade, estabelecer um liame de reflexão filosófica pelo qual os temas encadeados em torno da *philosophia* medieval pudessem, de maneira interdisciplinar, ser sancionados sob o prisma de outras correntes filosóficas e que, a partir deles, merecessem, outrossim, uma análise pela qual pudesse ser detectada ou não sua reflexão e influência no desenrolar histórico posterior da História das idéias filosóficas.

Com base nesta primeira indicação, foi desenvolvido um questionário, a respeito do ensinamento da disciplina no semestre 2012-02, que procurasse sondar, de forma muito específica, os níveis segundo os quais os conteúdos de reflexão filosófica atingiram e influenciaram o processo de síntese formativa dos acadêmicos de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins que cursaram a disciplina e sobre como a matéria, com todo seu potencial clássico, pode transitar-se em vias

² P. 33

interdisciplinares como disciplina especulativa essencial no currículo do curso de Filosofia.

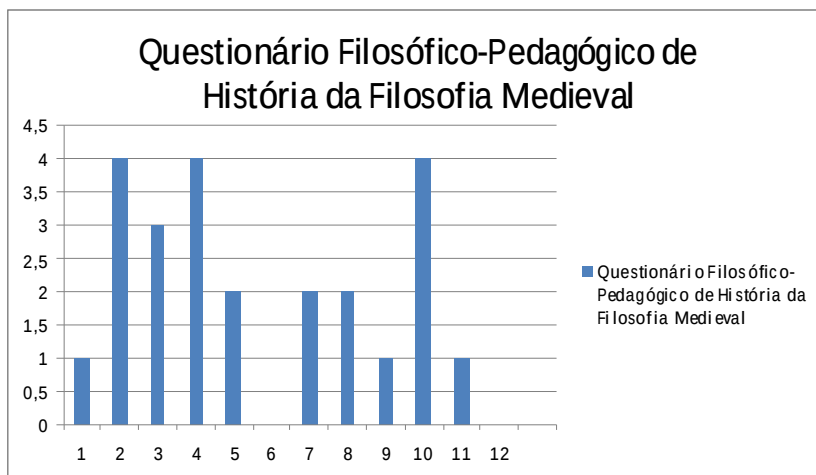
Segue-se, adiante, as implicações com as quais fomentou-se uma discussão, em nível pedagógico-prático, a respeito de como a referida disciplina distinguiu-se, dentre outras disciplinas de História da Filosofia já cursadas pelos acadêmicos e sobre como pode oferecer um *locus theoricus* de ambientação de competências e habilidades propícias e requeridas na formação dos alunos de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins

Metodologia

A Pesquisa realizada junto aos alunos de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins teve cunho exploratório e investigativo³. Com a aplicação de um questionário aberto, pretendeu-se delimitar, segundo opiniões fornecidas pelos próprios acadêmicos, a maneira sobre como a disciplina ofertada especializou-se, dentre as demais disciplinas dispostas na estrutura curricular do Projeto Político Pedagógico de curso, em termos das relações de ensino-aprendizagem em Filosofia.

Segue-se, pois, o referido questionário. Com ele, instaurou-se uma discussão aberta quanto ao entorno ideológico e ideográfico das respostas colhidas, que permitirá, destarte, encetarmos uma análise concentrada a respeito da veiculação de temas filosóficos na disciplina.

³ De acordo com Larosa & Ayres (2006), as assim chamadas “pesquisas explorativas” “proporcionam maior familiaridade com o problema, a fim de torna-lo mais explícito, ou seja, buscam o aprimoramento de idéias ou a descoberta de intuições. Seu planejamento é bem flexível, de modo a possibilitar a consideração dos mais variados aspectos relativos ao fato estudado” (Marco Antônio Larosa e Fernando Arduini Ayers, *Como produzir uma monografia passo a passo*. Rio de Janeiro: WAK, 2003, p. 41.



1. Conteúdo intensivamente filosófico, com aportes críticos a uma teologia medieval desracionalizada
2. Enriquecimento do léxico filosófico, especificamente o latino
3. Ambientação de discussão com outros períodos e eras filosóficas
4. Desmitificação de algumas apologias filosóficas medievais em termos de teologização da filosofia
5. Abordagem crítica quanto ao próprio *zeitgeist* medieval
6. Dimensionamento de leitura mais arraigado aos clássicos que aos comentadores medievais
7. Relação dos assuntos do medievo com o quotidiano contemporâneo
8. Demonstração da aproximação filosófica, filológica e teológica entre os diversos filósofos medievais
9. Inserção de uma análise autônoma sobre o espírito filosófico da medievalidade
10. Intersecção reflexiva entre esta disciplina e as demais disciplinas filosóficas do curso
11. Intersecção reflexiva entre esta disciplina e as demais disciplinas pedagógicas do curso
12. Avivamento da capacidade interrogativa e interventiva dos acadêmicos nos assuntos medievais.

