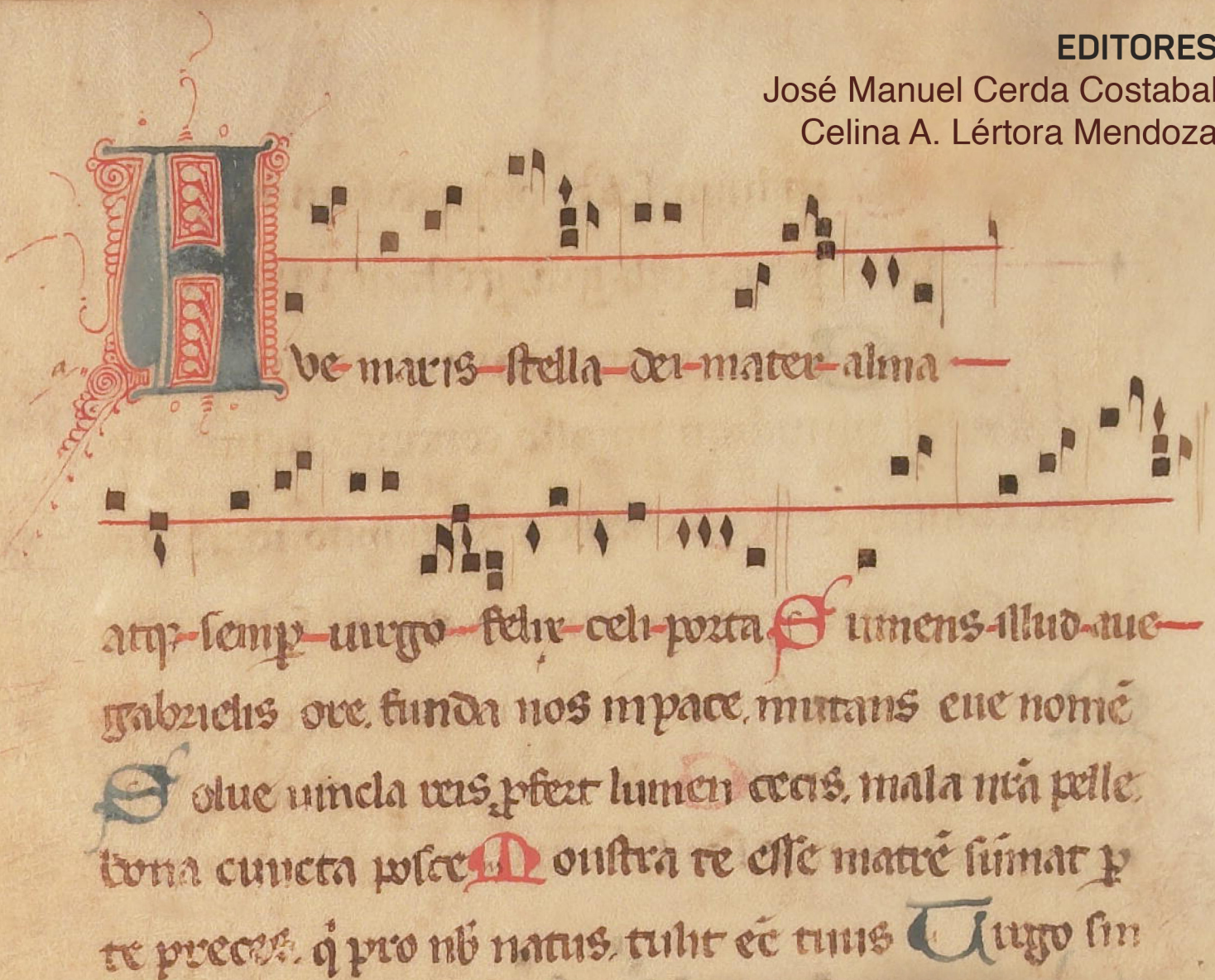


XVI CONGRESO LATINOAMERICANO DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Corporalidad, política y espiritualidad: pervivencia
y actualidad del Medioevo

EDITORES

José Manuel Cerda Costabal
Celina A. Lértora Mendoza



UNIVERSIDAD
Gabriela Mistral



CENTRO DE
ESTUDIOS
MEDIEVALES

UNIVERSIDAD GABRIELA MISTRAL

**XVI CONGRESO LATINOAMERICANO
DE FILOSOFÍA MEDIEVAL**

*Corporalidad, política y espiritualidad:
Pervivencia y actualidad del Medioevo*

ACTAS

Registro ISBN Chile 978-956-7407-36-1
Registro ISBN Argentina 978-987-42-6575-3

Trabajos presentados en el
XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval
Realizado en la Universidad Gabriela Mistral
Providencia, Santiago de Chile
los días 2^a l 26 de mayo de 2017

Todos los trabajos han sido sometidos
a evaluación interna y externa

Auspicio
RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

© Textos. Los autores
© Edición. Universidad Gabriela Mistral
Ricardo Lyon 1177, Providencia
Santiago de Chile 2017

**JOSÉ MANUEL CERDA COSTABAL
CELINA A. LÉRTORA MENDOZA**
Editores

**XVI CONGRESO LATINOAMERICANO
DE FILOSOFÍA MEDIEVAL**

*Corporalidad, política y espiritualidad:
Pervivencia y actualidad del Medioevo*

ACTAS

**En homenaje a José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza †
Presidente Honorario de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval**



Comisión Académica

- Dr. Bernardo Bayona (U. de Zaragoza, Es.)
Dr. Carlos Arthur Nascimento (PUC São Paulo/Unicamp, Br.)
Dra. Giannina Burlando (PUC. Ch.)
Dr. Gregorio Piaia (U. degli Studi di Padova, It.)
Dr. José Antônio de C. R. de Souza (U. Federal de Goiás, Br.)
Dr. Luis Bacigalupo (PUCP, Pe.)
Dr. Luis Alberto De Boni (U. do Porto, Pr.)
Dra. María de Lourdes Sirgado Ganho (UCP, Pr.)
Dr. Mauricio Beuchot (UNAM, Mx.)
Dr. Rafael Ramón Guerrero (U. Complutense, Es.)
Dra. Silvia Magnavacca (UBA, Ar.)
Dr. Jorge Martínez Barrera (PUC, Ch.)
Dr. José Manuel Cerda (U. Gabriela Mistral, Ch.)
Dr. Rodrigo Frías Urrea (PUC, Ch.)

Presentación

Tenemos el placer de presentar las Actas del XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, “Corporalidad, política y espiritualidad: pervivencia y actualidad del Medioevo”, realizado en la Universidad Gabriela Mistral de Santiago de Chile, los días 24 a 26 de mayo de 2017, bajo el auspicio y con la colaboración de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y cuya organización estuvo a cargo del Centro de Estudios Medievales.

Fueron tres días de intenso trabajo, con un programa muy apretado, que incluyó Simposios y Mesas temáticas organizados por especialistas, Sesiones de comunicaciones libres, una ya tradicional *Sectio latina agitata*, otra de discusión sobre enseñanza de la filosofía medieval, presentaciones de libros y la celebración de la Asamblea de la Red. Además, y a pesar del nutrido programa, hubo espacios para el intercambio personal, la exposición de libros y un homenaje a Buenaventura en el octavo centenario de su natalicio. Para todo ello contamos con la colación inestimable de los miembros de la Comisión Académica, quienes revisaron los resúmenes y versión preliminar de los trabajos, de los miembros del Centro de Estudios Medievales, Sebastián Buzeta, Pablo Maillet y Paz Crovetto y especialmente de Williams Ibarra, coordinador de la Comisión Ejecutiva, y de Natalia Jakubecki, colaboradora de la Coordinación General de la Red y a los profesores Montserrat Aranda y Gazi Meruane de la Universidad Gabriela Mistral. Todo ello con el permanente apoyo de las máximas autoridades de la Universidad Gabriela Mistral, en especial su Rector, el Mg. Alberto Vásquez Tapia, a quienes damos muy especialmente las gracias.

El volumen de Actas que presentamos no contiene todos los trabajos expuestos en el Congreso, sino solamente aquellos que fueron presentados en tiempo y forma y aprobados por doble evaluación, interna y externa, control que nos propusimos para asegurar el alto nivel académico de las mismas. Es ahora la oportunidad de agradecer la tarea realizada por los evaluadores internos, los miembros de la Comisión Académica Dres. Luis Bacigalupo (PUCP, Pe.), Bernardo Bayona (U. de Zaragoza, Es.), Mauricio Beuchot (UNAM, Mx), Carlos Arthur Nascimento (PUC São Paulo/Unicamp, Br.), Gregorio Piaia (U. degli Studi di Padova, It.), Luis Alberto De Boni (U. do Porto, Pr.) y María de Lourdes Sirgado Ganho (UCP, Pr.) y de los externos Dres. Jorge Ayala, (Univ. Zaragoza, Es.), Pedro Mantas (UCo, Es.), Ana María C. Minecan (Univ. Complutense, Es.), Marcos Nunes Costa (UPFE, Br.),

Rafael Ramón Guerrero (Univ. Complutense, Es.), Ruth Ramasco (Univ. Tucumán, Arg.) y Sebastián Buzeta (UGM/CEM, Chile). Agradecemos también muy especialmente la colaboración de Williams Ibarra en las tareas de edición, así como a la diseñadora Judith Raimondo, asistente para tareas de la Red, a Andrea Seguel diseñadora de Sala 8 de la Universidad Gabriela Mistral.

Poco después de finalizado el Congreso y mientras se preparaba esta edición, falleció el Dr. José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza, quien fue el gestor convocante de la primera de estas reuniones y de la entidad que organizó la mayoría de ellas, la Sociedad Brasileña de Filosofía Medieval, que dio origen a la Red Latinoamericana, de la cual era Presidente Honorario y a la que apoyó hasta sus últimos días, a pesar de sus graves problemas de salud. Por esta razón, además de la evocación a cargo de los Coordinadores Nacionales de la Red, hemos decidido la publicación de estas Actas en su homenaje.

Al entregar esta nueva muestra de la vitalidad y nivel de la medievalística filosófica latinoamericana, hacemos votos por la continuación de este proyecto que ya ha ganado un merecido espacio en todos los ámbitos filosóficos y se ha constituido en un referente del cultivo filosófico en nuestra región.

*José Manuel Cerda Costabal
Celina A. Lértora Mendoza*

José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza *in memoriam*

José Antonio era una persona cuya seriedad no interfería en su sociabilidad. Amigo de quienes trabajaban con él, sincero, de hablar directo y sin rodeos. Sus fuertes convicciones le dirigían a fuertes reacciones, pero sabía también dialogar sobre ellas.

Se había graduado en Filosofía por la Universidad de Mogi das Cruzes (1971), y además poseía título de Maestría en Historia Social por la Universidad de San Pablo (1975) y de Doctor en Historia Social por la misma casa de estudios (1980) y de Doctor en Historia de la Filosofía y la Cultura Portuguesa, por la Universidad Nueva de Lisboa (2001).

Se dedicó con profunda vocación a la docencia y la investigación de la Filosofía Medieval; llegó a ser Profesor Titular por Concurso en la Universidad de Goiás (1992) donde permaneció hasta su jubilación. Fue Investigador y Profesor de Instituto en la Facultad de Letras de la Universidad de Porto (2008). Además de su tarea docente y de orientación a doctorandos, dirigió y coordinó grupos de trabajo vinculados a sus propios intereses de investigación: la historia de las ideas y la filosofía política medieval, las relaciones de poder entre Iglesia y Estado y el estudio analítico de textos significativos. Consideraba que muchos alumnos de filosofía ya no sabían suficiente latín como para acceder a esos textos, y por eso se propuso una amplia tarea de traducción y comentario en equipo de autores como Pedro de Juan Olivi, Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua, Alvaro Pais, Bartolomeo de Lcca, Tiago de Viterbo, San Antonio de Lisboa/Padua, y Agustín de Ancona, a muchos de los cuales tradujo personalmente al portugués.

En 1981, considerando que la filosofía y la cultura medieval tenían pocos estudiosos en Brasil, convocó a algunos intelectuales en torno de esa idea, Y así José Antonio inició un movimiento que enfrentaba ciertos preconceptos sobre la historia del Brasil plasmados en expresiones como: –“nosotros no tuvimos Edad Media” y “La Edad Media es oscurantista”– prejuicios que intentó deshacer durante casi cuarenta años, poniendo y defendiendo los términos opuestos: “nosotros fuimos contruidos por la Edad Media, de donde nos llegaron muchas luces e ideas”.

Tal vez por ese sentido batallador se dedicó casi siempre a estudiar y a difundir las doctrinas políticas y sociales del Medioevo, particularmente las de Antonio de

Lisboa/Padua, por quien tenía veneración, y que lo aproximó más a un país que amaba y de donde vino la medievalidad brasileña a la que él mismo contribuyó decisivamente. En este sentido merecen mención especial sus obras *O pensamento social de Santo Antônio* (2001) y *As relações de poder na Idade Media Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham* (2009)

Nos dejó el 13 de septiembre de 2017, (día en que, como todos los meses, celebraba a San Antonio asistiendo a misa), en el auge de esa dedicación, serio, entusiasmado, no pocas veces impetuoso, como siempre fue, repitiendo en su vida a los “intelectuales de la Edad Media”.

Como coordinadores de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval queremos rendir el homenaje de estas Actas, a quien fue uno de nuestros dos Presidentes Honorarios desde 2013 y tanto contribuyó a la consolidación de este proyecto y a nuestra medievalística americana.

Giannina Burlando (Chile)

Juan Manuel Campos Benítez (México)

Silvia Contaldo (Brasil)

Jorge Augusto da Silva Santos (Brasil)

César O. Ibarra (Colombia)

João Lupi (Brasil)

Ángel Muñoz García (Venezuela)

Ignacio Pérez Constanzó (Uruguay)

Oscar Velázquez (Chile)

Ricardo Villalba (Paraguay)

Susana Violante (Argentina)

Celina A. Lértora Mendoza (Coordinadora General)

Luis A De Boni (Presidente Honorario)

ACTAS

XVI CONGRESO LATINOAMERICANO DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Acto inaugural

Palabras de apertura

**Presentación de la Red Latinoamericana
de Filosofía medieval**

Conferencia inaugural

Palabras de inauguración

Estimados Señores y Señoras,
Red Latinoamericana de Filosofía Medieval
Miembros de la Comisión Institucional
Miembros del Comité Científico

Es muy grato para mí poder saludarles y darles la bienvenida XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval.

Para la Universidad Gabriela Mistral y su Centro de Estudios Medievales es un honor dar acogida a la celebración de la decimosexta reunión de la Sociedad Latinoamericana de Filosofía Medieval. Apreciamos la confianza que ha puesto esta asociación y sus directivos en nuestra casa de estudios y esperamos que la organización de este evento académico cumpla con todas las expectativas.

Quisiera extender un saludo a todos los expositores que representan a las instituciones de educación superior aquí presente y especialmente a la profesora Dra. Celina Lértora de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y al profesor Williams Ibarra, académico investigador del Centro de Estudios Medievales, quienes han dirigido la organización de este congreso.

La pervivencia y actualidad del pensamiento filosófico generado en los siglos medievales –temática que ánima este encuentro académico– nos invita a reflexionar sobre este tesoro de la humanidad y la tradición cristiano occidental que puede seguir iluminando el camino de las encrucijadas que nos presenta nuestro mundo.

La historia de la filosofía del medioevo forma parte esencial de la historia de las civilizaciones y está ligada con la historia de las universidades, en particular en mi condición de simple lector y no cultor de la filosofía, sobre cuestiones filosóficas y sus consecuencias en mediaciones e instalación de instituciones y artefactos creadores de cultura. Precisamente, situamos en el siglo XI, el surgimiento de la primera universidad, al menos en nuestra cultura occidental, esta vez teniendo a la ciudad de Bolonia en Italia como el lugar de su fundación.

Las universidades nacen para constituirse en espacios socioeducativos dedicados a la reflexión, enseñanza y aplicación de todo conocimiento, incluidos los religiosos,

los valores y las prácticas culturales sostenidas como válidas por una sociedad determinada. Estos propósitos se fueron concretando mediante el ejercicio del estudio de las letras, la enseñanza de la teología, de las artes, de la astronomía y la filosofía, mediante una relación flexible y libre entre maestros y discípulos y la difusión de ese saber hacia los extramuros de sus recintos. En sus inicios la tarea intelectual primordial consistía en pensar y escribir sobre el hombre, la trascendencia, la religión, las artes y las humanidades.

En el siglo XVI, en los claustros universitarios maestros y discípulos instalan a la sociedad como objeto de estudio, generando desde esta institucionalidad académica un pensamiento reflexivo, crítico y propositivo sobre la sociedad. Surge así la íntima relación entre filosofía, universidad y sociedad, relación intencionada y orientada fuertemente hacia la búsqueda de nuevas respuestas de cambios sociales que permitieran, en su tiempo, desarrollar mayores grados y estadios de civilización. El aporte de fecundas y espléndidas propuestas filosóficas, culturales, artísticas y nuevas prácticas sociales y políticas, en ese entonces dan origen al Renacimiento, tiempo de la Reforma de Europa, del cisma en la Iglesia Católica, del Descubrimiento de América. Época que muestra los primeros rasgos de mudanza de enfoque, desde una sociedad caracterizada por la intensidad de los cambios, hacia una sociedad en cambio permanente, hasta nuestros días, al convertir los claustros y el ejercicio de la filosofía social en fuente permanente de quiebres y desconcierto, pero también marcada por los esbozos iniciales de las utopías y las ideologías.

En ese hábitat de cuestionamiento social y esplendor creativo en el mundo de la filosofía, las artes y la espiritualidad, el pensamiento humanista y cristiano, basado en los principios de la singularidad, alteridad y trascendencia del ser humano, esto es, único, gregario y creado, incide de modo determinante en los ambientes culturales e intelectuales, aportándole al humanismo renacentista, la idea motora y distintiva de la civilización occidental, al afirmar un concepto de ser humano que supera la noción de individuo –es decir no puede ser dividido, una unidad independiente– por el concepto de persona, que agrega el sentido de hacerse con y entre otros y coloca el sentido de ser una creatura desde cuyo origen el bien y lo bueno son los *télos* y el sentido de existir.

La Universidad Gabriela Mistral se ha propuesto para los años venideros un renovado proyecto humanista que tenga como fundamento la integración del saber en el trabajo interdisciplinar, la vinculación con el medio considerando el quehacer humanista como un servicio a la comunidad, con una decisiva impronta

internacional, entendiendo la necesidad de fomentar la colaboración institucional, sobre todo en nuestro continente, y con una disposición hacia la tecnología y los medios digitales como canales efectivos en la preservación y difusión del conocimiento y la sabiduría acumulada durante tantos siglos.

En una universidad católica como ésta, la teología y la filosofía se instalan en el corazón del quehacer educativo e investigativo, a la vez que son disciplinas que animan la misión y la visión institucional. En este proyecto humanista, por lo tanto, juega un papel fundamental el estudio de la Edad Media —época que vio nacer las primeras universidades— y por eso es que la acogida de este congreso internacional se inscribe tan pertinentemente en nuestros propósitos institucionales.

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

Alberto Vásquez Tapia
Rector
Universidad Gabriela Mistral

A Rede latino-americana de Filosofia Medieval

João Lupi

UFSC/SBFM/ABEPATRI/RedLAFM

A questão que nos foi apresentada é “A Rede” ou “o que é a Rede latino-americana de Filosofia Medieval”. Deste modo pergunta-se: como chegamos a constituir a Rede? Porque o fizemos? E o que significa a Rede? Mas vou perguntar também: o que é que está acontecendo com a Filosofia Medieval na América Latina? Pois parece que, além de criações positivas, há deslocamentos, rupturas, e suspensões, e tudo indica que estamos numa transição. Por isso precisamos saber para onde estamos indo, ou para onde queremos ir, se é que queremos ir todos na mesma direção – o que não parece ser o caso.

Por isso mesmo, porque há diversidade de caminhos, e a situação a muitos tem parecido complexa, confusa e controvertida (já faz alguns anos), seria preciso ouvir várias opiniões, e como essa pluralidade só foi prevista para a sessão de logo à noite na reunião dos representantes regionais, assumo a responsabilidade de apresentar a minha opinião limitada, e partir de minha experiência pessoal –e, como diria Ortega y Gasset, de minhas circunstâncias– isso quer dizer que apresentarei principalmente o ponto de vista dos brasileiros, e provavelmente nem de todos.

Começemos por dizer o que é a Rede Latino-americana de Filosofia Medieval: é uma atividade coletiva de criação e intercâmbio de ideias acerca da Filosofia Medieval, realizada basicamente por pesquisadores residentes na América Latina, com o propósito de desenvolver e difundir conhecimentos sobre a sua área de estudos e outros estudos com ela relacionados – nomeadamente a Patrística, e a Escolástica americana. Sua realização começou pelo contato mútuo entre os pesquisadores através do envio de mensagens e textos pela internet, e se concretizou em publicações e na participação em encontros e congressos. A Rede não constitui uma instituição ao modo de uma associação fechada: a participação nela é livre e voluntária, não exige requisitos, nem condições, ou anuidades; tem organizadores e coordenadores, mas não tem diretoria nem estatutos; ela é aberta a todos os que, em qualquer parte do mundo, desejem colaborar e contribuir com textos, palestras, ou de outra forma que possa agregar elementos ao crescimento da Rede.

A proposta de criação da Rede foi delineada e apresentada várias vezes em congressos e por correspondência na internet, e começou a concretizar-se em 2015 com a Revista *Mediaevalia Americana*; em abril de 2017 foi aberto o canal youtube da *sectio Latina da revista*, e na mesma ocasião a coordenadora Celina Lértora anunciou a aceitação de propostas de intercâmbio e apoio à Rede por parte de entidades europeias – italianas, espanholas, portuguesas. Deste modo a Rede Latino-americana de Filosofia Medieval se afirmou e consolidou.

A propósito vale lembrar: a primeira rede de filosofia medieval foi constituída pelas universidades europeias da Idade Média, onde qualquer professor podia lecionar em qualquer universidade, e todos os alunos podiam mudar de universidade, porque todos falavam a mesma língua latina, tinham currículos semelhantes, e a burocracia era reduzida.

Passemos à questão da sua origem e formação. Quando tomei contato com o grupo brasileiro de Filosofia Medieval constatei que grande parte dos seus integrantes provinha de uma base comum: a Filosofia Escolástica, ou Neo-escolástica. Esse era o pior caminho para se chegar à Filosofia Medieval, porque se estudava uma filosofia eclesiástica, serva da Teologia, presa a um tomismo distorcido e fraco, a qual Filosofia, mesmo que válida para seus propósitos, impedia um entendimento amplo, e era obstáculo para a visão mais completa e rica da Filosofia Medieval. Por isso, aqueles que tinham sido formados na neo-escolástica, deixaram-na quando optaram pela vida laical e profissional, para aprender a Filosofia que podiam ensinar nas aulas e publicar em artigos.

Em 1986, na Universidade Católica de Santos, houve uma reunião de Filosofia Medieval (a segunda), e foi criada a *Comissão Brasileira de Filosofia Medieval*. Muitos foram cativados não só pelas possibilidades de dedicação a uma área acadêmica ainda pouco explorada no Brasil, mas também pelo acolhimento e pelo ambiente de camaradagem dos poucos participantes. Nem todos queriam ser especialistas, mas apenas aprender a dar bem as aulas. Pouco a pouco, reunião a reunião – depois congressos – o grupo foi se aglutinando, compondo com outros estudiosos menos constantes, e fomos percebendo que o percurso de boa parte dos medievalistas brasileiros era semelhante: chegaram à Filosofia pelo caminho da vida religiosa e entraram na Filosofia Medieval já avançados nas atividades acadêmicas. Aprendemos por nós mesmos, e uns com os outros, nos congressos, revistas e livros. Poucos tinham doutorado em Filosofia Medieval (só Carlos Arthur, outros, nem todos, o fizeram depois – como José Antônio). O grupo inicial ia se consolidando, a

cada reunião agregava participantes –nem todos permanentes– e, progressivamente se incluíam na Comissão Brasileira estudiosos vindos de outros países: Argentina e Chile, Espanha, Portugal e Itália, e, de forma irregular, de outros países da América do Sul.

Então, na virada do século, as primeiras mudanças se fizeram notar: pela primeira vez o congresso foi Latino-americano, realizando-se em 1999 fora do Brasil, em San Antonio, Buenos Aires; nele estava presente a Diretoria da Associação Internacional (SIEPM) Zimmermann, Luscombe, e Jaqueline Hamesse, que não pouparam elogios à qualidade e quantidade de atividades e resultados da Filosofia Medieval na América Latina, e particularmente à presença de jovens. De fato enquanto na Europa poucas universidades oferecem cursos de Filosofia Medieval, os nossos programas quase sempre a lecionam. Nesse período de virada 1999/2003 houve a edição e distribuição de um boletim informativo, onde constam detalhes do que se passava, particularmente notícias a respeito de jovens universitários defendendo suas dissertações e teses em Filosofia Medieval. No Brasil outra alteração aconteceu em 2001: o congresso da Comissão, que sempre se realizava no Sul e Sudeste (exceto o de Brasília em 1982) pela primeira vez teve lugar no Nordeste, onde, a partir daí, não cessaram de se realizar atividades relativas à Idade Média, inclusive criando uma especialização com forte presença na região: os encontros de neoplatonismo, com grande público, e de alto nível.

Temos assim definidas as mudanças mais perceptíveis da Filosofia Medieval como movimento intelectual na América Latina: o alargamento das reuniões e congressos para o Nordeste brasileiro (Recife 2001 e Fortaleza 2006) e para a América Latina – Santiago 2005, Buenos Aires 2008, Tucumán 2013, Santiago 2015 e 2017. Conjuntamente verifica-se, não só no caso brasileiro, que a presença e a criatividade empreendedora dos “jovens” doutores foi notável, a ponto de pelo menos em duas ocasiões –Fortaleza 2006 e Tucumán 2013– se ter discutido a possibilidade de as divergências se concretizarem em rupturas. Os conciliadores minimizavam a situação, enquanto outra opinião sustentava que certo tipo de ruptura era necessário, uma vez que os doutores de 1990/2000, com vida Acadêmica já amadurecida e consolidada, iam assumindo posições de destaque e conduzindo a Comissão, entretanto formalizada em Sociedade.

Deste modo, enquanto a geração que assumiu os destinos da Sociedade/Associação no Brasil é mais “profissional” na medida em que começou a estudar Filosofia Medieval desde a graduação ou pelo menos desde o mestrado, a

mesma Comissão se ramificou em grupos especializados –Neoplatonismo, Estudos Patrísticos– e viu nascerem por outras vias novas entidades, como o Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Ramon Llull. Por outro lado, a Comissão, que durante trinta anos teve um cariz “informal”: sem diretoria, sem estatutos, sem anuidades, sem boletim (só um efêmero), foi institucionalizada; desde pelo menos 2003, no Congresso de Porto Alegre, se discutiu a necessidade ou oportunidade de formalizá-la, o que aconteceu (2016) sob a direção de Jorge Augusto da Silva Santos e Ricardo Costa, que em 2011 tinham organizado o congresso da Comissão na Universidade Federal de Vitória do Espírito Santo.

Saindo do Brasil e considerando a Rede, outra mudança que precisamos destacar é o crescimento de uma área de estudos específica da América Latina, e na qual nós contribuimos para o desenvolvimento de perspectivas que outros não têm: o da Escolástica colonial, é certo que após a Idade Média, já no Renascimento, a Escolástica teve continuidade na chamada Segunda Escolástica, cujo movimento mais relevante foi, na Ibéria unida, o dos Conimbricenses, espanhóis e portugueses. Mas o seu paralelo na América Latina foi talvez mais vasto e criativo, e certamente merece ser contraposto à Escolástica ibérica. De fato, no seu espírito próprio, que devemos definir, e pelas características do nosso ambiente social e histórico, ela pode contribuir para desenhar a identidade latino-americana, a partir da Filosofia.

Estas são algumas ideias que ao longo do Congresso e na apresentação final poderemos discutir melhor, e responder às perguntas: que é que está acontecendo? Para onde caminhamos? Seguiremos todos juntos?

Como considerações finais acrescento uma observação: é possível que movimentos semelhantes (de ampliação, e de profissionalização) estejam acontecendo em outras áreas de estudo; por exemplo: no caso dos estudos patrísticos o recente congresso duplo em San Juan (março 2017) não só reuniu a diretoria da Associação Internacional de Estudos Patrísticos (IAPS/AIEP), como acontecera em San Antonio com a SIEPM em 1999, como acolheu a participação de alguns dos mais renomados especialistas mundiais; por outro lado no Brasil foi criada em 2011 a Associação Brasileira de Estudos Patrísticos, cuja revista já alcançou quinze edições. Mas se existem ramificações e especializações também há concentração e maior internacionalização: em julho próximo (24/28) realizar-se-á em Porto Alegre o XIV Congresso Internacional da Associação Internacional de Filosofia Medieval (SIEPM) sob a coordenação de Roberto H. Pich, Alfredo S. Culleton e Alfredo C. Storck que representa não só o resultado de muito trabalho de aperfeiçoamento, ao

longo de 35 anos, mas também abre novas perspectivas para os medievalistas da América Latina.

Última questão: porque Filosofia Medieval? Porque nos empenhamos em ensiná-la e defende-la? Porque a Filosofia Moderna e a Contemporânea acabou com a visão integral de mundo, esqueceu, aboliu, limitou, e sem essa visão integral de mundo o ser humano perde o sentido da vida, e o significado da existência. Não devemos voltar à Escolástica, mas aprender com o seu método, não devemos voltar à cultura medieval, mas aprender o que é uma cultura integral.

**Leonor Plantagenet y la reginalidad.
La dotación matrimonial del poder y la autoridad en la Europa medieval**

José Manuel Cerda Costabal
Director del Centro de Estudios Medievales
Universidad Gabriela Mistral, Santiago de Chile

Tras una asamblea reunida en la ciudad de Burgos en el año 1169, los nobles castellanos y el rey Alfonso VIII establecieron que el monarca debía disponerse al matrimonio después de una minoría difícil y perjudicial para la integridad política y territorial de Castilla. La búsqueda habría de realizarse más allá de los Pirineos y una comitiva de embajadores fue enviada hacia el norte, donde en Burdeos negociaron con Leonor de Aquitania y sus consejeros, produciéndose un acuerdo matrimonial, plasmado en una carta de arras fechada en septiembre de 1170.

Para el estudio de la vida y obra de Leonor Plantagenet, reina consorte de Alfonso VIII de Castilla, el vestigio histórico ofrece solamente algunas esporádicas imágenes y breves menciones en las crónicas del siglo XIII y algunos documentos, dos de ellos particularmente importantes y ambos relativos a su patrimonio. El que nos interesa es una carta de arras, que le otorgó su esposo en 1170, a propósito de su matrimonio y que comprende una lista de derechos y bienes, recíprocos a la dote matrimonial que recibiría el rey castellano. Estos registros son bien conocidos por la historiografía, pero no se les ha prestado la atención que merecen, o bien, no han sido debidamente analizados como evidencia de la administración patrimonial y la autonomía económica de esta mujer del siglo XII.

Pero ¿fue esta carta de arras simplemente una lista de bienes y derechos nupciales como se ha consignado en los estudios históricos sobre Alfonso VIII y Leonor? Tras un estudio analítico, jurídico y contextual nunca antes aplicado a este importante documento, la propuesta de esta ponencia es que hay una distinción muy relevante entre un tipo de derechos y bienes y otros y que en el latín cancilleresco de esta carta se esconden aspectos decisivos para entender la cultura política de la época que determinaba los mecanismos para dotar a las mujeres de la realeza para ejercer la autoridad y el poder. Es decir, que en esta carta se consignan derechos y bienes que autorizaban a Leonor Plantagenet ante la nobleza castellana y otros que la

empoderaban para desplegar la diplomacia y el mecenazgo que se esperaban de una hábil consorte.

Esta distinción en la dotación matrimonial que hace Alfonso VIII en este documento nunca se ha hecho por los estudiosos de su reinado, ni tampoco en las escuetas referencias biográficas sobre la reina, que han visto en su carta de arras simplemente un listado de propiedades que recibió en 1170 en virtud de su matrimonio y sobre las cuales podría ejercer un dominio sin matices, es decir, sin percibir en este listado subconjuntos de bienes y derechos que se entregaban con fines específicos y respondiendo a necesidades políticas distintas. Por otro lado, el documento esta transcrito en el monumental diplomatario del profesor Julio González, quien llevó a cabo en 1960 una obra magnífica.

En virtud del contrato matrimonial y según lo estipulado en la carta suscrita por aquitanos y castellanos, la princesa Plantagenet se hacía acreedora de los derechos sobre treinta ciudades, fortalezas y villas y las rentas de nueve puertos. Además de esta propiedad y señorío, el documento agrega que:

“tendrá la mencionada esposa mía para los gastos propios y de los familiares de su cámara, las ciudades de Nájera y Burgos y el fuerte de Castrogeriz con todas sus rentas y derechos pertenencias, y sobre esto, al menos cinco mil maravedíes de las rentas de Toledo cada año. Y además la mitad de todo lo que adquiera por la gracia de Dios de los sarracenos a partir del día del contrato de matrimonio en adelante”¹.

Aquí resulta fundamental comprender la distinción entre lo que la consorte recibió como propio y en plena disposición y aquello que custodiaría en virtud de la actualidad de su vínculo conyugal y sobre lo que tendría dominio solamente a partir de la viudez.

Al respecto, la redacción del documento es más cuidadosa y precisa de lo que podríamos pensar y expresa la naturaleza jurídica y económica del matrimonio, así como las estructuras patrimoniales que sustentaron el ejercicio del poder femenino, tanto en un contexto monárquico como nobiliario. Las treinta ciudades y las rentas

¹ Archivo de la Corona de Aragón, pergaminos de Alfonso II, carpeta 43, núm. 92. El documento esta transcrito (con algunos errores paleográficos) en Julio González, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid, C.S.I.C., vol. I, 1960, p. 189.

portuarias fueron *donadas* en calidad de *arras o donación por las nupcias* (*in arram siue donationem propter nupcias*) de Leonor y corresponderían entonces a la propiedad y los derechos que tradicionalmente se habrían entregado a una consorte o infanta para proteger su viudez y conservar territorios y bienes en el proceso hereditario y sucesorio de la realeza. Aunque el documento establece que Leonor ha de poseer estas ciudades y puertos con *todos sus derechos*, la redacción del texto hace una explícita distinción con respecto a Nájera y Burgos, el fuerte de Castrogeriz y los cinco mil maravedíes que la reina recibiría cada año *para los gastos propios* y para solventar los gastos de los familiares (y oficiales) de su cámara (*ad proprias et familiares expensas camere sue*). Esta distinción se reitera cuando al documento indica que todo lo donado es recibido por los mensajeros Plantagenet, *excepto (preter ea) lo que he asignado para la cámara de mi esposa*. Es posible que la tercera parte de la donación, a saber, la mitad de todo lo obtenido de los sarracenos, estuviese considerada en esta misma categoría, pero el documento la distingue de las otras dos partes al introducir la palabra “además” (*preter*) y se trata, al mismo tiempo, de una propiedad potencial e indeterminada, cuya naturaleza jurídica difícilmente puede ser calificada.

La situación jurídica y la realidad política de las mujeres nobles en Castilla y León en el siglo XII parece haber sido más favorable que en otras regiones de la Europa occidental, sobre todo en lo que se refiere a la administración patrimonial, la autonomía política y los derechos de sucesión y herencia, muestra de lo cual es la peculiar institución del infantazgo. Aunque las *Siete Partidas* ya evidencian el avance que en el siglo XIII tuvo la aplicación del derecho romano y la creciente importancia que adquirían las dotes sobre las arras, es inconcebible, por otro lado, que el rey le entregara a Leonor señorío –con propiedad absoluta y sin condiciones– sobre tantas y tan importantes ciudades en Castilla y así lo prueba efectivamente una disposición de la carta:

Y todo lo aquí dicho, excepto lo que he asignado para la cámara de mi esposa, lo reciban los enviados de mi padre, el rey de Inglaterra, y aquellos que actualmente lo poseen lo reciban por sus manos y los de mi esposa y que le rindan homenaje por ello a mi esposa, de tal modo que si acaso yo muriera sin descendencia, todo lo indicado sea, en guerra y paz, que restituyan todo lo indicado a mi esposa para que ella en adelante haga con eso lo que le plazca².

² Archivo de la Corona de Aragón, pergamino de Alfonso II, carpeta 43, núm. 92.

Es decir, que solamente los derechos sobre las ciudades de Nájera y Burgos, el fuerte de Castrogeriz y la propiedad de los cinco mil maravedíes anuales (*Nagera et Burgos et opidum Castrosuriz...et insuper V milia morabetinorum ad minus singulis annis*) se entregaban a la reina en libre y total disposición, pero que el resto de la donación sería “restituida” a ella para que haga lo que le plazca solamente durante su viudez, periodo que en el caso de Leonor se extendió por apenas tres semanas. *Si forte sine prole me mori contigerit* –proclama la carta– *predicta omnia irati et paccati sepe dicte uxori mee restituant et ex tunc ipsa quod sibi placuerit de eis faciet.*

La situación jurídica podría aclararse aún más si consideramos la respuesta a una pregunta que plantea el jurista inglés, Randolpho Glanvill, contemporáneo de Alfonso y Leonor y que en su tratado con respecto a la posesión de arras de una mujer que se casa por segunda vez:

No parece ser que debiera por eso perder sus arras, ya que por las leyes y costumbres del reino, su (segundo) esposo solo necesitaría hacer fidelidad (*fidelitatem*) acompañada de un juramento a su garante, y no homenaje (*homagium*); ya que si la mujer muriese antes que su esposo, ese homenaje perecería por falta de tenente³.

La distinción entre los dos tipos de propiedades que se otorgan en una carta de arras emerge aún con mayor claridad cuando se considera la diferencia que hacen las *Siete Partidas* entre la *donatio propter nuptias* (las arras propiamente tales) y la *sponsalitia largitas* (larguezas esponsalicias):

Otrosi decimos que de donacion ó de arras son dos maneras: la una es lo que da el marido á la muger por razon de la dote que rescebió della...la otra es lo que da el esposo á la esposa francamente, á que dicen en latin *sponsalitia largitas*, que quiere decir donadio de esposo...⁴.

³ C.D.G. Hall (ed.), *Tractatus de legibus et consuetudibus regni Anglie qui Glanvilla vocatur*, Londres, Nelson, 1965, VII, 12.

⁴ *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1807, IV. XI.II-III.

El mismo texto explica que si el matrimonio no se lleva a cabo o habiéndose realizado fallece el donante, los bienes que comprende la *spontalitia largitas* han de ser devueltos al marido en el primer caso, o a sus herederos en el segundo. Lo interesante es que se destaca que esta donación nupcial se realiza sin condición alguna y *francamente*, es decir, responde a un auténtico regalo que hace el marido a su esposa y no a un conjunto de bienes y derechos concedidos oficial y públicamente, pero sobre los cuales el beneficiario ejerce un dominio limitado y subsidiario. En este sentido, la *spontalitia largitas* se asemeja mucho más al regalo matutino del *morgengabe*, que en la cultura germánica entregaba el esposo a su mujer la mañana siguiente a la boda y en virtud de la virginidad femenina conservada para el matrimonio, que la dote (*dos*) romana que implicaba un intercambio ceremonial de bienes sobre los cuales el donante no perdía totalmente el control y la propiedad. Aunque la carta de arras de Leonor no permite establecer la simultaneidad o bien una cronología en la concesión de las diferentes grupos de propiedades, bienes y derechos, los textos legales aquí consultados hacen una sutil pero importante precisión con respecto a la *donatio "propter" nuptias* (arras) y la *donatio "ante" nuptias* (larguezas esponsalicias). El documento de 1170 presenta una equivalencia terminológica –y suponemos que conceptual– entre arras y *donatio propter nuptias* al ocupar la palabra *siue* (*in arram siue donationem propter nuptias*) y las *Siete Partidas* informan que la *spontalitia largitas* ha de ser entregada o prometida por el marido *ante que el matrimonio sea cumplido por palabras de presente*⁵.

La donación de arras a Leonor comprendía una pensión anual de cinco mil maravedíes que se sumaba a las rentas de algunos puertos y ciertos derechos económicos sobre un grupo importante de ciudades. Sobre Burgos, Nájera y la fortaleza de Castrogeriz, la reina ejercería un usufructo de plena disposición. Todo esto –más la mitad de lo obtenido en la reconquista castellana– suma una cantidad muy considerable de renta vitalicia para los gastos anuales de la consorte, especialmente si consideramos las porciones monetarias de las arras de otras reinas.

Los recursos económicos dispuestos para los gastos anuales de la reina estarían especialmente dirigidos a la mantención de su cámara y familiares, tal cual lo estipula la carta de arras, y podría asumirse que la creciente actividad administrativa y política de la reina demandaría gastos relativos a los oficiales o ministros de su casa. Leonor contó con un nutrido y diverso grupo de ministros, la mayoría

⁵ *Siete Partidas*, IV.XI.III.

perfectamente identificables: seis mayordomos en sucesión, un canciller, un capellán notario, un merino, un repostero, un despensero, portero, un escriba y otros que aparecen en los documentos como *hombres de la reina*. A ellos puede agregarse un grupo numeroso de hombres y mujeres que ejercieron labores secundarias o cuya relación con la reina en la prestación de servicios fue efímera o más distante y que, por eso mismo, no aparecen en los registros. Aunque no se les pueda considerar parte de la cámara o de la casa de la reina, está claro que al servicio de Leonor estuvieron pintores, iluminadores, nodrizas, maestros, juglares y trovadores, así como un influyente y poderoso grupo de consejeros y cortesanos. La existencia y actividad de estas personas es testimonio del quehacer político y patrimonial de la reina, que debió extenderse mucho más allá de lo que puede concebirse a partir de los diplomas de Alfonso VIII y las escuetas referencias cronísticas.