A partir de então, neste trabalho, será disposta a análise por nós inquerida a respeito do aprendizado desta disciplina e de como a mesma definiu um lugar de destaque em nossa formação de acadêmicos do quinto período de Filosofia. Por meio de questionário qualitativo, aplicado aos 20 (vinte) acadêmicos que cursaram a disciplina, pretendemos demonstrar o nível de capacitação em torno de *conteúdos de vida filosófica* que a disciplina propiciou, bem como estabelecermos um panorama reflexivo sobre o qual, por vezes, a própria intenção de estudar *filosofia* deve possuir um lugar priorizável face ao estudo organizado da *história da filosofia*.

Esta tendência ora se explicitou pelo conteúdo programático que a disciplina de História da Filosofia Medieval pretendeu e tentou oferecer como os principais filósofos cristãos, muçulmanos e judeus de Sto. Agostinho até Ockham, bem como, as temáticas fundamentais do pensamento medieval: a recepção do legado grego; platonismo e aristotelismo medievais; crise averroísta e conflito da faculdade das artes; a questão dos universais, os adventos do agostinianismo e tomismo clássicos. A articulação teórico-prática foi, em certo sentido, desenvolvida junto a um mínimo direcionamento interdisciplinar, que visava, sobremaneira, reconduzir o tratado sobre os temas próprios do ideário filosófico medieval com problemas filosóficos da análise de realidade atual (política, religião, bioética, etc...).

Discussões

Um dos grandes desafios sobre o qual o curso se depara é a grande evasão discente e um foco de desestímulo que se dá de forma crescente de seus alunos. Na opinião de vários acadêmicos, por exemplo, o principal motivo de crítica é apontado em relação à estrutura curricular como que “ambivalente” do curso, ao oferecer muitas matérias relacionadas ao preparo pedagógico para a docência do que, propriamente, uma infiltração mais incisiva naquilo a que propomos chamar de *vida filosófica*.

Doravante, dentre tantos receptáculos intelectuais ora um tanto quanto mecânicos e/ou técnicos que surgem da estrutura curricular do referido curso, uma matéria, oportunizada em nível de aprendizado histórico, hermenêutico e reflexivo, desvelou-se como sendo aquela em que oportunizou tanto o “rescaldo” sintético dos conteúdos alusivos anteriormente visitados em História da Filosofia Antiga como “predefinitivo” das relações de veiculação do pensamento filosófico encontrado historicamente na era moderna e contemporânea: a disciplina História da Filosofia Medieval.

Assim, com base nesta constatação e, aludindo aos resultados apresentados supra em nossa pesquisa, destacamos alguns pontos de reflexão que mereçam ser balizados à luz de uma argumentação lancinantemente exaustiva que exponha, em forma mediata, o nível de versatilidade com o qual a docência da disciplina de História da Filosofia Medieval foi empreendida.

Começemos a considerar os resultados pelas questões não respondidas (6 e 12).

A questão de número 6 propalava para o nível de consolidação de uma prática de leitura quanto aos autores medievais e seus correspondentes mais itinerantes. Os acadêmicos não fizeram menção a esta questão. Uma das razões que possa quedar para explicar tal fato seja talvez o ritmo dialógico e disputativo em que as aulas de História da Filosofia Medieval foram conduzidas, evidenciando, sobremaneira, a capacidade de discutir as idéias dos filósofos medievais por vezes antes de que fossem exaustivamente lidos e comentados. Esta prática também evidenciou, por vezes, o preparo literário do docente quanto aos temas medievais face à pouca gama de leitura iniciática na disciplina. Observou-se que, em grande parte da disciplina, as aulas monológicas fixaram-se seu lugar quanto às aulas em que os conteúdos de leitura fossem mais e melhor dinamizados.