La pensión nupcial recibida en 1170 y la autoridad investida sobre la consorte en virtud de las propiedades de arras, serían el fundamento económico y social de estas redes administrativas, políticas y clientelares que Leonor tejería en Castilla en torno a su cámara y casa y el sustento de su actividad como mecenas. Esta fue la esencia de la reginalidad que Leonor puso en práctica y que financió con sus arras. Algunos de los oficiales de la casa y familiares de la cámara de la reina aparecen asociados en los documentos precisamente a aquellas instituciones ligadas a la iniciativa y el mecenazgo de la consorte en Castilla, entre otras fundaciones, el Monasterio de Las Huelgas y el Hospital del Rey en Burgos y el altar dedicado a Tomás Becket en Toledo.

Leonor hizo uso de su *sponsalitia largitas* de 1170 y tal vez de algunas rentas portuarias y urbanas para financiar su cámara, casa y curia, pero en el caso de la donación hecha en 1179 a la Catedral de Toledo, la consorte pareciera haber recurrido a aquella porción de sus arras que no le eran de propiedad y disposición absoluta, a saber, los derechos sobre ciertas ciudades y fortalezas. No hay en el diploma indicio alguno de una donación pecuniaria o una pensión en moneda por parte de la reina a la capellanía y al capellán, sino más bien la confirmación de los derechos muebles e inmuebles otorgados por el Conde Nuno Pérez de Lara y su mujer Teresa en 1177, a lo que se añade algo fundamental para comprender la autoridad conferida sobre la reina con las arras de 1170:

Mando que tú (el capellán) y tu posteridad por todo mi reino (*per totum regnum meum*) no le pague portazgo a ninguna persona, como tampoco

nadie se atreva a embargar o robar, o cometer cualquier otro tipo de violencia en toda el área de Alcabón⁶.

Es decir, la donación otorgada por la reina en 1179 no es una mera confirmación del amparo condal del altar –como lo había hecho Alfonso VIII en 1178–, ni tampoco solamente la preservación de estos bienes y derechos tras la muerte del conde y el matrimonio de la condesa con el rey de León. La capellanía, el capellán y sus sucesores habrían de mantenerse y asumir los gastos del altar dedicado al mártir cantuariense con lo recibido en 1177 por iniciativa de los condes, a saber, la villa de Alcabón con todos sus derechos y propiedades, y la reina proclama amparar *bajo mi protección toda la heredad del altar de Santo Tomás, que está situado en la Iglesia de Santa María en Toledo*. Alcabón no era parte de las arras de Leonor y por eso la consorte no podía hacer más que ratificar lo que había sido concedido por los condes, pero a ello suma un derecho mucho más significativo que implicaba la exención de impuestos *per totum regnum meum* para el capellán y sus sucesores en el cargo. ¿Con qué autoridad y jurisdicción una reina consorte disponía a lo largo de todo “su” reino del pago de impuestos? Un atisbo de respuesta emerge cuando se analiza esta donación de 1179 a la luz de la carta de arras de 1170.

Leonor absolvió de toda carga, *omni grauamine*, a la casa del capellán Guillermo y su heredad, pero además especifica que desde ahora y para la posteridad, el que ocupe el oficio de capellán de este altar no pague portazgo (*portaticum*) *en todo mi reino* a ningún hombre. Si a partir de la *donatio propter nuptias* de 1170, Alfonso VIII le concedía a su mujer cierta jurisdicción sobre treinta ciudades, villas y fortalezas, además de nueve puertos, localidades que estaban repartidas a lo largo y ancho del territorio castellano, entonces puede suponerse que aunque no fuera propiedad absoluta y alienable, la reina efectivamente haría uso de estos derechos dentro de los límites que hemos señalado.

En primer lugar, Alfonso VIII y los nobles de Castilla se ocuparon de conceder a la hija del matrimonio más influyente y poderoso de Europa, los regalos nupciales, derechos y propiedades acorde a su dignidad y estatus: *tantas y tales ciudades y fortalezas en su honor como la hija del más invicto y siempre triunfante rey de Inglaterra*, reza la carta de arras. Luego era menester que a tales honores correspondiera también el reconocimiento público de la autoridad de la consorte por

⁶ Archivo Capítular de Toledo, A-2-G-1-5; Julio González, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid, C.S.I.C., 1960, v. II, N. 324.

parte de “sus” nobles y que una vez aceptada las arras, *le rindan homenaje (hominium) por ello*, es decir, que los poderosos del reino dispongan sus tierras a la jurisdicción de la reina por medio de un vínculo “feudal”. El rey insiste en la importancia de este contrato, mandando a sus nobles a realizar homenaje y fidelidad (*hominium et fidelitatem*) a Leonor por las propiedades que le corresponden como consorte.

La reina tendría una jurisdicción limitada e indirecta sobre estas tierras y por eso los derechos que ella recibe en Tarazona no implicaban la desposesión de los terratenientes castellanos o los *maiores* de estas ciudades y villas, como tampoco una transmisión absoluta de propiedad, sino más bien un mandato real que comportaba el reconocimiento de la autoridad de Leonor como *domina y regina Castellae* y su dignidad como *filia Henrici regis Angliae*. El mismo año que Alfonso concedió estos derechos nupciales comienza a aparecer el título de *rex Hispaniarum* en sus diplomas y es significativo que el prestigio que la alianza Plantagenet entregó a la monarquía castellana ya se plasmaba en la carta de arras, que hace alusión a una coronación imperial, honor que también recibiría la reina, *et quando in regem uel imperatorem me coronari contigerit ipsa quoque eodem honore decorabitur*. De esta forma, la carta de arras no solo establecía la transmisión de propiedad y el vínculo conyugal, sino que también revela el carácter cooperativo de la monarquía, que se desprende del poder y la autoridad que el regente concedía a su consorte. Así como Alfonso alcanzaba la mayoría de edad y una autoridad monárquica incuestionable a partir de 1169, el mismo estatus y dominio le confería a la princesa Plantagenet el año siguiente en la carta de arras.

En conclusión, la *donatio propter nuptias* y la *sponsalitia largitas* que conformaban las arras fueron el fundamento económico de la autoridad y el poder que ejercieron las reinas en la península y otras regiones europeas en esta época. Mientras que la autoridad permitía mantener la fidelidad de la nobleza, ejercer la actividad diplomática y preservar la dignidad, el honor y el linaje, el poder se sumaba a ello para posibilitar la práctica efectiva de la influencia política en el reino, a través de las redes clientelares, la administración de oficiales y la distribución patrimonial en el mecenazgo.

En la Castilla tardo medieval, se produciría gradualmente una identificación entre las arras y los derechos patrimoniales de la viudez, mientras que la dote recuperaría la importancia que tuvo en la época tardo clásica y temprano gótica. Cuando Leonor cruzó los Pirineos en 1170 para concretar el pacto matrimonial entre

Inglaterra y Castilla, las arras que recibió fueron aún más importantes y contundentes de lo que había sido el infantazgo en la primera mitad del siglo XII. Los bienes que le fueron concedidos en libre disposición y con total propiedad le permitieron actuar de manera directa, independiente y autónoma, mientras que la jurisdicción limitada, condicional y dependiente sobre villas, ciudades y fortalezas fundamentan el gobierno cooperativo que *una cum uxore mea* llevó a cabo Alfonso VIII en Castilla y ella con él *una cum coniuge meo rege*. Los sarcófagos unidos de ambos reyes en el Monasterio de Las Huelgas demuestran el amor conyugal que los unió en vida, pero también el gobierno colaborativo que se gestó a partir de la *societas* que entre ellos se constituyó en 1170, ya que como se plasmara un siglo después en las *Siete Partidas*, *cuanto más rica fuere (la reina), tanto mayor provecho vendría de ello al rey y al linaje que de ella hubiere*.

La recepción de esta carta de arras honró, autorizó y confirió el poder a la princesa Plantagenet y por eso es que el estudio de este fascinante documento –a la luz de los tratados legales y las costumbres familiares– permite entender mejor los mecanismos de intercambio y transmisión de propiedad y la relación entre matrimonio y patrimonio en esta época, así como el efecto que esta relación tuvo en la actividad femenina en el contexto monárquico y dinástico y los cambios que produjo en los modelos reginales.

**SIMPOSIOS, MESAS
Y PANELES TEMÁTICOS**

**Panel: Abordajes ético-políticos
en los primeros siglos del cristianismo**

Coordinador Marcus Cruz

Quem são os legítimos herdeiros? O conflito pela Paideia na Antiguidade Tardia

Marcus Cruz
Univ. Federal de Mato Grosso

“[...]ao contrário, resolvamos nossa querela de acordo com as sentenças justas, que por serem oriundas de Zeus são as melhores. Pois já repartimos nossa herança e tu levantes, roubando, a maior parte, lisnjenado descaradamente aos reis devoradores de presentes que ditam a sentenças ao seu gosto para administrar esse tipo de justiça”¹.

A passagem de Hesíodo ressoa através dos séculos para nos deixar esquecer os conflitos e disputas que surgem em torno dos legados, especialmente quando esta herança se constitui no universo simbólico de toda uma sociedade, mesmo de toda uma civilização, como é o caso da Paideia greco-romana.

As discussões deste artigo tem como objetivo refletir acerca das controvérsias estabelecidas entre pagãos e cristãos ao longo da Antiguidade Tardia no que concerne a apropriação da venerável e almo tradição cultural construída pelos augustos antepassados romanos. Esta é uma questão que atravessa todo o período tardo antigo sendo, sem lugar a dúvidas, uma das linhas de rumos que caracterizam este momento histórico.

O período que se estende do III ao VI século é marcado por profundas e aceleradas transformações no âmbito do mediterrâneo. Observa-se a progressiva substituição das estruturas sociais, políticas e culturais que marcaram o que a historiografia denomina de Antigüidade Clássica².

O ponto de ruptura que marca o início dessas transformações é sem dar lugar a dúvidas a chamada “crise do III século”. A sociedade estabelecida em torno do Mar Mediterrâneo atravessou neste momento um período particularmente difícil,

¹ Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Madrid, Editorial Gredos, 1978, vv. 35-40.

² Peter Brown, *O fim do mundo antigo. De Marco Aurélio a Maomé*, Lisboa, Verbo, 1972. p. 51.

marcado por inúmeros e diversos problemas, dentre os quais podemos destacar: dificuldades monetárias, inflação, usurpações, guerras civis e pela constante pressão de povos hostís junto ao “*limes*”³.

Na verdade as dificuldades enfrentadas nas fronteiras apenas aceleram um conjunto de problemas internos vividos pela sociedade romana. Nesta crise o aspecto religioso assume uma importância fundamental, pois como afirma Peter Brown nada demonstra melhor o irrefutável fato de que a vida nos moldes e critérios clássicos havia se tornado intolerável, em decorrência dos problemas enfrentadas pela sociedade imperial ao longo do III século, do que o desenvolvimento e consolidação no seio desta estrutura social de um conjunto de crenças diverso da religiosidade clássica⁴. Em outras palavras as questões religiosas apontam e indicam para profundas transformações culturais daquela sociedade.

Uma das principais transformações religiosas e culturais vivenciadas pelo mundo romano ao longo do IV ao VI séculos foi à aceleração do processo de expansão do cristianismo pelos diferentes grupos da sociedade imperial e pelos diversos âmbitos geográficos da bacia do Mediterrâneo. Assim como, a consolidação da Igreja cristã enquanto um elemento importante tanto para o Império quanto para a população romana cristã ou não.

Este processo expansionista do cristianismo e de sua Igreja, é importante ressaltar, ocorre dentro dos moldes e parâmetros da Paidéia Greco-romana, ou seja o progressivo crescimento da religião, seja em termos sociais quanto geográfico, acontece em um universo simbólico dominado pela herança da cultura que marcou e caracterizou a Antigüidade Clássica.

Neste sentido uma questão central que perpassa tanto os autores cristãos quanto os autores pagão do IV ao VI século diz respeito à relação estabelecida pelo cristianismo com a Paideia Greco-romana. Se é correto afirmar a existência de uma ampla zona de contato e influencias entre os intelectuais pagãos e os pensadores cristãos⁵ isto não significa de forma alguma conceber as relações estabelecidas neste espaço como pacíficas ou harmônicas. Muito pelo contrário o que observamos é

³ Michel Christol, *L'Empire Romain du III siècle*, 2ª ed. Paris, Errance, 2006, Pp, 117-172.

⁴ P. Brown, ob. cit., pp. 53-55.

⁵ Polymnia Athanassiadi, *Julian. An intellectual biography*, London-New York, Routledge, 1992. p. 28.

uma situação de tensão e conflito na medida em que esses dois grupos buscam se apropriar da Paidéia Greco-romana, legitimando suas pretensões e interesses pela condição de herdeiros desta tradição intelectual.

O presente trabalho tem por objetivo discutir essa luta pela apropriação da Paidéia Greco-romana utilizando-se como suporte documental a historiografia produzida dos séculos IV ao VI. Nossa intenção não é apenas discutir os elementos do conflito, mas também analisar como este era travado a partir, dentro de um mesmo campo cultural marcado pela herança, pela tradição clássica.

Para tanto, torna-se, necessário apresentarmos, ainda que de forma sucinta o que entendemos por Paidéia Greco-romana. No *Dicionário da Civilização Grega*, Claude Mossé afirma que: “O termo *Paidéia*, que traduzimos como “educação”, está ligado à raiz *pais*, criança. Na verdade este termo recobre uma noção muito mais complexa, que passou por um grande desenvolvimento a partir da segunda metade do V século”⁶.

Na definição da helenista francesa, portanto, o conceito de *Paidéia* encontra-se vinculado, pelo menos inicialmente, a educação, ainda que a autora aponte para a complexidade que a noção de *Paidéia* irá assumir na sociedade grega, bem como na sociedade clássica como um todo. Tal complexidade se explica pelas claras ligações que a idéia de *Paidéia* enquanto educação estabelece com a cultura e a tradição naquelas formações sociais.

É a busca em entender essas relações estabelecidas entre *Paidéia*, cultura e tradição que está no cerne da monumental obra de Werner Jaeger *Paidéia: os ideais da cultura grega*. O autor identifica a noção de Paidéia com a conceito de cultura: “E em forma de Paideia, de cultura, consideram os gregos a totalidade de sua obra criadora em relação aos outros povos da Antiguidade dos quais foram herdeiros”⁷, ou ainda esta outra passagem: “No entanto, os verdadeiros representantes da Paideia grega não são os artistas mudos –escultores, pintores, arquitetos, senão os poetas e os músicos, os filósofos, os retóricos e os oradores. Ou seja, os homens de estado”⁸.

⁶ Claude Mosse, *Dicionário da civilização grega*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004, pp. 107-108.

⁷ Werner Jaeger, *Paidéia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 6.

⁸ *Ibid.* pp.15-15.

Essas citações demonstram que para filólogo alemão a noção de Paidéia encontra-se profundamente imbricada com conceito de cultura, constituindo o universo simbólico no qual os homens do mundo antigo se inseriam e construía as suas identidades.

Ao longo do IV ao VI séculos a Paidéia Greco-romana continua a ser o centro do universo simbólico dos homens do período, porém um aspecto novo se apresenta, a saber: a ascensão do cristianismo. A questão a ser colocada diz respeito ao diálogo estabelecido entre esses dois elementos. Nossa análise, privilegiando o arco temporal compreendido entre o IV e o VI século, buscará entender o conflito entre pagãos e cristãos para se apropriarem da Paidéia Greco-romana, a luta desses dois atores sociais para se legitimarem enquanto herdeiros da tradição cultural clássica, a partir dos discursos historiográficos deste momento.

Como temos como suporte documental deste estudo a historiografia produzida por autores pagãos e cristãos do IV ao VI século, começaremos nossa análise discutindo os principais elementos constitutivos da produção historiográfica do período.

Em um artigo intitulado *Historiografia pagã e historiografia cristão no século IV* publicado em 1957 na coletânea *Ensayos de historiografia antigua y moderna* o historiador italiano Arnaldo Momigliano afirma não existir um conflito entre os historiadores pagãos e cristão no IV século, na medida que havia uma divisão de campos entre as duas historiografias. Cabendo aos autores cristãos a história eclesiástica e a biografia, enquanto aos pagãos cultivavam as formas tradicionais do discurso histórico. Nas palavras do autor:

“Podemos ver, pois, que no século IV não se podia esperar um conflito direto entre cristãos e pagãos no plano superior da historiografia. Os cristãos com toda a sua agressividade, se atinham a novos tipos de história e biografia[...]os pagãos ficam em paz para cultivar qualquer discussão com seus formidáveis vizinhos no campo da historiografia. Na maioria dos estudiosos pagãos da história, a oposição ao cristianismo se adivinha, mas nunca se pode demonstrar”⁹.

⁹ Arnaldo Momigliano. “Historiografia pagana e historiografia Cristiana en el siglo IV”. Id., *Ensayos de historiografia antigua y moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p.107.

Discordamos frontalmente de Momigliano, pois entendemos que a historiografia apresenta-se em primeiro lugar como fazendo parte da Paidéia Greco-romana, sendo portanto uma das amplas zonas de contato entre o pensamento pagão e o cristão, uma vez que essas duas historiografias constroem seus discursos a partir de uma herança advinda da historiografia clássica, apesar de certas inovações cristã acerca da temática ou em termos das dimensões da cronologia do processo histórico, e principalmente no que concerne a contribuição de Agostinho e de Paulo Orósio no estabelecimento de uma filosofia da história de caráter transcendente.

Em segundo lugar a historiografia do século IV ao VI é um dos *lócus* do conflito entre os intelectuais pagãos e cristãos pela Paidéia Greco-romana. Por meio do discurso historiográfico tanto os historiadores pagãos quanto os historiadores cristãos buscam legitimar sua posição como os verdadeiros herdeiros da tradição clássica e simultaneamente desqualificar seus adversários na medida em que estes não são autênticos representantes deste legado cultural.

Começemos, portanto, a analisar a historiografia dos séculos IV ao VI enquanto inserida na Paidéia Greco-romana, destacando os elementos deste discurso, que compartilhado pelos historiadores pagãos e cristãos, remontam a tradição historiográfica clássica.

O primeiro elemento que gostaríamos de destacar concerne ao caráter retórico do discurso histórico, ou seja, escrever história no mundo antigo era produzir um discurso persuasivo, capaz de convencer a audiência, ao público. No seu livro *Authority and tradition in ancient historiography* John Marincola afirma que os historiadores do período clássico tinham que convencer seus leitores dos méritos da sua obra através da apresentação desta¹⁰.

Dos séculos IV ao VI os historiadores, tanto pagãos quanto cristãos, continuam a ter que demonstrar aos seus leitores o valor e a confiabilidade de suas obras. O método mais tradicional era convencer o público da importância e da grandeza das ações que iriam ser tratada no texto. Em sua *Nova História* o historiador pagão Zózimo, obra composta de seis livros, ainda que tenha vindo ao público possivelmente inconclusa, se utiliza da estratégia retórica de apresentar aqueles

¹⁰ John Marincola, *Authority and tradition in ancient historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

acontecimentos mais importante da história grega e romana na parte inicial de sua história, desta forma os eventos contemporâneo que ira relatar são assimilados a essa tradição e por conseguinte engrandecido.

Este procedimento não é exclusivo da historiografia pagã, os historiadores cristãos se utilizam do mesmo expediente vejamos o que escreve Theodoreto logo no início da sua *História Eclesiástica*:

“Quando os artistas pintam nos painéis e nas paredes os eventos da história antiga, eles agradam aos olhos e mantêm brilhantes durante muitos anos a memória do passado. Os historiadores substituem os painéis por livros, e, assim, tornam a memória dos acontecimentos passados mais fortes e mais permanentes, pois a arte do pintor é arruinada pelo tempo. Por esta razão, eu também tentarei registrar por escrito eventos na história eclesiástica até então omitidos, considerando que não é certo olhar sem nada fazer, enquanto o esquecimento roubava atos nobres e histórias úteis de sua devida fama”¹¹.

Podemos observar desta forma que tanto a historiografia pagão quanto a cristã, entre os séculos IV ao VI, busca convencer o seu público da importância dos fatos a serem narrados em seus escritos em um procedimento que data das origens do conhecimento histórico com Herodoto e Tucídides.

Desta forma a historiografia do momento que estamos analisando demonstra ser herdeira da tradição historiográfica clássica, em outras palavras escrever história entre os séculos IV ao VI significava se inserir na Paidéia Greco-romana.