Entendemos que o não uso de resposta a esta questão veicula-se casualmente ao não uso de resposta quanto à questão 12. Destarte, podemos pressupor que, dada a pouca carga horária em que a disciplina deveria ser ministrada (há, nas respostas, a indicação extra de que a disciplina deveria dar-se em um período de 120 horas/aula e não de 60, como está prescrita no Projeto Político Pedagógico do curso de Filosofia da UFT) não permitiu com que os acadêmicos assumissem, deveras, uma identidade especulativa de inquirição, debate e proposição mais justificados quanto aos temas filosóficos medievais.

Doravante, é sobre as questões mais respondidas que nossa análise mais presumivelmente deter-se-á. As questões 2, 4 e 10 foram as mais destacadas e respondidas e nos debruçaremos sobre a razão de ser deste fato.

Em 2, após ser estabelecido o seguinte ordenamento – “Dentre os itens que abaixo se seguem, indique quatro que possam ser considerados prioritários quanto ao *distinguo* de aprendizado e de criação de competências e habilidades filosóficas na disciplina cursada de História da Filosofia Medieval” -, veiculou-se um apontamento sobre o enriquecimento do léxico filosófico e, especificamente, nesta

disciplina, o léxico latino. Somos testemunhas de que as aulas de Medievais transcorreram-se “coloridas” com o protagonismo do docente em enviesar algumas discussões com textos rápidos e citações no idioma antiquíssimo. Em certa maneira, podemos destacar que este foi um primeiro ensaio para se instituir um aprendizado bilíngue de filosofia, quanto às matérias dispostas em nosso currículo, além de evidenciar a volta às origens latinas de reflexão filosófica e de reconsiderar o latim não tão-somente como uma língua inusual, mas como a língua pela qual mais se produziu e escreveu-se filosofia historicamente.

Doravante, foi a partir desta peculiaridade da ensinança de filosofia nesta disciplina que os alunos apontaram ao respectivo docente a instituição de um curso de extensão sobre língua e cultura latinas. Esta reivindicação visaria atender, em princípio, a ânsia despertada nos acadêmicos que cursaram esta disciplina para se especializarem mais, por conseguinte, na temática medieval, em torno não somente da lógica e da filosofia, mas também da literatura e da teologia.

Ademais, os temas teológicos passaram a fazer parte direta de nosso aprendizado em História da Filosofia Medieval, à medida que as teses filosóficas agostinianas, tomistas e escotistas vogaram-se consideravelmente. Houve o cuidado pedagógico em não apenas sustentar certa relação de dependência entre hoje o que se considera em torno destas duas epistemologias identificáveis com seus objetos próprios de reflexão e estudo (filosofia e teologia) uma separação, mas também de se insinuar, com vozes de uma racionalidade sustentável, a “desmitificação de algumas apologias filosóficas medievais em torno da teologização da filosofia” no período da Idade Média.

Ora, acreditamos que o papel do filósofo, sobretudo, seja o de desequilibrar e, por assim dizer, desmitificar, afinal, a filosofia origina-se do período pós-mítico grego. Acenou-se, em nossa disciplina, um grande referencial crítico quanto à mescla de ideários em que a própria *philosophia perennis* oportunizava-se reconhecidamente como *ancilla theologiae*. Resolveu-se, então, a partir de algumas luzes reflexivas, instituir, de forma sintomática no aprendizado de história da filosofia medieval, a separação aquinhoadada entre estes dois saberes. Em princípio, a gestão desta instituição pareceu-se ambígua, doravante, pudemos perceber várias torrentes doxográficas e epistemológicas que por vezes culminam nas reflexões especiais dos filósofos da época. Também pode-se perceber a forma segundo a qual, classicamente, o período em que os manuais histórico-filosóficos apontam como sendo para a história da filosofia medieval ser o europeu dos séculos XII ao XV.

Para além disso, recuperou-se, no ensinamento de nossa disciplina, a maneira de se perfazer um estudo “visando à completude” de História da Filosofia Medieval compreendendo a filosofia árabe, bizantina, chinesa, asiática, africana, ultra-monástica e laica. No entanto, reafirmou-se, segundo próprios apontamentos dos acadêmicos, que filosofia tem seu escopo próprio de delineamento na era medieval e isto pareceu-se-nos muito claro.