Um segundo elemento compartilhado pela historiografia do séculos IV ao VI tanto pelos autores pagãos quanto cristão e que demonstram o quanto o discurso historiográfico se insere na Paidéia Greco-romana é a concepção de que a história possui um propósito moral. Utilizamos mais uma vez a obra de Zózimo como exemplo de um autor pagão:

“Pois bem, semelhante empreendimento não pode ser deixado a capacidade humana, senão a necessidade imposta pelas Moiras, pelas revoluções dos

¹¹ Theodoret. *The ecclesiastical history*, Kila, Kessinger Publishing, 2010, p. 31.

ciclos astrais ou pela vontade divina que sustenta as empresas quando estas estão acompanhadas pela justiça”¹².

As palavras de Zózimo são claras, o trabalho de escrever a história, de preservar a memória do passado ainda que inspirado pelas Moiras somente é possível se acompanhando pela virtude da justiça. Desta forma a escrita da história possui um princípio moral, alicerçado na virtude da justiça o que insere este autor não apenas na tradição historiográfica clássica, mas principalmente, para o nosso estudo, o coloca dentro da Paidéia Greco-romana, como um herdeiro dessa herança cultural.

Esta preocupação de cunho moral, devemos salientar, encontramos também nos autores cristãos, como podemos perceber nesta passagem da *História Eclesiástica* de Sozomeno:

“Em primeiro lugar, como já disse um historiador, devemos considerar tudo como secundário em importância diante da verdade; E, além disso, a pureza da doutrina da igreja católica é evidenciada pelo fato de ser o mais poderosa, pois muitas vezes foi testada pelos ataques de adeptos de dogmas antagônicos; Ainda assim, a igreja católica manteve sua ascensão, retomou seu poder e levou todas as igrejas e as pessoas a receber sua verdade”¹³.

Se para os historiadores pagãos o objetivo era que a história servisse de modelo para a conduta dos governantes, para os autores cristãos a história serviria para a Igreja cristã evitasse o erro da heresia. No entanto, a concepção da história como um discurso moral perpassa tanto a historiografia cristã quanto a historiografia pagão.

No entanto a historiografia entre os séculos IV e VI não é apenas um *locus* em que encontramos confluência entre os autores pagãos e cristãos, pelo contrário é uma zona de contato entre esses dois elementos marcada pelo conflito, pela luta visando apropriação da Paidéia Greco-romana.

Um primeiro ponto que gostaríamos de discutir com o objetivo de analisar este conflito entre pagãos e cristãos na historiografia dos séculos IV ao VI, diz respeito a própria noção de pagão. Para um historiador pagão como Amiano Marcelino o paganismo é um sistema de pensamento que se encontra alicerçado na Paidéia Greco-romana e desta se considera legítimo herdeiro e guardião:

¹² Zozimo, *Nueva Historia*, Madrid, Editorial Gredos, 1992, p. 89.

¹³ Sozomen, *History of the church*, Toronto, The Leonard Library, 1999, pp.11-12.

“Como nos poemas imortais de Homero, somos dados a entender que não eram os deuses do céu que falavam com homens corajosos, ficaram perto deles ou os ajudaram enquanto lutavam, mas os espíritos guardiões é que os acompanhavam. E através da confiança em seu apoio especial, diz-se que Pitágoras Sócrates e Numa Pompilius tornaram-se famosos. Também anteriormente Cipião e (como alguns acreditam) Mario e Octavio, que foi o primeiro a ter o título de Augusto , e Hermes Trismegistus, Apolônio de Tirana e Plotino, que arriscaram-se a falar sobre esse tema místico e a apresentar uma profunda discussão da questão; por quais elementos esses espíritos estão ligados às almas dos homens e levá-los ao seu peito, por assim dizer, protegê-os (o máximo possível) e dando-lhes instruções mais elevadas, se percebem que são puros e que evitem a poluição de Pecado através da associação com um corpo imaculado”¹⁴.

Para os cristãos, no entanto, o paganismo assume um caráter prático senso associado aos seus templos, liturgias e sacrifícios, como podemos perceber neste pequeno trecho da *História Eclesiástica* de Teodoret:

“Juliano, desejando fazer uma campanha contra os persas, enviou o mais fiel de seus oficiais a todos os oráculos ao longo do Império Romano, enquanto ele próprio foi como um suplicante para implorar o oráculo pythiano de Daphne para lhe dar a conhecer o futuro. O oráculo respondeu que os cadáveres eram um obstáculo à adivinhação que primeiro deviam ser removidos para outro local; E então, ele pronunciaria sua profecia, pois disse: ‘Eu não poderia dizer nada, se o bosque não fosse purificado’”¹⁵.

Ou ainda estas palavras de Sozomeno:

“Também ouviram, que um dia Juliano desceu em uma caverna notável e fantástica, seja com o propósito de participar de alguma cerimônia, ou de consultar um oráculo, e que, por meio de máquinas, ou de encantamento,

¹⁴ Ammianus Marcellinus, *History*, Cambridge-London:,Harvard University Press, 2006, V.II. pp. 169.

¹⁵ Theodoret, *The ecclesiastical history* cit., p. 93.

fantasmas tão espantosos apareceram diante dele, que o fez perder toda reflexão e presença de espírito...”¹⁶.

Os exemplos poderiam se multiplicar, porém o que podemos observar repetidamente é a existência de um conflito entre os historiadores pagãos e cristão pela apropriação da Paidéia Greco-romana. De um lado autores como Amiano Marcelino buscando afirmar o paganismo enquanto uma filosofia, como um sistema de pensamento oriundo da tradição clássica, mas principalmente herdeiro e continuador desta herança cultural. De outros os pensadores cristãos caracterizando o paganismo como um conjunto de práticas mágicas e liturgias cada vez mais distantes da Paidéia Greco-romana. O curioso é que tanto pagãos quanto os cristão não deixam de ter certa razão, pois o paganismo que encontramos entre o IV ao VI século apresenta-se como uma realidade variada e multifacetada comportando destes práticas mágicas bastante simplórias até complexos sistemas filosóficos.

Um segundo elemento que merece nossa atenção para discutirmos o conflito entre pagãos e cristãos pela apropriação da Paidéia Greco-romana na historiografia do século IV ao VI é o movimento monástico.

Para os historiadores cristãos a vida monástica se constitui na verdadeira filosofia, como podemos perceber nesta passagem da *História Eclesiástica* de Sozomeno:

“Aqueles que neste período abraçaram o monaquismo, manifestaram a glória da igreja e evidenciaram a verdade de suas doutrinas, por sua linha de conduta virtuosa. De fato, a coisa mais útil que o homem recebeu de Deus é sua filosofia. Eles negligenciaram muitos ramos de matemática e os aspectos técnicos da dialética, porque consideravam esses estudos como supérfluos e como um desperdício de tempo, visto que eles não contribuem nada para uma melhor regulamentação da vida e da conduta. Eles se aplicaram exclusivamente ao cultivo da ciência natural e útil, a fim de que possam mitigar, se não erradicar o mal”¹⁷.

Já um historiador pagão como Eunapio compara os monges aos bárbaros no fragmento 48: “... os bárbaros entraram no império disfarçados de monges, um

¹⁶ Sozomen. *History of the church* cit.. p. 201.

¹⁷ Sozonçmen. *History of the church* cit., p. 27.

disfarce que não era nada difícil, uma vez que apenas vestindo um manto cinza e uma túnica basta para ser um canalha monástico.”¹⁸

A visão que os historiadores pagãos e cristãos em suas obras, respectivamente, nos apresentam sobre os monges são profundamente diferentes. Para os primeiros os monges são uns bárbaros, ou seja, completamente excluídos da Paidéia Greco-romana. No entanto, para os autores cristãos, os monges representam a verdadeira filosofia, os autênticos herdeiros da tradição cultural clássica.

Podemos perceber nos casos analisados como a historiografia dos séculos IV ao VI é um *locus* do conflito entre pagãos e cristãos pela apropriação da Paidéia Greco-romana. O discurso historiográfico neste momento é uma zona de contato, talvez o conceito mais adequado seja o de fronteira na medida em que este permite tanto o convívio no mesmo espaço simbólico entre pagãos e cristãos, mas também nos alerta sobre o caráter conflituoso e tenso deste contato.

¹⁸Eunapius. *Fragments*, en R. C. Blockley (Trad.) *The fragmentary classicising historians of the later Roman Empire*, Liverpool, Francis Cairns, 1983. p. 102.

Procópio de Cesareia: um classicista na Antiguidade Tardia

Kelly Cristina da Costa Bezerra de Menezes Mamedes
Univ. Federal de Mato Grosso. Brasil

Procópio de Cesaréia é considerado um dos importantes historiadores da Antiguidade Tardia, segundo Averil Cameron¹. Em suas obras o autor immortalizou não apenas os feitos do Império Romano do Oriente, bem como a figura do imperador Justiniano. Ainda que não tenha escrito nenhuma obra especificamente com esse fim, acabou por se tornar um importante biógrafo do imperador, pois em seus escritos a figura do soberano romano emerge como um personagem capital.

Nosso objetivo é refletir acerca do labor e da contribuição para a escrita da história tardo antiga de um autor bastante específico e que apresenta em sua obra características muito próprias; em um momento em que a escrita da história vivencia uma fase de profundas transformações, com a emergência de uma nova forma de redigir uma obra histórica, Procópio ignora essas mudanças, nada contra a corrente e se aferra a uma forma escriturística tradicional do texto histórico.

Esta é uma escolha deliberada e consciente de Procópio. Ele poderia ter escrito sua obra de outra forma, e assim atender aos preceitos historiográficos vigentes, como a escrita de uma história aos moldes Eclesiásticos como a que foi produzida por Eusébio de Cesaréia², comum aos historiadores cristãos do VI século,³ mas o caminho que escolheu foi outro, possivelmente mais árduo, escrever a história nos moldes e parâmetros clássicos, com forte influência tucididiana, e assim marcar sua condição de um romano herdeiro, guardião e defensor da *Paidéia*.

¹ Averil Cmeron. *Procopius and the Sixth Century*, London, Routledge, 2005; ix.

² Eusébio de Cesareia, também chamado Eusébio de Pânfilo, foi bispo de Cesareia, historiador e uma figura eminente nas lutas religiosas de seu tempo, autor da História Eclesiástica, obra em que buscou criar a história da igreja cristã. Essa forma escriturística de história eclesíastica foi sendo adotada posteriormente por vários autores. (QUASTEN, Johannes. *Patrologia II: La edad de Oro de la Literatura Patrística Griega*. Madrid:d, BAC., 2001, p. 344.)

³ Renato Viana Boy. *Procópio de Cesaréia e as disputas entre romanos e bárbaros na Guerra Gótica: da “Queda de Roma” ao período de Justiniano*. 2013. Tese (doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Poucos são os dados concretos sobre a sua vida e quase todos os que se tem, foram fornecidos por ele mesmo em suas obras. Nascido em Cesareia, na Palestina, uma importante cidade costeira fundada pelos fenícios e depois reformada e rebatizada por Herodes, o Grande, em honra ao imperador Otávio Augusto; também reconhecida por possuir uma importante biblioteca, formada por Orígenes no III século e organizada por Pâmphilus, que posteriormente será o mentor de Eusébio de Cesareia.

Cesaréia foi um grande centro intelectual até meados do IV século. Apesar da pouca referência à sua grandeza no VI século devemos imaginar que Procópio tenha tido ao largo de sua formação acesso a obras de tradição clássica, que vieram a influenciar marcadamente a sua forma de escrita. A opção por essa escriturística aos moldes classicistas permitiu que Procópio pudesse compor a sua narrativa voltada para temas como política e questões militares.

As informações sobre a sua família não são precisas, mas estudiosos sobre Procópio como Averil Cameron e Geoffrey Greatex acreditam que o historiador seria oriundo de uma família de bem nascidos de Cesareia. Warren Treadgold também aponta para essa direção, segundo ele a esmerada educação recebida por Procópio aponta para o seu pertencimento a uma família proeminente⁴.

O fato do nosso autor pertencer a uma família abastada, ter recebido uma educação aprimorada, oriundo de uma cidade que ainda no VI século possuía uma tradição intelectual com forte influência nos textos clássicos nos permite perceber o grande influxo que a sua trajetória teve na construção da sua narrativa, aos moldes da historiografia clássica helenística, principalmente Heródoto e Tucídides.

Ressaltamos ainda que em Cesareia os filhos pertencentes a elite seguiam geralmente carreiras jurídicas e assumiam elevados cargos dentro do império, inclusive em Constantinopla⁵; dentro desse contexto sabemos que Procópio teve uma esmerada educação retórica em grego, visível em seu estilo retórico, ainda sendo interessante destacar sua formação jurídica, fato este que lhe permitiu que no

⁴ Warren Treadgold, *The Early Byzantines Historians*, Londres, Palgrave Macmillan, 2010, p. 176.

⁵ Geoffrey Greatex, “Perceptions of Procopius in Recent Scholarship”, *Histos*, N. 8, 2014, p. 82.

ano de 527 assumisse o cargo de “conselheiro”, a serviço do *magister militum* do imperador Justiniano, o General Belisário.

O cargo de conselheiro era de grande responsabilidade, convertendo-se em um dos mais necessários e de importante posição no exército romano, à medida que cabia àqueles que exerciam este posto a responsabilidade pelas negociações com os adversários, ainda mais em um momento em que a maioria dos generais careciam da formação apropriada para promover acordos com os inimigos⁶. Via de regra a designação para os cargos burocráticos era realizada pelo imperador, desconhecemos se Belisário teve alguma participação na nomeação de Procópio, ou apenas se limitou a confirmar a escolha⁷.

Procópio permaneceu longos anos ao lado de Belisário nas campanhas militares, mais especificamente entre os anos de 527 quando o general foi designado como chefe das tropas militares na fronteira oriental em Daras até o aproximadamente o ano de 540, saindo da Península Itálica, quando retornou a Constantinopla juntamente com Belisário.

Ao assumir o cargo de conselheiro Procópio recebeu também a incumbência do imperador de registrar os feitos que aconteceram durante as campanhas militares da “Reconquista”⁸ promovida por Justiniano nos territórios ocupados pelos bárbaros⁹.

⁶ Juan Signes Cordoñes, *Historia Secreta. Introdução*, Madrid, Gredos. 2000, p.11.

⁷ A nomeação para o cargo de conselheiro era feita pelo próprio imperador, uma vez que eles eram pessoas ligadas a administração imperial. (James Allan Evans, *The Age of Justinian: The Circumstance of Imperial Power*, London/ New York: Taylor & Francis e-library, 2001, p. 58).

⁸ A Reconquista foi a política militar adotada por Justiniano para retomar os territórios outrora pertencentes ao Império Romano e que agora estavam sob o governo de reinos bárbaros, no Norte da África, na Península Itálica, no sul da Espanha.

⁹ Utilizamos o termo seguindo o conceito de que a noção de bárbaro dentro do universo cultural e simbólico romano serve para designar todos os povos que não se encontram inseridos dentro da civilização clássica, mas que vive à margem desta e em relação com ela. Uma concepção que abrange um conjunto múltiplo e variado de sociedades. A palavra aponta para a diversidade e heterogeneidade dos povos que viveram no *limes* dos territórios romanos e que posteriormente se assentaram no território imperial, algo que o uso da expressão “germânicos” escamoteia, dando uma ideia de uniformidade e homogeneização a esses povos. (Marcus Silva da Cruz, “Gregório de Tours e Jordanes: a construção da memória dos “bárbaros” no VI século”, *Acta Scientiarum*, Maringá, 36, N. 1, 2014: 13-27). Além do

Ao se dedicar a essa tarefa de narrar as guerras promovidas pelo império no VI século, nosso autor esperava contemplar os maiores feitos históricos de sua época. Segundo suas palavras no primeiro volume de sua obra *Guerras* “É evidente que nenhum feito mais importante ou mais grandioso está para ser encontrado na história que aqueles os quais têm sido documentados nessas guerras”¹⁰

Inicialmente Procópio permaneceu no Oriente, na guerra contra os persas¹¹, mas segundo seus relatos em sua obra entre os anos de 531 e 532 esteve em Constantinopla, onde nesse período se deu a revolta de Nika¹², a qual ele vai narrar com detalhes em seu livro “*Guerras Persas*”. No ano de 533, Procópio retoma os campos de batalha na campanha contra os Vândalos, nesse momento tem uma efetiva participação junto ao general, participa da Batalha de Décimo, quando se dá a derrota dos vândalos e celebra junto de Belisário a vitória alcançada. Vai para Cartago em 534, permanecendo por dois anos, em 536 rumo para a Itália, na chamada guerra Gótica¹³. Em 542 nosso autor se encontra novamente em Constantinopla onde vive de perto a praga que assolou o império, matando milhares de pessoas, o próprio imperador foi atingido, mas apesar das previsões mais pessimistas, conseguiu sobreviver. Após essa data permanece obscuro o destino de Procópio, não se sabe ao certo se ele permaneceu na capital ou se retornou juntamente com Belisário na segunda campanha na Itália, uma vez que a sua narrativa dentro de seu trabalho não esclarece claramente¹⁴.

conceito abarcar de forma mais ampla os povos que viveram próximo às linhas fronteiriças romanas, entre eles persas, hunos, visigodos, vândalos, esse é o termo utilizado por Procópio para se referir a essas populações Ocidentais e Orientais que não se inseriam na *Orbis Romanorum*.

¹⁰ Procópio de Cesaréia, *Guerra Persa*, I, i, VI. “Nada más importante ni más intenso que lo ocurrido en estas guerras se le pondrá nunca ante los ojos a nadie que quiera, al menos, presentar pruebas fundadas en la verdad”.

¹¹ *Ibid.*, I, 13.

¹² A revolta de Nika foi uma insurreição que aconteceu no ano de 532, onde as facções do hipódromo insatisfeitas com o governo se sublevam contra Justiniano e tentaram empossar um novo imperador. O nome foi dado porque a multidão percorria as ruas de Constantinopla gritando “*Nika!*” que em grego significa “Vence!”. O imperador manda convocar o general Belisário para restaurar a “paz” e em uma estratégia espetacular consegue conter a rebelião, deixando para trás o que se estima um rastro de 30 mil mortos.

¹³ *Idem.* *Guerras III*, IV, 34 e *Guerras IV*, XII, 25.

¹⁴ Averil Cameron, *ob. cit.*, pp. 188-189.

A partir dos anos de 554 as referências sobre a vida de Procópio são desconhecidas. A data de sua morte, bem como a sua data de nascimento são desconhecidas para a historiografia, embora algumas fontes tragam informações sobre um certo Procópio, como as crônicas de Malalas e Teófanos, que no ano de 562 havia um prefeito como o mesmo nome, a associação desse burocrata com o historiador de Cesareia possui elementos contraditórios e pouco plausível e por isso não obteve muita aceitação pela historiografia moderna e com isso o seu destino final permanece obscuro¹⁵.

Procópio e o reflexo de seu estilo em sua obra

Escreveu ao longo de sua vida três trabalhos: sua obra mais conhecida denominada *Guerras (Bella)*, narra algumas das campanhas militares mais importantes promovidas pelo imperador, nas quais o historiador participou pessoalmente. A obra é composta por oito livros e de acordo com a maioria dos estudiosos do autor, publicados provavelmente entre os anos de 550 e 551, *Sobre os Edifícios (De aedificiis)*, composta por seis volumes, que versa sobre as construções realizadas por Justiniano em todo o território romano. *História Secreta (Anecdota)*, uma obra controversa, que tem, segundo o autor, a função de revelar muitos acontecimentos mencionados nos livros precedentes, mas que havia sido obrigado a ocultar, a narrativa traz fatos permeados por escândalos, corrupções e traições na corte de Justiniano.

Ao analisarmos as três obras do autor aquela que possui marcadamente um estilo mais classicista é sem dúvida o livro *Guerras*, muito próximo da retórica de Heródoto e Tucídides. Essa escolha significava para Procópio a tomada de toda uma concepção da historiografia com seus modos de pensamento. Este estilo de escrita

¹⁵ O destino final de Procópio é desconhecido por nós. O fato de Procópio ser mencionado na Suda como *illustris* e na crônica de João de Nikiu mencionando-o como patrício e prefeito, levou-se a abrir a discussão sobre a carreira posterior de Procópio na capital, quando já não era mais conselheiro. Nas crônicas de Malalas e Teófanos há a menção de um prefeito de nome Procópio no ano de 562, portanto a junção desses dados levou a crença de que Procópio teria se tornado prefeito de Constantinopla, mas a ideia foi rechaçada por muitos historiadores, pois nas referidas crônicas, esse prefeito teria condenado em juízo Belisário, o que foi considerado para muitos um paradoxo que Procópio acabasse por levar a juízo o general que havia exaltado em sua obra. Considera-se também que o nome Procópio era relativamente comum à época, portanto não se poderia afirmar que ambos se tratassem da mesma pessoa. (Juan Signes Cordoñes. ob. cit., p. 19).

adotado em Guerras abarcava algumas restrições de conteúdo, bem como injunções positivas e normas de linguagem, até mesmo suposições sobre comentários autorais apropriados¹⁶.