Também foi oportunizada a forma de se fazer filosofia em História da Filosofia Medieval. Comprova esta análise a grande alusão feita à questão 10 do questionário supra (“Intersecção reflexiva entre esta disciplina e as demais disciplinas filosóficas do curso”). Claro que, indiretamente, contribuiu muito para que este item se elementarizasse de forma satisfatória os veículos de comunicação que foram exigidos quanto ao possível diálogo entre a Filosofia Medieval e a Filosofia Moderna ou Contemporânea, por exemplo. Os acadêmicos puderam também externar, ainda que de uma forma indireta, uma grande preocupação, em nível de formação filosófica que parece assolar o nível de aprendizado filosófico do curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins: a massiva abordagem que tem sido dada aos temas peremptoriamente pedagógicos substituindo, sub-repticiamente, os filosóficos. O curso, atualmente, tem sua estrutura pedagógica montada sob o prisma do ensino da Filosofia, intentando formar, em um primeiro momento, professores de filosofia, preferindo-os, assim, a filósofos já formados (se bem que a intensificação do pensamento filosófico do indivíduo filósofo possa levar anos). Simbolicamente, a disciplina de História da Filosofia Medieval, serviu para inaugurar um novo prisma sob o qual, em termos de reflexão e vida filosófica, mereça o curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins ser olhado.

Considerações finais

Percebeu-se a satisfação dos acadêmicos em relação ao novo e o fato de que a referida disciplina, única dentre todas as matérias de humanidades, em todas as universidades e faculdades do Estado do Tocantins/Brasil, desenvolveu a chamada apetência (desejo, vontade natural) ao estudo filosófico, povoando-o da nitidez epistemológica sobre a qual a filosofia e a ciência possam realocar-se harmoniosamente no ambiente universitário, ambiente este, cuja origem geográfico-histórico-político encontra-se na Europa Medieval.

A pesquisa, de caráter exploratório e examinativo, por nós empreendida, permite-nos, ainda, traçar um sentido tal qual retilíneo entre o que optou

particularmente para o estudo monográfico e articulado dos filósofos clássicos da Idade Média, e, os estudantes do quinto período de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins.

Podemos expressar como item de *mirabilia* que cursar História da Filosofia Medieval foi ao mesmo tempo experimentar o reinício de nossas descobertas filosóficas e procurarmos, a partir de então, expandirmo-nos por outras áreas. Descobrimos que o centro da Filosofia Medieval não está nela mesma, mas na razão que a circunda e a povoa com suas volumosas e incisivas peças de raciocínio, debate e discurso. Tal como Alain de Libera⁴, também afirmamos que

“Filosoficamente, o mundo medieval não tem centro. Não só porque o mundo medieval ocidental tem uma pluralidade de centros, mas, sobretudo, porque há muitos mundos medievais.

[...] Fazer coexistir, numa mesma história geral, tempos que não coincidem para os que nela vivem, eis o problema posto pela história da Filosofia Medieval”.

⁴ A *Filosofia Medieval*, 2004, pp. 8 e 9.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
CONFERENCIA	
Luis Alberto De Boni: <u>A crítica de Ricardo FitzRalph às ordens mendicantes</u>	11
José Antônio de C. R. de Souza: <u>A conduta ética do rei no De regimine christiano de Tiaqo de Viterbo</u>	33
Gregorio Piaia: <u>Il contributo del Medioevo alla nascita della moderna storiografia filosofica</u>	53
 PANEL: CONTINUIDAD Y RUPTURAS	
Bento Silva Santos: <u>Limites e fecundidades de uma prática fenomenológica da Idade Média</u>	67
Ruth María Ramasco: <u>Continuidad y ruptura: el “ahora” como espejo y enigma</u>	81
 SIMPOSIO	
SIMPOSIO: CONTINUIDAD Y RUPTURAS EN TORNO A LOS MAGISTRI ARTIUM PARISIENSES	
Antoine Côté: <u>Boecio de Dacia, la eternidad del mundo y la doble verdad. Retorno sobre un viejo problema</u>	87
Mariano Pérez Carrasco: <u>Monopsiquismo y monosomatismo. Voegelin intérprete de Siger de Brabante</u>	102
Iacopo Costa: <u>La Ética Nicomaquea en París (1270-1300)</u>	113
Riccardo Saccenti: <u>Naturaleza y Escritura. Ley de la naturaleza y ética cristiana en la cultura universitaria a mediados del siglo XIII</u>	127
Fernanda Ocampo: <u>Siger de Brabant y Dietrich von Freiberg en torno al debate sobre la ‘distinción real’ entre esencia y acto de ser</u>	139
René Létourneau: <u>Roger Bacon y Robert Kilwardby en la facultad de artes de París: algunos elementos de continuidad doctrinal en los <i>Communia gramatice</i> (ca. 1260)</u>	157
Valeria Buffón: <u>Discusiones metodológicas y epistemológicas en torno al estudio del bien supremo en algunos comentarios a la <i>Ética Nicomaquea</i> durante el siglo XIII</u>	170