Dentro de toda essa estrutura linguística tão própria, devemos lembrar ao analisar a obra que há um Procópio separado do que aquele que escolheu para escrever e que nós podemos compreender se olharmos próximo o bastante. Não há como separar o pensamento de um autor da sua expressão, ou seja, por um lado existe a escolha consciente em utilizar um estilo classicista de escrita, por outro é sua própria essência e a parte de sua concepção histórica, sem a qual ele não teria sido capaz de escrever de outra forma.

A textura da escrita de Procópio mostra uma imitação clássica em diferentes níveis: de uma pureza linguística, o uso do classicismo grego muito longe do discurso diário no VI século, a adoção de incidentes específicos ou eventos dos trabalhos clássicos e uma profunda influência em seu trabalho de uma concepção completa de uma escrita formal.

Procópio utiliza no livro Guerras a fórmula escriturística de Tucídides explicitamente perceptível em discursos e cenas de batalha. O prólogo do primeiro livro destaca a importância da testemunha ocular, seguindo uma linha bem tucidiana, mas evoca também Heródoto e Políbio, através da justificativa de que os grandes feitos não devem permanecer anônimos e o princípio da imparcialidade.

“Procópio de Cesareia colocou por escrito as guerras que Justiniano, o imperador dos romanos, levou a cabo contra os bárbaros do Oriente e Ocidente, mostrando como vieram a se desenvolver os acontecimentos em cada uma delas, para que o largo curso dos séculos não reduza em nada os feitos marcantes, por falta de relatos, nem abandona-os ao esquecimento, nem os deixe desvanecer-se. [...] Ademais o autor, sabia bem que era o mais capacitado que ninguém para escrever sobre isso, senão por outra razão porque ao ser nomeado conselheiro do general Belisário, lhe tocou estar presente em quase todos os feitos[...] a oratória deve corresponder ao rigor, a poesia as invenções fantásticas e a obra histórica a verdade. Por isso não

¹⁶ Averil Cameron. ob. cit., pp.36.

tratou de encobrir a ações mais desafortunadas, nem sequer nenhuma das pessoas mais próximas a ele, senão que escreveu com exatidão [...]”¹⁷.

Segundo Averil Cameron toda a influência que Procópio teve em sua obra, inclusive com passagens que remontam as obra de Heródoto e Tucídides gerou uma ampla discussão na qual ele foi acusado de importar pura ficção em sua própria história, além da acusação de plágio. Essa atribuição de plágio direto é anacrônica, fere a integridade de Procópio enquanto escritor e um completo processo de incompreensão do autor e das suas influências. Em primeiro lugar Procópio apresentou o seu modo de ver Justiniano e as guerras de reconquista através da lente da historiografia grega. A evolução do tipo de prosa escrita por ele foi acontecendo após um estudo árduo e anos de trabalho exatamente sobre os textos clássicos. Procópio teve uma educação esmerada e um amplo acesso aos textos gregos. Dessa forma foi intencional e inevitável em si mesmo que seu trabalho muitas vezes evocasse a memória de passagens específicas em seus exemplos.

“Em linhas gerais a prosa de Procópio constantemente incorporava frases individuais de Tucídides e Heródoto, muitas das quais são desinteressantes em si mesmas e importantes apenas pela sua contribuição. Para um autor que segue um padrão de elite cultural de estilo de escrita, um estudo atento dos exemplos clássicos era essencial”¹⁸.

O ponto é que seria muito difícil descrever alguns desses eventos e incidentes na linguagem clássica sem chamar famosas passagens de autores clássicos.

A escolha temática de Procópio é outro fator que aponta para a escolha de uma historiografia clássica. Para falar de política e feitos militares nosso historiador precisava buscar na raiz da escrita clássica os moldes para construir uma narrativa

¹⁷ Procópio de Cesareia, *Guerras Persa*, I, I, 1-6. “Procópio de Cesarea puso por escrito las guerras que Justiniano, el imperador de los romanos, llevó a cabo contra los bárbaros de Oriente y Occidente, recogiendo como vinieron a desarrollarse los acontecimientos em cada una de ellas, para que el largo curso de los siglos no reduzca a la nada los hechos sobresalientes, por estar faltos de um relato, ni los abandone al olvido, ni los deje desanecerse del todo[...]Además el autor sabia bien que estaba más capacitado que nadie para escribir sobre esto y no por ninguna otra razón, porque, al saber sido nombrado consejero del general Belisario, le tocó estar presente em casi todos los hechos[...] la oratoria le corresponde el rigor, a la poesia las invenciones fantásticas y a la obra histórica la verdad”.

¹⁸ Averil Cameron, ob. cit., p.36. (tradução nossa).

bem estruturada. Para a maior parte dos historiadores gregos e romanos da antiguidade as questões políticas eram a temática principal o que os levou a criar a ideia de que a história deveria estar ligada fundamentalmente aos assuntos que versassem sobre a política e associado a ela as questões militares¹⁹.

Heródoto não se furtou a estar intimamente ligado a política de Atenas ao chegar à cidade. Por sua parte Tucídides embora, não ignorasse as questões econômicas do seu período, acreditava que o fio condutor dos acontecimentos históricos eram os assuntos relacionados a política e os casos militares. Políbio qualifica sua escrita como pragmática porque tem como escopo principal a situação política. O mesmo se dá com os autores romanos como por exemplo: Cícero, Salustio e Tito Lívio.

Conforme já apresentamos, Procópio tinha a pretensão de narrar sobre as guerras do VI século; tanto Heródoto quanto Tucídides tiveram como escopo de seu trabalho os feitos militares, o primeiro tem com base de sua narrativa o conflito entre os gregos e as populações asiáticas e o segundo a guerra entre os espartanos e os ateninenses. Dessa forma, Procópio encontrou nesses dois autores não apenas o estilo narrativo, mas também a comunhão de tema, qual seja a guerra.

Por fim, queremos ressaltar que apesar de seguirmos na mesma linha dos estudiosos da obra de Procópio, que concordam substancialmente em classificar a sua produção historiográfica como sendo um exemplo de classicismo, onde ele seria o último historiador, até pelo menos o século XIV ou XV na tradição escriturística ocidental a escrever uma obra histórica nos moldes tucidideanos, consideramos tal afirmação de forma alguma equivocada, mas redutora, pois insere a obra de Procópio em uma longa e importante tradição histórica, mas por outro lado a retira do contexto de sua produção, ou pelo menos minimiza a importância deste para a compreensão e análise do seu trabalho.

Neste sentido é que propomos analisar a obra de Procópio utilizando a ideia de marginalidade. Nosso autor deliberada e conscientemente decidiu se colocar a margem das tendências historiográficas existentes no VI século. Mas, ao se colocar a margem não significou que ele não compartilhou desse ambiente historiográfico, mas sim se posicionou de forma periférica, para tanto se apegou aos modelos clássicos de escrita da História. Dessa forma, entendemos que podemos

¹⁹ Michael Grant, *Historiadores de Grecia y Roma*, Madrid, Alianza Editorial, 2003. pp. 93-94.

compreender a obra de Procópio dialogando intensamente tanto com o ambiente historiográfico tardo antigo quanto com a tradição escriturística herotodiana e tucididiana.

**Mesa: Educación en el siglo XII:
antecedentes y derivas**

Coordinadores: Carlile Lanzieri Júnior y Natalia Jakubecki

Nas linhas e entrelinhas da *civita sapientiarum*
O sentido da memória na relação entre mestres e discípulos
na pedagogia dos séculos XI e XII

Carlile Lanzieri Jr
UFMT - Vivarium, Brasil

Segundo Alain Guerreau¹, a história produzida entre os séculos XVIII e XIX influenciou a atual maneira de se estudar e compreender a Idade Média. Para Guerreau, conceitos como **religião, política e economia** foram orientados por uma visão moderna quase sempre incapaz de explicar as especificidades do contexto medieval. Um dos nós desta trama encontra-se em uma série de apontamentos teóricos que pouco adentraram nos interstícios da documentação existente. Superá-los é parte de um intenso trabalho de crítica historiográfica e análise dos possíveis campos semânticos escondidos por trás de um conceito. Tudo isso na intenção de desentocar certezas e contrapor argumentos que muito dizem acerca de envelhecidos regimes de historicidade².

Com base nas assertivas deste autor, acreditamos que há mais um conceito a ser inserido neste rol: **sabedoria** (ou sapiência). Sabedoria que por séculos teve como pilares as Artes Liberais e suas conexões com os clássicos da cultura greco-romana e na Patrística Cristã. Todavia, uma sabedoria que não se resumia a esses primeiros níveis de conhecimento. Na verdade, a sabedoria que trazemos a proscênio extrapolava as páginas dos livros e dos encontros entre mestres e discípulos. Uma sabedoria que sobrevivia incrustada na memória de quem a conheceu e que se materializava nos gestos cristãos dos que a portavam.

Com explícita orientação ética, o intento dos mestres que tomaram as rédeas do ensino no Ocidente medieval era orientar e libertar os humanos dos vícios e efemeridades da vida cotidiana. Propunham que o ser deveria sobrepor-se ao ter. Assim, para aqueles, o importante era ser bom, almejar todas as formas de beleza e

¹ Alain Guerreau, *El futuro de un pasado: la Edad Media en el siglo XXI*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 19-20.

² François Hartog, *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*, Belo Horizonte, Autêntica, 2013: 9-41.

perfeição, pois era isso o que permitiria aos humanos alcançar a eternidade, o mundo das ideias perenes, enfim, a sabedoria sobre a qual escrevemos³. Bem, e se não era para todos, a educação disseminada entre os séculos XI e XII ao menos era eficaz nos métodos que propunha. E, ao despertar o talento individual, ela também diminuía as distâncias impostas pelas diferenças econômicas originalmente existentes entre as famílias dos estudantes⁴.

“De todas as coisas a serem buscadas, a primeira é a Sapiência, na qual reside a forma do bem perfeito. A sapiência ilumina o homem para que conheça a si mesmo [...]”⁵.

Esta bela sentença foi escrita por Hugo de São Vítor logo no primeiro capítulo do livro que abre seu *Didascálicon*. A beleza desta frase já bastaria se não fosse a associação entre luz e saber elaborada pelo antigo mestre de São Vítor. Desde pelo menos *A república* de Platão, o saber é associado à luminosidade, luminosidade que o próprio Hugo de São Vítor confiava estar presente nos seres humanos. Assim, para o leitor, ter as páginas de um livro diante de si seria o mesmo que estar exposto à luz de saberes até então desconhecidos. E estes alcançariam o leitor de maneira gradual, como uma flor a desabrochar diante dos primeiros raios de luz de uma manhã ensolarada⁶. Por conseguinte, compreendidas e unidas a significados cada vez mais amplos, as palavras passariam a brilhar com maior intensidade⁷.

As assertivas deixadas por Hugo resistiram às intempéries do tempo e aninharam-se no *Metalogicon*:

³ C. S. Lewis, *A imagem descartada: para compreender a visão medieval do mundo*, São Paulo, É Realizações, 2015, pp. 70 e 95.

⁴ Ivan Illich, *En el viñedo del texto – etología de la lectura: comentario al “Didascalicon” de Hugo de San Víctor*, México, FCE, 2002, p.103.

⁵ Hugo de São Vítor, *Didascálicon*, Livro I, cap. 1, p. 47 (Hugo De São Vítor, *Didascálicon: da arte de ler*, Petrópolis, Vozes, 2001).

⁶ I. Illich, ob. cit., pp. 30-33.

⁷ Mary Carruthers, *A técnica do pensamento: meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200)*, Campinas, Unicampi, 2011, p. 81.

“De todas as coisas, a mais desejável é a sabedoria, cujo fruto consiste no amor pelo que é bom e na prática da virtude”⁸.

Embora o tradutor do *Metalogicon* para o inglês não tenha feito menção a essa coincidência, é factível supor que estamos diante de uma reminiscência do *Didascálicon*. Provavelmente, a luz que encantou Hugo e se incorporou às suas concepções filosóficas também tocou João. E ambos, embora conhecedores dos recursos oferecidos pela escrita e dos conhecimentos encontrados nas páginas de um livro, apontavam para um norte bem definido: a sabedoria (ou sapiência) também era uma maneira de estar no mundo. E esta sabedoria se valia de meios distintos para se manifestar. A palavra escrita era apenas um deles.

Entre os mestres medievais cujos escritos trazemos a debate, havia o consenso de que o início da juventude era o momento ideal para iniciar uma pessoa no caminho das letras. A morte marcaria o fim desta jornada. Ou seja, depois que alguém começava a estudar, não parava. Os períodos de ócio e reflexão eram reservados para que o saber não se desviasse de seu sentido etimológico, o *sabor*⁹. Para que esse sabor fosse percebido (ou degustado!), o estudante deveria avançar com calma, saborear cada linha das páginas lidas –ordem, modo e medida para o corpo e para a alma¹⁰. Como os nutrientes de um alimento saudável, os saberes tornariam quem o absorveu um ser intelectualmente forte e saudável.

Como complemento dessa base analítica, confiamos não ser possível excluir o fato de que uma cultura marcada pela oralidade como foi a medieval lidava com os livros e a escrita de uma maneira diferente da que hoje prevalece. A então escassez de recursos editoriais incentivou a memorização da essência dos textos com os quais se tinha contato. Os debates e argumentações orais fomentadas pelos mestres ajudavam a consolidar os conteúdos aprendidos através de uma verdadeira “pedagogia da memória”¹¹. Até mesmo os cânticos e os movimentos corporais

⁸ João de Salisbury, *Metalogicon*, Livro II, cap. 1, pp. 74-75 (*The Metalogicon of John of Salisbury: a twelfth-century defense of the verbal and logical arts of the Trivium*, Berkely / Los Angeles: University of California, 1971).

⁹ I. Illich, ob. cit., pp. 134 e 25.

¹⁰ Luiz Jean Lauand (org.), *Cultura e educação na Idade Média: textos do século V ao XIII*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 260.

¹¹ Mary Carruthers, *The book of memory: a study of memory in medieval culture*, Cambridge, Cambridge University, 1990, p. 8.

ritmados nos momentos de leituras eram facilitadores da fixação e memorização dos temas estudados¹².

Todavia, acreditamos na existência de um algo a mais. Algo sutil, porém, não menos importante. Algo que extrapola a superfície das páginas dos livros. Com efeito, perguntamos: não seriam os exemplos dos mestres no convívio com seus discípulos textos vivos a serem decifrados pelos que a eles se entregavam? Como será visto, cultivar e escrever as memórias acerca do que esses homens fizeram e ensinaram era um método prático de transformação de conhecimentos acumulados no convívio mútuo em nutrientes de letra e voz que alimentavam intelectualmente os neófitos de outros lugares e gerações subsequentes. Como não poderia deixar de ser, eram então fluidas as fronteiras que hoje separam o texto de seu autor. Portanto, exemplos concretos certamente fortificavam a palavra escrita que não era consequência de abstrações frutos de uma imaginação fértil e errante.

Por conseguinte, neste evidente anseio da pedagogia medieval por fazer junto e dividir com os outros as próprias experiências, propomos mais um desdobramento analítico: a relação indissociável que os homens de saber estabeleceram entre a memória e o pertencimento a uma comunidade. Entre os membros desta, a memória de um mestre deveria ser celebrada por seus pares e pelas gerações que o sucediam com o intento de perpetuar os ensinamentos. Desta maneira, a máxima cristã “fazei isso em memória de mim” (Lc 22, 19) também traria em si não apenas as lembranças acerca de um indivíduo, mas, sobretudo, a manutenção de um método de trabalho que primava pela inspiração e aperfeiçoamento dos ensinamentos compartilhados¹³. Ao diariamente imitar e reviver os ensinamentos recebidos, experiências eram divididas, experimentadas e memorizadas para a reprodução em ocasiões adequadas. Por fim, a memória não funcionava como mera repetição, mas como uma *máquina* a fomentar infinitas cogitações¹⁴.

Aos poucos, a educação laica e institucionalizada ampliou seu espaço tornando-se fortemente associada à ascensão dos Estados nacionais modernos, já muito distantes da propalada “anarquia” dos tempos feudais. Institucionalizada e burocratizada em escolas e nas universidades, a educação ganhou feições mais impessoais e, aos poucos, viu a erosão dos princípios éticos cristãos que por séculos

¹² I. Illich, ob. cit., pp. 74-75 e 78-80.

¹³ I. Illich, ob. cit., p. 61.

¹⁴ M. Carruthers, ob. cit., 2011, pp. 25-27 e 51.

as acompanharam. Assim, lançamos mão de outros dois questionamentos complementares que se incorporam ao conjunto de nossas propostas analíticas: tal como hoje se encontra, as estruturas do universo docente e discente servem de parâmetro para explicar as práticas educacionais vigentes no medievo? A valorização dada ao saber letrado e ao conhecimento técnico tal como atualmente existem são caminhos desejáveis para adentrar no universo da educação fomentada no medievo? Como veremos, menos quantitativa e mais qualitativa, menos institucional e mais pessoal, a educação medieval era feita por homens, gente de verdade que se embrenhou em intrincadas redes de saberes¹⁵.

E essa educação feita de gente também não se reduzia a uma única pessoa. Com um pouco mais de ênfase: ela não advinha de uma cabeça privilegiada a apontar caminhos ou de uma única área do saber compreendida como imprescindível ou acima das demais. Aristotelicamente ligado à harmonia necessária ao convívio social e político no seio da urbe, João de Salisbury, assim como seus mestres, parecia confiar que a soma dos homens e de seus conhecimentos formava uma rede que os conectava no interior de uma imensa *civita sapientiarum* –desde os antigos, a cidade era descrita como sinônimo de ordem, justiça e civilidade¹⁶. Ao adotar a cidade dos saberes como metáfora para compreender as relações e trocas dispostas nas palavras não apenas de João de Salisbury, mas também de Guilherme de Conches e Hugo de São Vítor, deparamo-nos com um ambiente cortado por linhas arquitetônicas horizontais e verticais. Estas seriam os douts contemporâneos, homens que viveram no período ora investigado, aquelas os douts do passado cristão e pré-cristão, douts nos quais nossos mestres encontraram inspiração. E nesta cidade também era possível ouvir outras vozes oriundas de ambientes não letrados, mas igualmente relevantes para a gênese dos saberes.

Grandes construções. Espaço amplos, confortáveis e iluminados. Toda sorte de recursos tecnológicos. Normalmente, é para a estrutura física que o homem da atualidade costuma se voltar ao descrever uma escola, uma universidade ou qualquer espaço destinado à transmissão e produção de conhecimentos. Laboratórios, salas de reuniões e locais de recreação e sociabilidade completam o cenário descrito. O

¹⁵ Charles Homer Haskins, *A ascensão das universidades*, Balneário Camboriú, Danúbio, 2015, p. 18; Mía Münster-Swendsen. The model of scholastic mastery in northern Europe c.970-1200. In: Jay Rubenstein & Sally N. Vaughn (eds.), *Teaching and learning in northern Europe: 1000-1200*, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 309-310.

¹⁶ Mario Vegetti, *A ética dos antigos*, São Paulo, Paulus, 2014, p.148.

marketing ostensivo comum a muitas destas instituições confirma o que escrevemos nas linhas anteriores. Contudo, antes das universidades, das escolas em seu formato tradicional, da Internet e das redes sociais com suas constantes propagandas, houve um tempo em que a formação discente se dava única e exclusivamente em torno de pessoas, mestres cujos saberes eram buscados por jovens de diferentes origens sociais e regiões. Esses livros ambulantes traziam em cada gesto ou palavra uma série de ensinamentos eternizados e aperfeiçoados por seus antigos discípulos que se tornaram mestres a formar novos discípulos. Um interessante ciclo virtuoso que nos faz reafirmar o quanto a pedagogia medieval tem a ensinar. Esta relação face a face em benefício da sabedoria teve sua natureza muito bem compreendida por Lúcio Aneu Sêneca ainda nas primeiras décadas da era cristã:

“Feliz o homem que, não apenas pela sua presença, mas até só pela imagem torna os outros melhores! Feliz o homem capaz de ter por alguém tanto respeito que a simples lembrança do modelo basta para lhe dar ordem e harmonia espiritual”¹⁷.

A lição incrustada neste fragmento do epistolário senequiano tornou-se referência para a tradição pedagógica que ganhou corpo entre os mestres dos séculos XI e XII. Eis uma das linhas verticais da cidade pela qual caminhamos... Homens reverentes aos saberes dos antigos, estes traziam na superfície das próprias retinas a importância dos mestres que um dia os lapidaram e a necessidade de ensinar tendo como apoio o que com eles aprenderam. O conjunto dessas memórias nos faz enxergar um método de trabalho que nos deixa diante de saberes compartilhados por diferentes pessoas e que trazia como principal nutriente a certeza de que a força da experiência, do vivido, era fundamental para dar a alguém a certeza acerca da importância dos conhecimentos recebidos.

João demonstrou ter feito boa colheita no solo sobre o qual Sêneca lançou sementes filosófico pedagógicas. Cômico de que não escrevia apenas para si, ele deixou no papel os nomes dos mestres com os quais teve contato ou soube de seus ensinamentos. Um destes foi Guilherme de Conches, uma das linhas horizontais da cidade dos saberes que apresentamos. Gramático famoso em seu tempo, Guilherme foi um dos mestres que cuidou da formação inicial de João. Relação que durou cerca de três anos. Assim como aquele que um dia foi seu discípulo e a tradição

¹⁷ Lúcio Aneu Sêneca, *Cartas a Lucílio*, Livro I, 11, 9, p. 32 (Lúcio Aneu Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 4. ed., Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2009).

senequiana na qual bebeu, Guilherme compreendia quão importante era valorizar a figura do mestre com o qual se trabalhava:

“O tipo de pessoa elegível para ser ensinada deve ser alguém que não resiste à aprendizagem, nem uma pessoa que seja orgulhosa ou que se considere algo quando ainda é nada, alguém que ama seu professor como o próprio pai e mesmo mais que ele. Pois nós devemos amá-lo mais, pois é dele que recebemos os maiores e mais valiosos dons. De nosso pai recebemos uma forma disforme, de nosso professor nossa forma erudita: um dom maior e mais digno”¹⁸.

As palavras de Guilherme não trazem um nome ou uma situação específica, mas uma lição que provavelmente João bem conhecia: na condição de pai intelectual do discente, o mestre merecia respeito. Os momentos vividos em sua presença deveriam ficar gravados na memória do pupilo que levaria adiante os ensinamentos recebidos, aperfeiçoando-os. Em tom reverente, João de Salisbury referia-se a Guilherme como o gramático mais respeitado daquele tempo depois de Bernardo de Chartres. Mestre de Guilherme e do próprio João, Bernardo foi um dos grandes sábios que viveu e ministrou aulas em Chartres. É de Bernardo uma das mais belas máximas do pensamento medieval:

“Bernardo de Chartres costumava nos comparar a insignificantes anões empoleirados nos ombros de gigantes. Ele nos mostrou que víamos melhor e mais além do que nossos predecessores, não porque tínhamos visão aguda ou altura elevada, mas porque éramos erguidos por essas gigantescas estaturas”¹⁹.

Eternizada por Salisbury, a orientação de Bernardo há tempos chegou aos nossos ouvidos e se manteve como um mantra. Mais que uma explícita reverência ao saber dos antigos, ela se apresenta como um método de trabalho. Método que trazia em suas entranhas a importância de se ensinar tendo a memória dos antigos mestres como referência. Ao discípulo cabia apreender o quanto esta seria útil a ponto de ser disseminada entre outras pessoas. As menções a Sêneca indicam esse amor aos

¹⁸ Guilherme de Conches, *Dragmaticon*, Livro VI, 27, p. 174 (Williams of Conches, *A dialogue on natural philosophy (Dragmaticon philosophiae)*. Indiana: University of Notre Dame, 1997).

¹⁹ João de Salisbury, *Metalogicon*, Livro III, cap. 4, p 167.

antigos assim como a manutenção de uma maneira de se trabalhar o hoje alicerçado no que se aprendeu ontem.

Os extratos de Sêneca e Guilherme têm entre si uma distância de pelo menos mil anos. Separados por barreiras cronológicas, mas conectados por uma proposta comum: exaltar a boa figura do mestre. Sem dúvida, este não era apenas alguém com o qual se convivia por imposições institucionais ou familiares, mas uma pessoa que tomava para si a responsabilidade pelo desenvolvimento integral de seus discípulos. Se a atenção dada à boa relação entre mestres e discípulos emerge pulsante das palavras de Guilherme, o combate aos apressados simplificadores dos saberes então oferecidos não ficou para trás:

“[...] eles [os alunos] abandonam o modelo pitagórico de ensino, de acordo com o qual um aluno deve ouvir e confiar por sete anos, e fazer questionamentos apenas no oitavo. Ao contrário disso, do primeiro dia de escola ou mesmo antes de se sentarem, questionam e, na verdade, o que é pior, produzem julgamentos. Descuidadamente, estudam durante um único ano e pensam que toda a sabedoria está neles acumulada, embora tenham meramente agarrado os trapos dela. Vazios de um conhecimento sólido das coisas, deixam a escola cheios do vento da loquacidade e do orgulho”²⁰.

Incisivo, Guilherme apontava a necessidade de estudos baseados em paciência e introspecção. Ouvir antes de abrir a boca. A crítica aos apressados foi tema do *Metalogicon* e do *Didascálicon*. Nas assertivas de Hugo, adepto do método pitagórico, o incentivo à obediência velada anunciado pelo mestre de Conches indica que os principais destinatários de suas palavras eram os jovens. Como estes nem sempre se mostravam pacientes e demonstravam soberba diante dos desafios, seria interessante que fossem educados desde o início em uma lógica que primasse pela cautela, paciência e apego à reflexão. De forma gradativa, as tolas opiniões dariam lugar a pensamentos maduros e fundamentados em conhecimento.

Na rocha sobre a qual Guilherme, Hugo e João edificaram suas propostas pedagógicas, a presença do pensamento senequiano novamente ganha protagonismo. Alçados sobre os ombros do estoico romano, os mestres do século XII tinham no silêncio prudente um valioso recurso para a manutenção da disciplina discente, mas,

²⁰ Guilherme de Conches, *Dragmaticon*, I, 1, pp. 3-4.

sobretudo, um providencial obstáculo a impedir o surgimento de conclusões atropeladas quase sempre fruto de reflexões pouco ou nada amadurecidas.

O estímulo à memória como método educacional nos remete à necessidade de se compreender um universo pedagógico calcado por relações face a face e na reverência prestada aos que vieram antes. Se esses pressupostos são importantes, compreender que lidamos com uma sociedade oral também o é. Até mesmo a relação direta entre texto e leitor deve ser repensada, pois muitos dos discípulos que escreveram a respeito de seus mestres não apenas leram suas obras, mas também os ouviram e observaram –ou ouviram e observaram quem com eles aprendeu. Lembrar e repetir eram componentes da retórica dos mestres, atos que traziam em si a experiência transformada em conhecimento a ser fixado na memória e novamente transmitido²¹. Enfim, letra e voz organicamente unidas pelas mesmas intenções: ensinar, formar, tornar alguém melhor.

Disciplina há décadas atenta aos movimentos das outras áreas do saber humano, a História atualmente flerta com a Literatura²². Voltada para a intenção dos textos e as realidades por estes criados, a Literatura ofereceu um novo elemento à investigação dos historiadores outrora ocupados com os fios a enredar contextos. Assim, a realidade tentada no *Dragmaticon* de Guilherme de Conches fez eco no *Metalogicon* de João de Salisbury que já trazia no corpo as marcas do *Didascálicon* de Hugo de São Vítor. Quando escreveram, os três percorreram as assertivas de Sêneca. Inspiração e orientação que revelam o que estes mestres entendiam ser as possíveis vias para o alcance da sabedoria.

Em uma época na qual nossa literatura sucumbe à ascensão de livros de leitura fácil recheados por perversões mais ou menos sutis, a História é igualmente tomada de assalto por um perigoso estreitamento intelectual. Atônita, ela observa o papel do professor ser posto em segundo plano em benefício de ideologias integristas. Neste contexto, as palavras de Guilherme, Hugo e João de despontam como um feixe de luz que marca o imperativo de uma volta ao passado, não por um apelo nostálgico, mas como uma vontade sincera de compreender e aprender com a diversidade humana, sempre tão encantadora e desafiante. Afinal, é com os olhos nas boas e más

²¹ Jean Leclercq, *O amor às letras e o desejo de Deus: iniciação aos autores monásticos da Idade Média*, São Paulo, Paulus, 2012, p. 26.

²² Durval Muniz de Albuquerque Jr, *História: a arte de inventar o passado*, Bauru, Edusc, 2007: 43-51.

experiências do passado que seremos homens e mulheres maduros e em condições de projetar um futuro melhor. Se o mundo por eles imaginado não se tornou real, o ideal que aventaram não pode ser negligenciado.

Artes liberales y *auctoritas* en Gilberto Crispino y Pedro Abelardo

Natalia Jakubecki
UBA/CONICET, Buenos Aires

En 1906, Dana Munro propuso reconsiderar la categoría historiográfica de “Renacimiento del siglo XII” a partir de una visión continuista¹. Uno de sus argumentos fue que, si bien es cierto que la centuria fue testigo de un especial cultivo de la literatura latina clásica, ello no fue sino “la culminación del trabajo de las generaciones precedentes”². En otras palabras, que su esplendor fue el ápice de un proceso y no un “salto” cualitativo desde la oscuridad hacia la luz; afirmación que no para todos resulta obvia³. Por otra parte, frente a la manifiesta heterogeneidad cultural del período, Munro sostuvo que, antes que ninguna otra, su característica más marcada “fue la evolución del espíritu de independencia”⁴. Ya fuera en el plano político, económico, religioso o filosófico, la autoridad comenzaba a ser cuestionada o, incluso, dejada a un lado.

Más recientemente, y en lo que respecta al orden filosófico-teológico, Silvia Magnavacca ha mostrado algunos de los hitos de esta progresiva “liberación” de las autoridades⁵. Como bien señala, existía por aquel entonces “cierta conciencia colectiva acerca no sólo del uso, sino también del abuso del recurso a las *auctoritates*” eclesiásticas que llega a un punto resueltamente crítico con Pedro

¹ D. Munro, “The Renaissance of the Twelfth Century”, en *Annual Report of the American Historical Association for 1906*, Washington, Government Printing Office, 1908, vol. I: 45-49.

² Munro, ob. cit., p. 45. Todas las traducciones son propias salvo expresa indicación en contrario.

³ Cf. v.g., P. Riché, y J. Verger, *Des Nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 2006, p. 81.

⁴ Munro, ob. cit., p. 46.

⁵ Cf. S. Magnavacca, “La lectura medieval de las *auctoritates*: itinerario de una liberación”, en *Studium. Filosofía y teología*, 16, 32, 2013: 243-254.

Abelardo⁶. Como resulta evidente, esta afirmación implica que es posible rastrear dicha conciencia en pensadores anteriores al Palatino.

Mi objetivo aquí, pues, es introducir en el itinerario de esta emancipación a Gilberto Crispino. En vistas a ello, estructuraré esta comunicación en dos momentos: en el primero, analizaré ciertos pasajes de su *Disputatio christiani cum gentili* (DCG) a fin de mostrar la presencia de las artes liberales y el uso de la dialéctica en relación con la comprensión de la fe; en un segundo momento, relevaré algunas semejanzas y diferencias con las *Collationes* de Pedro Abelardo. Ello responde a la intención subsidiaria de poner de manifiesto una de tantas líneas de continuidad entre el siglo XI y el XII, y repensar, una vez más, los difusos límites de este variopinto período.

1. La Disputatio christiani cum gentili

Gilberto Crispino estuvo desde joven relacionado con los más destacados pensadores monásticos de su tiempo, especialmente Anselmo de Canterbury y Lanfranco de Pavía. Si bien las obras que de él nos han llegado son más bien de índole teológica, entre los versos que componían su epitafio podía leerse: “hábil en el cuadrivio pero no menos en el trivio”⁷. En su incursión en las artes del trivio es, entonces, donde vamos a detenernos.

1.1 Las artes liberales en la DCG

La DCG comienza con un breve pero revelador marco narrativo: Gilberto cuenta que un amigo lo invita a asistir a una “disputa acerca del culto al único Dios y la verdadera unidad de la fe”. Nuestro autor-personaje pone reparos hasta que finalmente es llevado allí “con amigable violencia”⁸. Southern interpretó este pasaje

⁶ *Ibid.*, p. 249. Con el término “*auctoritas*” Magnavacca se refiere únicamente a las autoridades eclesiásticas, y en esta acepción lo utilizaremos aquí, pues no sucede lo mismo con las fuentes paganas. Cf. A. Novikoff, *The Renaissance of the Twelfth Century. A reader*, Toronto, Univerity Toronto Press, 2016, p. xix.

⁷ Cf. J. Flete, *The History of Westminster Abbey*, Cambridge University Press, Cambridge, 1909, p. 87, ll. 16-21.

⁸ Gislebertus Crispinus, *Disputatio christiani cum gentili*, en Abulafia, A. S. y Evans, G. R. (eds.), *The Works of Gilbert Crispin*, Londres, Oxford University Press, 1986, §1 (DCG).

como una alegoría de Anselmo instándolo a proceder por la *sola ratione*⁹. De hecho, pareciera que con esa hesitación inicial nuestro autor quisiera dar a entender que se adentra en un mundo ajeno al suyo, conjetura que queda reforzada si atendemos también a la retórica del texto que incluye, a continuación, una llamativa serie de oposiciones: *intravit - remansi, intraneis - extraneis, erant intus - eramus foris*¹⁰.

En efecto, Gilberto cuenta que, una vez llegados, se queda en el vestíbulo esperando que comience la disputa, a la que asiste en calidad de oyente. Describe, entonces, una escena que bien podría haberse dado en alguna escuela urbana del siglo XII: estudiantes de lógica disputando sobre los géneros y especie en base a los textos de Aristóteles y Porfirio¹¹. Aun si ésta es una escena ficcional, ella es evidencia de que las disputas suscitadas por y sobre las artes del *trivium* comenzaban a apasionar a los jóvenes ya de finales del XI. También es evidencia de que Gilberto, un hombre que no conocía otro ámbito que el monástico, estaba al tanto de ello.

Advirtamos, por otra parte, que esta escena tiene lugar *foris*, pero la disputa central, “una actividad de mejor objeto” (*melioris causae*)¹², se desarrolla *intus* y por ese motivo Gilberto debe entrar para escuchar “con atención y *debida reverencia* lo que se decía adentro”¹³. Coincido una vez más con Southern, quien lee en esta oposición espacial una alegoría de Gilberto para señalar que las artes liberales sólo son propedéuticas para el abordaje de cuestiones teológicas, esto es, sobre Dios o relacionadas con Él¹⁴.

Una segunda referencia explícita al estudio del septenario aparece a mitad del diálogo, cuando el personaje del Cristiano es instado por el Gentil a explicar algunas contradicciones del Antiguo Testamento. Antes de responder, el Cristiano le pide a su interlocutor que le tenga paciencia y que admita por un momento la fe, a la que

⁹ Cf. R. Southern, “St. Anselm and Gilbert Crispin, Abbot of Westminster”, en *Mediaeval and Renaissance Studies*, 3, 1954, p. 96.

¹⁰ DCG §1, 1-2 (p. 62) y §4, 21-22, respectivamente.

¹¹ Cf. DCG §§2-3.

¹² DCG §4.

¹³ *Ibid.*, resaltado propio.

¹⁴ Cf. Southern, *ob. cit.*, p. 96.

tácitamente le otorga el carácter de *auctoritas* –o al menos de algo que no es posible rechazar sin un profundo conocimiento–¹⁵ al agregar:

“También en los estudios de las artes liberales admiten la autoridad quienes se acercan a su aprendizaje, y no les está permitido discutir, objetar ni oponerse permanentemente hasta que, después de un tiempo considerable, sobre el conocimiento de esas mismas cosas sepan y puedan preguntar y responder mejor dispuestos”¹⁶.

Resulta curioso que a esta misma referencia apele, años más tarde, el célebre Guillermo de Conches, quejándose amargamente ante el duque Godofredo de Anjou de la petulancia de los jóvenes que “han dejado de lado la norma de la enseñanza pitagórica, que establecía que el alumno escuchara y creyera durante siete años, y recién al octavo hiciera preguntas”¹⁷. Si bien es posible que ambos maestros hayan conocido esta práctica pedagógica por la tradición oral, lo cierto es que el dato se encuentra en las *Epístolas morales a Lucilio* de Séneca¹⁸. No es absurdo pensar que Gilberto había leído los clásicos latinos dado que su personaje del Gentil, por ejemplo, habla con soltura sobre Virgilio y las instituciones romanas¹⁹. Con todo, habría que realizar un estudio detallado de las fuentes que excede la intención de este trabajo.

Ahora bien, hasta aquí, la presencia de las artes. Pasemos a analizar el uso de la dialéctica respecto de la *auctoritas*.

1.2 El uso de la dialéctica en la DCG

Antes de la DCG, Gilberto había redactado un diálogo similar, pero, dado que los protagonistas eran un cristiano –él mismo– y un judío, la disputa sobre la correcta interpretación de las escrituras compartidas, aunque dialéctica, estaba mediada por la constante apelación a las autoridades, como era habitual. Esta vez, en

¹⁵ Cf. B. Goebel, “Vernunft und Autorität in den Religionsgesprächen Gilbert Crispins”, en *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 11, 2012, p. 53.

¹⁶ DCG §15.

¹⁷ Guillermo de Conches, *Philosophia*, prefacio 3.

¹⁸ Cf. Séneca, *Epístola* LII, 10.

¹⁹ Cf. DCG §65 y §36, respectivamente.

cambio, Gilberto intentó defender la fe cristiana únicamente a partir de la razón. Para que el diálogo fuera verosímil, recurrió a dos elementos narrativos complementarios: por una parte, el adversario del Cristiano es un Gentil y, como tal, no acepta “sus leyes y escritos, ni tampoco [...] las autoridades asociadas a ellos”.²⁰ Por otra, nos aclara que ambos interlocutores son “filósofos”. A pesar de que este Gentil muestre algunos rasgos identitarios que podrían hacernos pensar en un filósofo de la antigüedad romana, lo cierto es que es presentado no sólo como un contemporáneo de Gilberto sino también como un par intelectual de un cristiano también filósofo, lo que podría hacernos pensar en maestros de artes o, incluso, de dialéctica. Ahora bien, los primeros testimonios de maestros llamándose a sí mismos “filósofos” pertenecen a Guillermo de Conches y Pedro Abelardo, es decir, se dan al menos tres décadas más adelante²¹. Sin embargo, por una parte, contamos con la presencia de estudiantes del *trivium*, por otra, aunque nada impide suponer que el Cristiano sea maestro de artes y teólogo, la relación entre ambos oponentes es simétrica, y el Gentil, por razones obvias, no podría ser teólogo ni *magister sacrae paginae*.

La disputa, entonces, se articula en seis grupos de objeciones propuestas por el Gentil, que el Cristiano, a su turno, explica y refuta. Pero llegados al sexto grupo de objeciones algo sale mal. No es, como sostuvo Anna Abulafia, el hecho de que ambos recurran incontables veces al Antiguo Testamento, pareciendo descuidar el pacto autoimpuesto de no apelar a la autoridad, pues ello es justificable en tanto que las Escrituras proveen la materia de discusión²². El problema es, en cambio, que el Cristiano no logra explicar satisfactoriamente la Trinidad. Esto conduce al Gentil a abandonar el debate con las siguientes palabras:

²⁰ DCG §9.

²¹ Cf. M. Teeuwen, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 397.

²² Cf. A. S. Abulafia, “An attempt by Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, at Rational Argument in the Jewish-Christian Debate”, *Studia monastica*, 26, 1984, pp. 71-74. Ya Jacobi había reparado en que no se trata estrictamente de apelaciones a la autoridad, sino más bien de traer al debate pasajes discutibles. Cf. K. Jacobi, “Gilbert Crispin - Zwischen Realität und Fiktion”, Ders. (ed.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen, 1999, p. 136.

“Creo que no quieres disputar conmigo sobre aquella cuestión que propuse acerca de la trinidad en la unidad de la divinidad puesto que no pudiste presentarme algún argumento, ni con el arte de la disputa fuiste capaz de obtener mi adhesión de alguna manera”²³.

Y sabemos que el *ars disputandi* no es sino otra manera de llamar a la dialéctica. Aunque Gilberto no lo haya dicho antes de manera explícita, al proponer un debate exento del recurso a la autoridad, en el que dos filósofos, uno “atacante de fe la cristiana”²⁴ y otro defensor de la misma, esgrimen argumentos y contraargumentos poniendo como único juez a la razón, propone, en definitiva, una disputa dialéctica sobre ciertos contenidos de la fe. La dialéctica, tanto aquí como en muchos de los textos del siglo posterior, funciona tácitamente como sinécdoque de razón. Ella sirve para que el Cristiano argumente sin problemas sobre tópicos como la inmutabilidad de Dios, el libre albedrío, la exégesis bíblica, y la necesidad y posibilidad de la Encarnación, pero encuentra su límite ante el misterio de la Trinidad. Sin embargo, no creo que este límite esté dado por la falta de habilidad dialéctica del autor, como ha sugerido la interpretación más tradicional²⁵.