XIV CONGRESO LATINOAMERICANO

Violeta Cervera Novo: [La utilización del corpus aristotélico en los primeros comentarios a la Ética Nicomaquea: La anónima Lectura abrincensis in Ethicam ueterem](#) 187

Ana María Mora Márquez: [Interacciones entre lógica y gramática en el siglo 13 \(Facultad de Artes Universidades de París y Oxford\)](#) 199

Gustavo Fernández Walker: [Los “nuevos lenguajes” oxonienses en la Universidad de París: condiciones de posibilidad de una revolución metodológica](#) 213

SIMPOSIO: NICOLÁS DE CUSA

Ezequiel Ludueña: [La noción de contractio en Bertoldo de Moosburg como una fuente de Nicolás de Cusa](#) 227

Alexia Schmitt: [El hombre como segundo dios: la asimilación de la sentencia de Hermes Trismegisto por Nicolás de Cusa](#) 241

Cecilia Rusconi: [Las premisas de la ciencia enigmática. Una breve introducción a De beryllo de Nicolás de Cusa](#) 257

Claudia D'Amico: [Nicolás de Cusa: ontología, henología y metafísica del intelecto](#) 265

Victoria Arroche: [La noción de principium y sus fuentes en el De Beryllo de Nicolás de Cusa](#) 279

José Teixeira Neto: [De principio \(1459\) de Nicolau de Cusa: continuidades e ruptura com a tradição neoplatônica?](#) 295

SIMPOSIO: ESCOLÁSTICA AMERICANA

Mauricio Beuchot: [Alonso de la vera cruz y su obra física](#) 311

Celina A. Lértora Mendoza: [Continuidad escolástica y ruptura premoderna: La materia primera en los cursos coloniales](#) 323

Ángel Muñoz García: [Escolástica colonial venezolana](#) 339

Walter Redmond: [Tiripitio et cetera. La filosofía en la colonias ibéricas de América](#) 349

SESIÓN ESPECIAL: AGUSTÍN DE HIPONA

Julio Raúl Méndez: [El modelo agustiniano de relaciones entre fe y filosofía](#) 365

FILOSOFÍA MEDIEVAL: CONTINUIDAD Y RUPTURAS

Mariana Paolozzi Servulo Da Cunha: <u>A ambivalência da razão em Agostinho</u>	379
Oscar Velásquez: <u>Las Confesiones de San Agustín en la perspectiva de la caverna de Platón</u>	389
Marcos Roberto Nunes Costa: <u>A criação e suas formas arquetípicas eternas na cosmogênese agostiniana</u>	397
Ricardo M. García: <u>De la metáfora a la ontología: las dos ciudades en Agustín de Hipona. Revisión de la tesis del “Agustinismo político” de H-X. Arquillière y su culminación en Egidio Romano</u>	409
Sílvia Maria de Contaldo: <u>Jura dizer a verdade, somente a verdade? Breve Comentário sobre o De Mendacio de Agostinho</u>	421
Silvia Magnavacca: <u>Ruptura agustiniana y continuidad contemporánea a propósito de Antígona 335</u>	431

ESTÉTICA MEDIEVAL

Melissa Carla Chornobay Bergonso: <u>A estética musical em Boécio: beleza, harmonia, números, som e afetos</u>	443
Ricardo Ferreira Nunes: <u>A influência do pensamento teológico e filosófico nas transformações arquitetônicas do espaço religioso das catedrais góticas medievais</u>	455
Ricardo da Costa - Patricia Grau-Dieckmann: <u>El relato del Génesis en el Tapís de la Creació (siglos XI-XII): la transcendencia en la Estética Medieval</u>	463

COMUNICACIONES SOBRE: FILOSOFÍA TARDOANTIGUA PATRÍSTICA - FILOSOFÍA BIZANTINA - MAESTROS DEL ALTO MEDIOEVO - FILOSOFÍAS ÁRABE Y JUDÍA - ESCOLÁSTICA LATINA - FILOSOFÍA BIZANTINA - FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO - SEGUNDA ESCOLÁSTICA