Tras la partida del Gentil el diálogo continúa, pues Gilberto no abandona su intención de dar cuenta racional de la Trinidad. Para ello, recurre a un tercer interlocutor, un oyente que asume el papel de discípulo dejando al Cristiano, inmediatamente, en el lugar –ahora sí explícito– de maestro. Este cambio de situación le permite al personaje del Cristiano apelar no sólo al Antiguo sino también al Nuevo Testamento, algo que hará para justificar la creencia en este misterio. Aquí Gilberto necesita partir del dato de la fe, pero una vez que se acepta que la Trinidad existe por vía de la *auctoritas*, realiza un último intento de explicarla apelando a la categoría de “relación” y a la misma imagen del Nilo que se encontrará años después en el *De incarnatione Verbi* de Anselmo²⁶.

Si el Cristiano reservó estas analogías al disputar con el Gentil, fue tal vez porque Gilberto supone que aunque la dialéctica puede *explicar* la posibilidad el misterio –es decir, mostrar que es lógicamente consistente–, este arte, por sí misma,

²³ DCG §82.

²⁴ DCG §4.

²⁵ Cf. Goebel, ob. cit., pp. 38-48.

²⁶ Cf. DCG, §§106-107; Anselmo, *De incarnatione Verbi* XIII.

es insuficiente para *justificar* su necesidad. En otras palabras, aunque la Trinidad es pasible de ser entendida por la razón, ella no deja de ser un dogma, y para creerlo, con la *auctoritas* basta. Por eso termina la obra diciendo que agradezca a Dios quien comprende la Trinidad, y quien no pueda, “que crea sin dudar que es así”²⁷.

2. Un punto de comparación: las *Collationes*

Como se dijo, el punto crítico de la conciencia de abuso de las *auctoritates* se alcanza con Pedro Abelardo. Si bien el Palatino se encargó de exponer su pensamiento al respecto en casi todas sus obras, es el prólogo del *Sic et non* donde éste aparece con mayor claridad. A pesar de ello, he decidido confrontar la *Disputatio* de Gilberto con las *Collationes* por tres motivos: 1) por la obvia similitud de la forma y de los personajes, aun cuando nos detendremos en ello, 2) porque el diálogo de Gilberto figura entre las posibles fuentes de las *Collationes*, lo que nos permite pensar en una influencia efectiva más que en una mera coincidencia²⁸, y 3) porque en las *Collationes* Abelardo reflexiona no sólo sobre la dialéctica –como suele hacer– sino también sobre el resto de las artes liberales.

2.1 Las artes liberales en las *Collationes*

Si bien es conocida la arquitectura de la obra, no es ocioso recordar que está dividida en tres grandes secciones: el encuadre común y dos *collationes*: una entre el Filósofo y el Judío, otra entre el Filósofo y el Cristiano. Apenas comenzada la segunda *collatio*, el Filósofo advierte que “el estudio de la gramática, de la dialéctica y de las demás artes”, es útil sólo en tanto sirve a la rama de la filosofía que estudia el Sumo Bien, esto es la ética²⁹. Encontramos aquí la primera coincidencia entre Gilberto y Abelardo: ambos comparten la línea agustiniana que entiende que cada ciencia se dignifica por su objeto de estudio. Esta premisa común los conduce a ver

²⁷ DCG §108.

²⁸ Cf. J. Marenbon, G. Orlandi, “Introduction”, en Peter Abelard, *Abélard's Collationes*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2001, pp. xxxix y xl.

²⁹ Cf. Pedro Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, S. Magnavacca, trad., Buenos Aires, Losada, 2003, p. 155. De ahora en esta traducción será citada como “*Dialogus*”.

las artes, para usar la metáfora de Abelardo, como “escalones”³⁰, es decir, como propedéuticas frente a la disciplina “*melioris causae*”.

Con todo, para el Palatino este no es motivo suficiente para no reconocer el aporte que las artes hacen al conocimiento, pues ellas no sólo tienen valor instrumental respecto de cuestiones más elevadas, sino también valor intrínseco en tanto *scientiae*. Y, también para Abelardo, será la dialéctica aquella que traduzca mejor que ninguna otra disciplina los procesos de la razón. Es el Filósofo –y no el Cristiano, como cabría esperar– el que recuerda el pasaje donde Agustín ensalza la dialéctica, afirmando que es “La disciplina de las disciplinas” en la cual “la razón se devela a sí misma”³¹. Sólo este arte, insiste el Filósofo –y en esto también el autor– está en condiciones de hacer frente a “todos los tipos de cuestiones que se han de comprender más profundamente en la Escritura”³².

En consecuencia, y a pesar de la función introductoria de las artes que tanto Gilberto como Abelardo reconocen, la dialéctica es la privilegiada respecto de todo proceso cognitivo, incluso de aquél que permite dar cuenta racional de aquello que se cree, y por eso, más que ninguna otra, la que permite prescindir de la apelación a la autoridad.

2.2 La dialéctica y las *auctoritates* en las *Collationes*

Ahora bien, en cuando a la utilización misma de la dialéctica, lo primero que hemos de advertir es que el propósito de ambos diálogos es diferente. Mientras que Gilberto, inserto en el círculo de producción anselmiano, intenta seguir a su maestro en el proyecto de una teología racional argumentativa con el objetivo didáctico de instruir a sus destinatarios sobre algunos puntos conflictivos de la fe cristiana, la intención de Abelardo, mucho más compleja y difícil de sintetizar, parece ser la de proponer el debate racional como terreno común para confrontar las “diversas religiones entre las cuales está dividido el mundo”³³ y discutir, al mismo tiempo, con el cristianismo más intransigente de su época. Además, dado el carácter moral de la obra, Abelardo no se detiene a demostrar la verdad de las proposiciones cristianas;

³⁰ *Dialgous*, p. 157. Véase *ibid.*, pp. 57-59.

³¹ Agustín, *De ordine*, II, 13, 38, citado en *Dialogus*, p. 169.

³² *Dialogus*, 169.

³³ Abelardo, *Carmen ad Astrolabium*, v. 361. Cf. *Dialogus*, p. 59.

su esfuerzo está puesto en poner de relieve la similitud de principios éticos que toda persona posee independientemente de su fe. De allí que, aunque los personajes de las *Collationes* se sirvan de la argumentación dialéctica, ésta no sea el único recurso discursivo de la obra.

Sea de ello lo que fuere, el hecho es que si ya para Gilberto las argumentaciones dialécticas eran importantes para la comprensión de la propia creencia, especialmente frente a posibles objeciones de otras comunidades religiosas, para Abelardo directamente son necesarias pues –y en esto se aleja del abad– mal se puede creer lo que no se comprende. Es por ello que en las *Collationes* el Filósofo abre el diálogo preguntándole al Cristiano y al Judío si ha sido la razón la que los condujo a sus respectivas creencias religiosas, o si, más bien, fue “la opinión de los hombres y el afecto de vuestra estirpe”, pues sólo la primera opción le parece aceptable³⁴. Y para mostrar cuán necesario es discutir la fe a partir de la razón, argumenta que sin derecho a una réplica racional se debería aceptar, incluso que una piedra es Dios³⁵. Así, pretende justificar la intervención de la dialéctica en teología y exponer cuán absurdo puede resultar la obediencia ciega a la autoridad –aun si, como vimos, él mismo echa mano de un pasaje de Agustín. Sin embargo, en sus obras, la cita de autoridad precede o sigue a la argumentación propia a modo de refuerzo, pero nunca es usada como prueba inapelable. De todas formas, nos dice el Palatino, “[t]ambién aquellos que merecieron la autoridad, adquirieron esta estima por la cual se les cree, porque escribieron fundándose en la razón”³⁶.

Conclusiones

Hemos visto cómo ese “espíritu de independencia” del que hablaba Munro, y que caracterizará el Renacimiento del XII cuyo representante es Abelardo, se encontraba ya en Gilberto. Ahora bien, es cierto que si lleváramos la línea continuista hasta sus últimas consecuencias buscando nombres que discutieran la relación entre *auctoritas*

³⁴ *Dialogus*, p. 63. Podría objetarse que el Filósofo no representa la voz de Abelardo. Sin embargo, la mayor parte de sus afirmaciones se corresponde con las del mismo Abelardo en sus otras obras. Además, existen muchos pasajes en los que Abelardo pone de manifiesto la necesidad impostergable de entender aquello que cree, v.g. *Carmen ad Astrolabium*, vv. 363-366, *De intellectibus* §25.

³⁵ Cf. *Dialogus*, p. 163.

³⁶ *Dialogus*, p. 165.

y *ratio*, de seguro encontraríamos más de uno; sin ir muy lejos, al propio maestro de Gilberto, Anselmo. Pero no es menos cierto que en algún punto es inevitable poner un corte, o en este caso, un inicio. A diferencia de los objetos naturales, los culturales tienen límites difusos y, por tanto, las características que les adjudiquemos serán siempre arbitrarias, lo mismo que la inclusión o exclusión de algún fenómeno, corriente o autor. Así pues, la inclusión de Gilberto *en* esta renovación filosófica es discutible y depende, en gran medida, de cuánto se esté dispuesto a dilatar los límites cronológicos del período y a partir de qué características distintivas. Pero si una de ellas es la intención de liberarse de las autoridades –y creo que sí lo es– entonces nuestro autor puede considerarse como parte de ese renacimiento o, al menos, debe ser tenido en cuenta en el itinerario *hacia* él³⁷.

De allí la precedente comparación entre Gilberto y Abelardo con la que creo haber puesto de manifiesto al menos dos grandes semejanzas. La primera es que ambos autores se han propuesto –con mayor o menor éxito– excluir la apelación a las autoridades de sus respectivos diálogos. La segunda es la conciencia compartida de que las artes liberales, aunque propedéuticas en lo que atañe a su objeto de estudio, resultan esenciales para el discernimiento de la verdad. Y es por eso que se valen de ellas, en especial de esa “conductora” de todas las artes que es la dialéctica, para comprender y hacer comprensible aquello que se cree más allá de lo que las *autoritates* pudieran haber dicho al respecto. Sin embargo Gilberto, monje antes que dialéctico, pretendiendo dar cuenta de la verdad del cristianismo, se topa con el límite del misterio trinitario; mientras que Abelardo, dialéctico antes que monje, aboga por “una nueva piedad, basada en el raciocinio y en la argumentación ‘probada’”³⁸. Aun así, Gilberto es un elocuente ejemplo de que la formación monástica de la segunda mitad de siglo XI no sólo preparó el terreno para la renacida devoción por las artes liberales y la liberación de las autoridades, sino que ha sido parte activa de ese fenómeno.

A partir de esta necesariamente incompleta comparación, quisiera dedicar unas pocas palabras sobre las etiquetas historiográficas en general, y sobre la del Renacimiento del siglo XII en particular. Poner el acento en ciertos elementos de

³⁷ Novikoff, por ejemplo, en *The Twelfth-Century Renaissance* (ob. cit.) ha incluido a Gilberto sin mayores preámbulos.

³⁸ L. Bacigalupo, *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Lima, Pontificia Univ. Católica del Perú, 1992, p. 17.

continuidad nos permite ver que los límites con el pasado inmediato son más difusos de lo que, todavía guiados por la historiografía decimonónica, habitualmente creemos; que ciertas dicotomías a las que nos hemos habituado –como escuelas monásticas/urbanas, contemplación/ artes liberales, etc–, aunque válidas, son endebles. Desde luego, esto no implica que debamos borrar esos límites ni prescindir de categorías que, como sostuvo Le Goff, nos ayudan a “tener cierto control sobre el tiempo” en pos de la apreciación problemática del pasado³⁹. Lo que debemos hacer, en todo caso, es tener siempre presente que la historia no da saltos y que los períodos de transición son una valiosa e ineludible herramienta para comprender aquellos otros que más nos han deslumbrado.

³⁹ J. Le Goff, *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*, Ciudad de México, FCE, 2016, p. 96; cf. *ibid.*, p. 13.

Sobre a *Ars dictaminis* e a epistolografia do Renascimento

Maria Cristina Theobaldo
Univ. Federal de Mato Grosso, Brasil

Epistolografia na Antiguidade e no Medievo

Primeiramente, consideramos importante destacar o permanente vínculo, reconhecido nos estilos, nos gêneros e na tipologia, entre a epistolografia e a retórica desde a antiguidade clássica¹. Este, nos parece, é o eixo de conexão entre as cartas antigas, medievais e renascentistas². Na Antiguidade clássica a carta não detém ainda a relevância que irá adquirir a partir da *ars dictaminis* nos séculos XI e XII. Entre os gregos e latinos os preceitos da escrita epistolar dividem espaço no interior dos estudos da retórica e das letras, ou seja, não há um corpo teórico particularmente dedicado à escrita de cartas.

A conversação ou *sermo familiares*, para Sêneca, é entendido como um gênero discursivo próximo à arte epistolar; podemos, a título de referência, lembrar a abertura da Carta 75 das *Cartas a Lucílio*, quando Sêneca, ao comentar sobre a queixa de seu discípulo acerca da falta de estilo em suas missivas, retruca com uma

¹ Conferir em Manoel Alexandre Jr., “Argumentação retórica na literatura epistolar da Antiguidade”, *EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n. 8, 2015, pp. 166-187. Disponível em <http://www.uesc.br/revistas/eidea/revistas/revista8/eid&a_n8_10_manuel.pdf>.

² Em termos de classificação, as cartas podem receber, a partir dos estudos de Cláudio Guillén, a seguinte tipologia: cartas latinas, carta em prosa e em língua vernácula, carta em versos latinos, carta política e em língua vulgar, *ars dictaminis* medieval, cartas mensageiras, cartas com intervalos em vários gêneros. Em termos de gênero, é levando em conta a matéria e a maneira da epístola, sobretudo, enfaticamente a recomendação de adequação, de certo decoro, ao assunto e ao destinatário. Quanto aos gêneros, temos: cartas de amizade e ensaios, diários e memórias, cartas de aconselhamento, cartas históricas, periodísticas e crônicas, cartas doutrinárias. Conferir em C. Guillén, *Teorías de la historia literaria*, Escapa Calpe, Universidade de Michigan, 1989. Apud Carles Bastons i Vivanco, “Polisemantismo y polimorfismo de la carta en su uso literario”, *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, Vol. X, 1996, pp. 233-238. Disponível em <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcf76q8>>.

crítica aos excessos de dedicação à retórica e, em seguida, defende a valorização da escrita simples e honesta: “Se a eloquência surge, por assim dizer, naturalmente, sem esforço, ou quase, deixemo-la acompanhar as mais nobres acções e realçar, não a sua presença, mas a acção em si”³.

Já para Cícero, o *sermo* refere-se às conversas com amigos, às discussões espontâneas, ao *otium* em oposição ao discurso proferido nos tribunais e nas assembleias políticas⁴. Contudo, tanto o *sermo* quanto a *contentio* podem fazer uso de regras: “Os preceitos da eloquência são do domínio dos oradores, mas não existem regras para a conversação, embora eu não veja por que não devam existir [...]”⁵, a distinção entre a conversa privada e o debate público fica a cargo da forma e do grau de confrontação conferido ao discurso. De modo análogo, Cícero propõe dois tipos de cartas –as públicas e as privadas– sendo as últimas o lugar do *sermo*. Quanto ao gênero, recomenda sempre ter em conta as circunstâncias e a disposição do destinatário, podendo ser informativo, familiar e jocoso, severo e grave.

Sêneca e Cícero entendem a carta como uma conversa entre ausentes, a metade de um diálogo, como enfatiza a expressão consagrada por Demétrio⁶, o retórico. É nesta perspectiva –como parte de uma conversa– que os princípios fundamentais da epístola latina consistem na brevidade, na clareza e no ornamento em conformidade com o gênero, nunca deixando de respeitar uma estrutura básica, a ser composta de prefácio, que inclui a saudação, o corpo, e a conclusão ou subscrito. A feição familiar presente na carta latina requer, na verdade, empenho na sua escrita, um espontaneidade que pode advir do emprego adequado de adornos (alegorias, chistes, fábulas), todavia, zelando-se sempre pela adequação ao destinatário.

³ Sêneca, *Cartas a Lucílio*. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Porto, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 306.

⁴ Cícero, *Dos deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo, Martins Fontes, 1999, pp. 64-66.

⁵ *ibid.*, p. 64.

⁶ “[...] o texto presente no *De elocutione* vincula pela primeira vez a epistolografia e a retórica e mostra que, na escrita de cartas, havia um aprendizado com relativa uniformidade, pois seu autor “não escreve um texto isolado, mas é porta-voz de uma tradição e de uma prática de que não restaram muitos testemunhos.” (Maduro, 2012: 42)”. Fernando Brescancini Munhós, “A Composição do *Ethos* na Retórica Epistolar: Entre Erasmo de Roterdã e Francisco Rodrigues Lobo”, *RÉTOR*, 4, 2, 2014: 182-199 (p. 185).

O primeiro tratado específico sobre arte epistolar data do século IV d.C., e constitui um apêndice denominado “Sobre cartas”, presente na obra *Ars rhetórica*, de Caio Júlio Vitor⁷. Seguindo as indicações de Cícero e Quintiliano, ali também a carta é entendida como uma conversa entre distantes, necessitando, assim, primar pela clareza da informação, pela concisão e por um estilo moderado e espontâneo. Caio Vitor classifica as cartas em “de ofício”, que são voltadas para os negócios da cidade e requerem estilo austero e as “de amizade ou familiares”, as quais podem trazer certa naturalidade e tom agradável. Entre elas a diferença se apresenta menos na estrutura e mais no estilo e nas deferências aos destinatários: “Se quiseres escrever uma carta a um superior, que ela não seja jocosa; se a um igual, que não seja fria; se a um homem erudito, que não seja descuidada, e nem indiferente a uma pessoa sem instrução, nem acochambrada a um amigo muito próximo, ou menos amigável a um estranho”⁸.

A partir do século XI e no Renascimento do século XII, a crescente revalorização das comunicações oficiais e diplomáticas impulsiona os estudos da retórica clássica. É neste contexto que surge a *ars dictaminis* como parte significativa de um ensino da retórica prioritariamente voltado para a epistolografia que, por sua vez, seguirá apoiada em técnicas discursivas pautadas na obediência às regras e na imitação de modelos exemplares de cartas. A prevalência da *ars dictaminis* no quadro dos estudos retóricos se efetiva em função das necessidades administrativas e políticas das chancelarias dos principados e do clero; são documentos e cartas que por exigências de formalismo requerem especialistas dedicados à composição epistolar, o *dictador* ou escritor de cartas é o profissional que detém conhecimento retórico e domínio das técnicas da epistolografia. Trata-se, pois, de uma arte a ser ensinada e profissionalmente utilizada, com vistas a esse fim são produzidos manuais epistolares de inspiração ciceroniana, quintiliana e na retórica grega.

⁷ Conferir em Felipe Guarnieri, “Sobre cartas: uma tradução anotada do *De Epistulis* de Caio Julio Vitor”, *Translatio*, Porto Alegre, n. 12, 2016, pp. 93-104. Ver também Marco A. da Costa, “A relevância sócio-comunicativa da carta na Roma antiga”, *Revista Mundo Antigo*, Ano III, Vol. 3, n° 06, dezembro de 2014, pp. 77-90.

⁸ Caio Júlio Vitor, *Sobre Cartas*, pp. 99-100. Felipe Guarnieri, “Sobre cartas: uma tradução anotada do *De Epistulis* de Caio Julio Vitor”, *Translatio*, Porto Alegre, n. 12, 2016, pp. 93-104.

A *ars dictaminis* se distancia da flexibilidade e espontaneidade das cartas antigas e consolida, aos poucos, um estilo de composição solene, carregado de regras migradas da retórica e convencionadas em modelos aplicados conforme a matéria e o destinatário. Mas, é também por meio da incorporação da retórica que a *ars dictaminis* mantém contato com a antiguidade clássica, e o faz até o ponto de subordinar a retórica à epistolografia. Na arte epistolar medieval as técnicas de composição recebem destaque e imprimem à carta uma feição formal, os artifícios retóricos passam a delimitar não só os gêneros (familiar e de negócios) e os estilos (grave, temperado e humilde), como também o decoro entre os interlocutores. É sobretudo na carta negocial que a *ars dictaminis* exerce sua competência distintiva: a erudição, o ornamento e a dissertação em conformidade com as reverências e prerrogativas sociais⁹.

Epistolografia no humanismo renascentista: Erasmo e Montaigne

Entre variados meios de expressão discursiva, os humanistas consideram a carta um valioso instrumento de exercício da vida civil. Às influências medievais e antigas a carta renascentista incorpora os traços de civilidade cortesã, marcando uma significativa renovação da epistolografia, cuja característica mais original incide sobre a tópica dos afetos pessoais.

Assim, seguindo a tendência de notoriedade da *ars dictaminis* entre os medievais, a epistolografia consolida seu prestígio entre os renascentistas¹⁰, porém, consagra ao *sermo familiaris* de Cícero e Sêneca sua influência mais genuína. Tratados sobre arte epistolar, igualmente como na Idade Média, continuam a ser abundantemente redigidos na Renascença, nosso melhor exemplo neste sentido são os trabalhos de Erasmo. Também os manuais de civilidade, produzidos em profusão,

⁹ Conferir em João A. Hansen, “O nu e a luz: cartas jesuísticas do Brasil”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (São Paulo) N. 38,1995: 87-119. Ver E. R. Curtius, *Literatura europeia e Idade Média*. São Paulo, Edusp, 2013. p. 115ss, p. 195ss, p. 469ss. Ver também Pedro M. Baños, “Retórica epistolar: de la carta a la autobiografía, el ensayo e la novela”, *Atas de la III Jornadas de Humanidades Clásicas*, Almendralejo, 2001:147-154.