Sidnei Francisco do Nascimento: <u>Sobre a providência divina e o destino: Plotino e Orígenes</u>	485
Fernando David Lima: <u>¿Por qué el Pseudo Dionisio no sistematizó una antropología?</u>	499
Annella Costaguta: <u>El perfil ético político regio en Isidoro de Sevilla</u>	513
Natalia Strok: <u>Creatio ex nihilo en Juan Escoto Eriúgena y su recepción en las historias de la filosofía de Brucker, Tennemann y Rixner</u>	525

XIV CONGRESO LATINOAMERICANO

Tomás Fernández: <u>El Florilegium Coislinianum y los Fragmenta in Matthaeum (CPG 2141.7) atribuidos a Atanasio de Alejandría</u>	540
Bernabé Aráoz Vallejo: <u>Un aporte de la psicología aviceniana en occidente</u>	549
Susana Beatriz Violante: <u>Otloh de San Emeramo y el infierno de Dante</u>	561
Edsel Pamplona Diebe: <u>Influências platônicas no conceito de existimatio em Pedro Abelardo</u>	575
Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira: <u>Aspectos teológicos presentes nas críticas de Bernardo de Claraval à Ordem de Cluny em sua carta a Roberto</u>	587
Natalia Jakubecki: <u>Juan de Salisbury: el Policraticus como bisagra entre la tradición y la innovación</u>	607
Noeli Dutra Rossatto: <u>A profecia joaquimita dos três grandes homens</u>	621
Amira del Valle Juri: <u>Cuestiones acerca de la posibilidad, la hermenéutica sacra y la lengua árabe en la filosofía de Averroes</u>	635
Jimena Paz Lima: <u>Introducción al problema de la materia según el Compendio de Metafísica de Averroes</u>	645
Armênia Maria de Souza: <u>A problemática da pobreza em São boaventura de Bagnoregio (+ 1217/1221 1274): uma análise da Apologia pauperum</u>	657
Gerald Cresta: <u>Especificidad de la belleza en el pensamiento de San Buenaventura</u>	673
Beatriz Reyes Oribe: <u>La voluntas naturalis en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de San Buenaventura</u>	685
Carlos Alberto Insaurralde: <u>Comentarios del Doctor Angélico al libro de las Sentencias de Pedro Lombardo sobre la contemplación virtuosa de los reflejos de la Belleza divina en el orden del Universo</u>	697
Darío José Limardo: <u>La tesis de la convertibilidad entre ‘ente’ y ‘verdadero’ en Tomás de Aquino</u>	707
Thiago Plaça Teixeira: <u>A música em Santo Tmás de Auino</u>	719
Ignacio Miguel Anchepe: <u>Inmanencia y conocimiento en Tomás de Aquino: a propósito del verbo mental</u>	735
José María Felipe Mendoza: <u>Introducción al análisis de la noción philosophia prima en Tomás de Aquino y sus implicancias regulativas en las ciencias particulares</u>	751

FILOSOFÍA MEDIEVAL: CONTINUIDAD Y RUPTURAS

Camila de Souza Ezídio: <u>A Construção dos Conceitos de Ato e Potência na História da Filosofia</u>	763
Sergio de Souza Salles: <u>Tomás de Aquino e a regula dilectionis proximi</u>	775
Ana Mallea: <u>No irracionales sino no racionales</u>	787
Silvana Filippi: <u>La metafísica en Tomás de Aquino a contraluz de la interpretación heideggeriana</u>	803
Santiago Argüello: <u>El carácter intelectual de los deseos más profundos. Relevando a Tomás de Aquino a partir de Henri Bergson</u>	819
Anselmo Tadeu Ferreira: <u>Imaginação e abstração em Tomás de Aquino</u>	833
Juan José Herrera: <u>El conocimiento divino del universo según Tomás de Aquino. Del Dios de Aristóteles al Dios de la Biblia</u>	841
Fernanda Ferreira de Campos: <u>A noção de sabedoria na Suma Contra os Gentios</u>	857
Rafael Cúnsulo: <u>Libertad y Religión</u>	867
Paulo Ricardo Martins: <u>A liberdade humana para Tomás de Aquino</u>	879
Pablo Santiago Furlotti: <u>Justicia y amor de amistad según el pensamiento de Tomás de Aquino</u>	889
Marcelo Pereira de Andrade: <u>O autoconhecimento da alma em Tomás de Aquino: o afastamento em relação à posição agostiniana da <i>notitia sui</i></u>	901
Fernando G. Martin De Blassi: <u>El tratamiento de la acedia en Tomás de Aquino: ¿vicio o tristeza?</u>	915
Evaniel Brás dos Santos: <u>A noção de natureza no <i>De principiis naturae</i> de Tomás de Aquino</u>	927
Rodrigo Marinho Santos Ribeiro: <u>A criação segundo Santo Tomás de Aquino</u>	941
Matheus Henrique Gomes Monteiro: <u>Tomás de Aquino: princípio de não-contradição e a onipotência divina</u>	953
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento: <u>O Comentário de Tomás de Aquino aos <i>Segundos Analíticos</i>, Liv. I, cap. 13, 78b34-79a161</u>	965
Matheus B. Pazos de Oliveira: <u>O uso da analogia em Tomás de Aquino: Notas sobre <i>Summa Theologiae</i>, I, 13, 5</u>	975
André Ricardo Randazzo Gomes: <u>A ciência moral no comentário de Tomás de Aquino ao <i>De Trinitate</i> de Boécio (q. 5, a. 1)</u>	987
José Blanco J.: <u>El presunto averroísmo de Dante</u>	997

XIV CONGRESO LATINOAMERICANO

Pedro Edmundo Gómez, osb: <u>Lectio Dantis: continuidad y ruptura en la distinción de las alegorías</u>	1011
María del Mar Castillo: <u>Enrique de Gand y Juan Duns Escoto: ¿cómo elegir rectamente?</u>	1021
Ricardo Villalba: <u>Apuntes en torno a la división de las ciencias especulativas según las Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis VI, I de Duns Scotus</u>	1039
Olga L. Larre: <u>Un estudio en torno a la posibilidad y el objeto de la felicidad en la ética de Guillermo de Ockham</u>	1049
Marcela Borelli: <u>La estructura narrativa del Canzoniere. Una posible respuesta al conflicto moral agustiniano del Secretum</u>	1063
Alessandra Beccarisi: <u>“Der geist muoz sich halten in einer fidelicheit”. Averroes nell’opera tedesca di Meister Eckhart</u>	1075
J. de Oliveira Barbalho: <u>A teoria marsiliana do sacerdócio</u>	1089
Silvia Ziblat: <u>Política y filosofía en Hasday Crescas (Barcelona, 1340 Zaragoza 1412). Una aproximación</u>	1105
Olga B. Beltramo: <u>La ley natural en el tratado De legibus et legislatore Deo de Francisco Suárez</u>	1119
Giannina Burlando: <u>Método histórico rupturista en el sistema de la virtud política de F. Suárez</u>	1131
Sergio Raúl Castaño: <u>Potestad suprema e independencia como notas de la república en Vitoria y Suárez. La tesis y sus problemas</u>	1147
António Joaquim Rocha Martins: <u>Semânticas e ressonâncias medievais do poder na modernidade. Inocência III e Martín de Azpilcueta</u>	1161

COMUNICACIONES SOBRE TRANSLATIO

Enrique Corti: <u>Dialéctica trinitaria y trinitarismo. La Epistola de Incarnatione Verbi de Anselmo de Canterbury</u>	1173
Maria Leonor L.O. Xavier: <u>A questão do apriorismo do argumento anselmiano. Uma leitura escolástica</u>	1187
Juan Manuel Campos Benítez: <u>Los octágonos medievales de oposición y equivalencia</u>	1201
Johnny Taliateli do Couto: <u>A hierocracia pontifícia posta em prática: uma análise dos processos de deposição do rex tyrannus e do rex inutilis</u>	1221

FILOSOFÍA MEDIEVAL: CONTINUIDAD Y RUPTURAS

- Graciela E. Assaf de Viejobueno: [El derecho natural y el derecho de gentes: lo que va de ayer a hoy](#) 1231
- João Eduardo Pinto Basto Lupi: [Patrística e Medieval: os Estudos Patrísticos no Brasil](#) 1247
- María Isabel Cardozo: [Experiencia docente en la enseñanza de la Filosofía Medieval](#) 1253
- César Ibarra: [Enseñanza virtual de la Filosofía Medieval y realidad social](#) 1257
- Catherinne Melo Alves André de Oliveira: [O Ensino de História da Filosofia Medieval no Curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins: tendências, apontamentos e limites pedagógicos](#) 1275