¹⁰ Petrarca, ao encontrar o acervo de cartas de Cícero (*Cartas de Cícero a Ático*), retira deste episódio a inspiração para o seu exercício epistolar – escreve e ele próprio organiza seu epistolário; o mesmo ocorrendo mais tarde com Erasmo e tantos outros. P. M. Baños, ob. cit. pp. 151-152; F. B. Munhós, ob. cit., pp. 182-199.

incluem em suas páginas os recursos elementares da arte epistolar¹¹. Tais práticas passam a fazer parte da educação letrada e, simultaneamente, criam e alimentam as conveniências da vida cortesã.

Fruto do acolhimento da tradição retórica em articulação com o *sermo familiaris* e, em menor grau, das regras da arte epistolar medieval, a carta renascentista, seja no diálogo com amigos e familiares ou no documento oficial, é uma conversação que abrange todo tipo de interlocutor e uma ampla variedade de estilos. Atrelada ao empenho de imitar os antigos (notadamente Cícero), a carta renascentista retoma uma escrita mais comedida, direta nos seus objetivos e com menor grau de afetações, mas surpreende ao acoplar à modéstia a expressão de si, a pintura do autorretrato, como prefere Montaigne, sem com isso incorrer, aos olhos dos interlocutores, em vaidade pessoal. Esta característica ainda insipiente mas já significativa da epístola renascentista, abrirá o caminho para a escrita autobiográfica.

Como vimos, a presença da retórica é clara nas cartas antigas e medievais e não deixará de ser referência para a epistolografia renascentista. Não obstante a força da tradição retórica em todos os seus elementos técnicos, concordamos com Munhós quando afirma que o objetivo premente da carta renascentista consiste na criação de um espaço de construção do ânimo do remetente, de um *ethos* do orador como prefere Aristóteles. A carta, assim como o discurso falado, procura levar ao destinatário o caráter do remetente na medida em que embute na escrita a perspectiva do convencimento e de um *ethos* verossímil projetado no contexto das circunstâncias e do interlocutor. Tais peculiaridades, lições da retórica aristotélica¹², constituem objetivo vital na epístola renascentista: conversar com um interlocutor ausente sem abrir mão de uma imagem de si, ou seja, unir um *ethos* pessoal alargado à familiaridade do *sermo* e de artifícios retóricos atenuados.

¹¹ Erasmo, *Brevissima formula* (Erfurt, 1520); Erasmo, *Libellus de conscribendis epistolis* (Cambridge, 1521); Erasmo, *Opus de conscribendis epistolis* (Basiléia, 1522); Vives: *De conscribendis epistolis* (1536); Justo Lúpsio; *Epistolica institutio* (1590).

¹² Aristóteles. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, Lisboa, Imprensa Nacional, 2005. “[...] o gênero epistolar deve ser uma conversa entre amigos *ausentes*, sua característica persuasiva determinante será aquela que conseguir elidir com tal ausência, construindo uma imagem verossímil de si ao amigo distante”. F. B. Munhós, ob. cit., pp. 186-187.

Em que pese sua singularidade, os pontos de intersecção entre a epístola renascentista e a retórica parecem demonstrar não existir uma ruptura profunda entre a retórica antiga, a *ars dictaminis* e a epistolografia renascentista. Por outro lado, ao acentuar a pessoalidade e a espontaneidade na missiva familiar, resultado do próprio de sua época, o Renascimento imprimi um deslocamento entre a epístola renascentista e a medieval. A ampliação da cultura letrada e a ideia de que a carta constitui instrumento de expressão pessoal, portanto destacada das formalidades dos profissionais da *ars dictaminis*, promove uma renovação no estilo e na matéria da carta sem abandonar os fundamentos da retórica: a intenção persuasiva é decisiva e, por isso, demanda o foco na construção do *ethos*, agora não mais do orador, mas de um amigo distante que deseja dizer algo a outro¹³.

Erasmus, em seus tratados sobre escrita de cartas, mantém a referência aos aspectos retóricos da tradição epistolar e se insere nos debates do início do século XVI entre os defensores de uma perspectiva ciceroniana (*sermo familiar*) na escrita, sendo desfavorável, todavia, à composição de cartas segundo os padrões defendidos pelos secretários de ofício¹⁴. Mas, principalmente, sua intenção é elevar o discurso, e a carta como uma de suas modalidades, a um dispositivo de ação política e doutrinária cristã; nesta medida a carta pode servir de instrumento para a formação e manutenção da civilidade, da sociabilidade e da divulgação do verdadeiro cristianismo¹⁵.

¹³ “Suponho que muito daquilo que temos lido como retrato de subjetividade dos autores quinhentistas e seiscentistas possa hoje ser lido como efeito de uma arte cujo alvo principal e mais dificultoso é precisamente ensinar a escrever de um modo tido pelo mais natural e verdadeiro. Vencer a dificuldade de mostrar pelas palavras como as coisas são, em sua aparência, é ao que a arte retórica se dedica; vencer a dificuldade de mostrar pelas cartas o ânimo do escritor para alguém em sua aparência, é ao que a arte epistolar visa”. Adma F. Muhana “O gênero epistolar: diálogo *per absentiam*”, *Discurso*, n. 31, 2000: 329-345 (p. 330).

¹⁴ Erasmus, *Brevíssima e muito resumida fórmula de elaboração epistolar*. Tradução de Emerson Tin. Emerson Tin, “*Familiar Del Universo*”: arte epistolar e lugar comum nas “*Cartas Familiares*” (1664) de D. Francisco Manuel de Melo, Dissertação, Unicamp, 2003. Aqui sigo de perto a síntese apresentada por Ricardo Shibata, “O aporte retórico da enunciação. a arte epistolar segundo Erasmo de Rotterdam”, *Revista Philologus*, nº 38, 2007, pp. 56-67. Disponível em < <http://www.filologia.org.br/rph/ANO13/38/006.pdf>>.

¹⁵ Conferir em Lisa Jardine, *Erasmus, man of letters: the construction of charisma in print*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

A carta, segundo Erasmo, assumida como parte de um diálogo entre ausentes, mantém os gêneros presentes na retórica aristotélica (judiciário, deliberativo e demonstrativo, além da carta mista e a carta disputatória); o mesmo ocorrendo com sua estrutura: a saudação, o prólogo, a narração e a conclusão. Entretanto, alerta Erasmo, assim como na relação do orador com o auditório, na carta é importante se ater ao destinatário, ou melhor, os movimentos de composição da carta carecem ser observados bem como o deve ser o emprego de palavras que atendam as circunstâncias do gênero, com atenção para não incorrer em demasiado prolongamento dos argumentos e nem na negligência ao decoro. Estes procedimentos visam atender as prerrogativas do *sermo*, principalmente no que diz respeito a uma simplicidade que não venha a resvalar no simplório e na desmesura:

“Não devemos dar atenção àqueles que creem ter uma força maior as coisas que não têm arte [...] o que a alguns não instruídos pode parecer ter uma abundância maior, porque dizem todas as coisas e nenhuma lei os coíbe, mas com ímpeto solto e desenfreado seguem, enquanto que aos instruídos será eleição e regra. Não resultará portanto vigor, mas violência, evidentemente para aqueles que, sem trabalho, sem regra, sem disciplina, querem parecer eloquentes.”¹⁶

Mesmo sendo a carta uma conversa entre ausentes, ela aspira ao convencimento do interlocutor; requer, então, a adaptação da diversidade dos assuntos em conformidade aos estilos, Cícero é aqui o mestre maior. Entretanto, Erasmo adverte sobre o exagero e a persistência na imitação ingênua dos antigos. Antes, a ordenação retórica da carta deve ser estudadamente espontânea, cujas variações respeitem o ânimo e o decoro dos interlocutores, ao assim propor, insiste na “variedade” e na “flexibilidade” discursiva, as quais a epístola carece necessariamente se amoldar. Em outras palavras, a renovação renascentista rivaliza, justamente, com a redução da epístola aos protocolos e às situações oficiais de interlocução que submetem a escrita aos modelos padronizados¹⁷. Faz-se importante observar as variáveis circunstanciais envolvidas na situação de interlocução, ou, para retomar a mais consagrada fórmula da epistolografia: dizer melhor é dizer com decoro.

¹⁶ Erasmo, ob. cit. p. 227.

¹⁷ Conferir em Jacques Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, vol. II, Paris, Les Belles Lettres, 1981: 1004-1038.

Ao inserirmos as lições de epistolografia no contexto maior das obras erasmianas, melhor compreendemos suas motivações: falar, escrever e pensar bem se ligam intimamente ao domínio da arte retórica, mas de forma alguma implicam no rompimento da intersecção entre o convencimento e a verdade¹⁸. A arte epistolar em mãos erasmianas se transforma, assim, em instrumento de formação moral e de civilidade.

Montaigne não escreve tratados de epistolografia, escreve cartas¹⁹. Nos *Ensaio*s temos duas cartas para amigas: o capítulo “Da educação das crianças”²⁰ é uma carta endereçada a Sra. Diane de Foix e o capítulo “Da semelhança dos filhos com os pais”²¹ é uma carta dirigida a Sra. Duras, ambas a receberem conselhos de foro familiar, daí a opção pela carta ser recomendada como estratégia adequada na medida em que permite a pessoalidade e a exposição dos afetos. Montaigne escreve:

“Mesmo que eu pudesse adotar alguma outra forma mais honrosa e melhor, não o faria; pois destes escritos quero obter apenas que me representem ao natural à vossa memória. Essas mesmas características e faculdades que frequentastes e acolhestes, senhora, com muito mais honras e cortesia do que merecem, quero colocá-las (mas sem alteração nem mudança) em um corpo sólido que possa durar alguns anos ou alguns dias depois de mim, no qual as encontrareis quando vos aprouver refrescar a memória [...]. Desejo que continueis em mim o favor de vossa amizade, pelas mesmas qualidades por meio das quais foi criada”²².

Em outro capítulo dos *Ensaio*s, o “Da arte da Conversação”²³, entrevemos as motivações de Montaigne em utilizar as missivas como instrumento de aconselhamento. Aos amigos não cabem doutrinações e sim o paciente exercício da conversação, do *sermo*, que tão bem se acomoda na epístola. Na conversa com o

¹⁸ Conferir em Fabrina M. Pinto, *O discurso humanista de Erasmo: uma retórica da interioridade*, Tese, Rio de Janeiro, PUCRJ, 2006.

¹⁹ Ver P. M. Baños, ob. cit. pp. 152-153.

²⁰ Michel de Montaigne, *Os Ensaio*s, Livro I. Trad. de R. C. Abílio. São Paulo, Martins Fontes, 2002, : 216-265.

²¹ Michel de Montaigne, *Os Ensaio*s, Livro II, São Paulo, Martins Fontes, 2000, pp. 673-678.

²² *Ibid.*, p. 674.

²³ Michel de Montaigne, *Os Ensaio*s, Livro III, São Paulo, Martins Fontes, 2001, pp. 203-236.

amigo, mesmo que por carta, se valoriza menos as formalidades e mais uma franqueza instrutiva capaz de conduzir à firmeza moral e até mesmo à autocorreção.

A conversão montaigniana abre mão da erudição e da rigidez no emprego das técnicas retóricas em favor de uma ordenação natural²⁴, atenta ao que é apropriado para a manutenção da coerência do argumento. No entanto, a crítica de Montaigne à retórica incide mais sobre a dimensão que ela assume no contexto dos *studia humanitatis*, resvalando em erudição vazia e pedantismo, e no valor social que lhe é atribuído no final do Renascimento, que propriamente ao desprezo absoluto de suas regras. Há nos *Ensaíos*, e particularmente nas cartas ali presentes, a preocupação em seguir certo estilo (humilde, modesto) e em manter certo decoro (conveniências conforme os usos e os costumes), o que aproxima Montaigne da *sprezzatura* cortesã: uma espontaneidade bem construída e ensaiada que permite afiançar a naturalidade e a descontração esperada entre amigos.

A escrita epistolar renascentista, acompanhando a carta antiga e medieval, não deixa de ser devedora da retórica, porém, conecta a carta à tópica da conversação civil –conselhos, lições, formação moral e política– típica de seu tempo. Tais características podem ser notadas em Erasmo e em Montaigne. A peculiaridade erasmiana reside nos fins atribuídos aos recursos da retórica no contexto da escrita epistolar. Inspirado em Cícero, Erasmo almeja fazer da palavra um instrumento de formação ética, sendo a carta e seu modo de construção um exercício e um instrumento de civilidade e de ação política. Já a singularidade de Montaigne se traduz nas prerrogativas da conversação com amigos que a carta carrega consigo, instrui moralmente por ter nela implícitas as relações de proximidade e de aconselhamento. Ambos, Erasmo e Montaigne, em medidas e de modos diferentes, mantêm o vínculo com a retórica antiga e a reconhecimento da carta como dispositivo de formação moral, das conveniências e da civilidade.

²⁴ Ibid., p. 211.

Panel: Francisco Suárez

Coordinación: Giannina Burlando

Suárez y Cayetano. Una disputa sobre el concepto de ente y analogía

Nicolás A. Silva Sepúlveda
Univ. Alberto Hurtado, Santiago

En esta pequeña redacción se mostrará cómo la posición de Suárez con respecto a la analogía supone una crítica a la posición de Cayetano sobre la misma. Para abordar esto, en primer lugar, se mostrarán todas las analogías posibles desde un doble criterio: el del tipo de analogía (atribución y proporcionalidad) y el modo de analogía (extrínseca o intrínseca). Luego, se pasará a la crítica implícita que hace Suárez a la analogía de proporcionalidad intrínseca, que es la que defiende Cayetano. Para cerrar, se harán explícitas ciertas posiciones de fondo que se encuentra a la base de estas dos posiciones.

I.

Sobre la analogía de proporcionalidad el Eximio dice lo siguiente:

“La primera analogía, pues, se toma de la proporción de muchas cosas en orden a ciertos términos, y consiste en que el primer analogado recibe tal denominación por razón de su forma absolutamente considerada, mientras que el otro, por más que reciba una denominación semejante en virtud de su forma, no es, sin embargo, porque se la considere en absoluto, sino porque en orden a ella tiene cierta proporción con la relación que el primer analogado tiene con su forma; [...] Y por ser ésta una proporción entre dos relaciones, por ello mismo suele llamarse proporción de proporciones o proporcionalidad”¹.

A esto hay que añadir que hay dos modos de esta analogía, a saber, la analogía

¹ D.M. XXVIII, 3, 4: “Prior ergo analogia sumitur ex proportione plurium rerum in ordine ad aliquos terminos, et consistit in hoc quod principale analogatum denominatur tale a sua forma absolute considerata, aliud vero, licet a sua forma similem denominationem recipiat, non tamen absolute considerata, sed quia in ordine ad illam servat quamdam proportionem cum habitudine primi analogati ad suam formam; [...] Et quia haec est proportio inter duas habitudines, ideo solet proportio proportionum seu proportionalitas appellari”.

matemática y la metafórica. Su diferencia reside en la reversibilidad de las primeras frente a la irreversibilidad de las segundas. Reversibilidad fundada en una unidad conceptual. En la proporción que hay entre ‘dos es a cuatro como tres es a seis’, no hay un orden de dependencia entre los analogados, puesto que el concepto que genera la proporción en ambos casos es el mismo. Por lo que en esa clase de proporción lo que hay son dos instancias de ese concepto. Esto último no ocurre en la metáfora, ya que hay una dependencia del analogado segundo al primero porque es este el que funda la proporción.

Por este motivo Suárez precisa lo siguiente en esta distinción:

“Sin embargo, juzgo necesario advertir que no toda proporcionalidad basta para constituir analogía de proporcionalidad; porque esta proporción de relaciones puede encontrarse entre realidades unívocas o absolutamente semejantes; en efecto, en la misma relación en que se encuentra cuatro respecto de dos, se halla también ocho respecto de cuatro, y al igual que el hombre se compara con sus sentidos o con el principio de sensibilidad, del mismo modo se compara el caballo con los suyos, sin que, no obstante, tal proporción constituya una analogía ni otro género alguno de nombre común, puesto que el nombre unívoco de animal o de duplo no se toma de dicha comparación, sino de la unidad de razón que se encuentra en cada uno de los miembros”².

Así, sobre esta analogía Suárez concluye de manera contundente diciendo: “Finalmente, toda verdadera analogía de proporcionalidad incluye algo de metáfora e impropiedad [...]”³. Por su parte, sobre la analogía de atribución extrínseca Suárez sostiene que:

² D.M. XXVIII, 3, 10: “Sed advertendum censeo non omnem proportionalitatem sufficere ad constituendam analogiam proportionalitatis; nam haec proportio habitudinum inter res univocas vel omnino similes inveniri potest; nam sicut se habent quatuor ad duo, ita octo ad quatuor, et sicut homo comparatur ad suos sensus vel ad principium sentiendi, ita equus ad suos, et tamen illa proportio non constituit analogiam, neque aliquod genus nominis communis; nam nomen univocum animalis vel dupli non sumitur ex illa comparatione, sed ex unitate rationis in singulis membris inventae”.

³ D.M. XXVIII, 3, 11: “Denique omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietatis [...]”.

“La segunda analogía está tomada de la relación a una forma, la cual propia e intrínsecamente existe en uno solo, mientras que en otro existe impropia y extrínsecamente; por ejemplo «sano» se dice del animal, de la medicina y de la orina; y esta analogía se considera propiamente entre el analogado propio y cada uno de los demás, como entre el animal y la medicina, o entre el animal y la orina. Mas puede considerársela también entre los mismos significados secundarios entre sí, por ejemplo entre la orina y la medicina, pues a ambas se las llama sanas no con completa equivocidad, como es evidente, ni tampoco con univocidad, por no tener una razón o concepto común absolutamente uno; se les llama así, pues, en virtud de cierta analogía, la cual, sin duda, podría reducirse de algún modo a la primera, porque de igual manera que se comporta la medicina respecto de la salud en el orden de la eficiencia, igual se comporta la orina en el orden de la significación; sin embargo, ninguna de ellas recibió tal denominación por su proporción con la otra, sino que ambas la recibieron de la atribución a un animal sano, con el que tienen analogía inmediata en la razón de sano, resultando de aquí una especie de atribución mediata entre ellas mismas”⁴.

Se puede apreciar que la diferencia entre esta analogía y la de proporcionalidad se encuentra en que esta no establece una semejanza proporcional entre relaciones, sino que, por el contrario, en esta analogía lo que se genera es una unidad por significación entre distintos términos hacia uno (*ad unum*) o desde uno (*ab uno*) a través de un nexo causal de atribución. Es importante destacar que al igual que la analogía anterior, esta analogía también implica una irreversibilidad en la relación que establece.

⁴ “Posterior analogia sumitur ex habitudine ad unam formam, quae in uno est proprie et intrinsece, in alio vero improprie et extrinsece, ut sanum dicitur de animali et de medicina et urina: quae analogia proprie consideratur inter proprium analogatum et quodlibet ex reliquis, ut inter animal et medicinam, vei inter animal et urinam. Potest autem considerari etiam inter ipsa secundaria significata inter se, ut inter urinam et medicinam; utraque enim sana dicitur non mere aequivoce, ut constat, neque etiam univoce, quia non habent unam omnino rationem vel conceptum communem; ergo per aliquam analogiam, quae posset quidem aliquo modo ad priorem revocari, quia, sicut se habet medicina ad sanitatem in efficiendo, ita urina in significando; tamen revera neutra earum sumpsit hanc denominationem ex hac proportione ad alteram, sed utraque ex attributione ad animal sanum, cum quo habent immediatam analogiam in ratione sani, atque inde resultat quasi mediata analogia attributionis earum inter se”. D.M. XXVIII, 3, 4.

Como se recalcó en lo recién dicho, estos dos tipos de analogías comparten el hecho de que la relación que establecen es propia solamente en uno de los miembros, el llamado analogado primero, y derivadamente en el analogado segundo. Suárez plantea que hay un segundo modo de atribución (o suponiendo que fuese más amplio, modo de analogía): la forma intrínseca. En ella la relación establecida entre los analogados pertenece a ambos de forma propia, si bien de distinta manera en cada caso: en el analogado primero lo hace de forma absoluta, mientras que en el segundo lo hace por una habitud hacia el primero.

Suárez plantea cuatro diferencias entre el modo intrínseco y el extrínseco: En primer lugar, el Eximio señala como diferencia la impropiedad de la forma extrínseca frente a la propiedad de la intrínseca porque la forma extrínseca siempre guarda una insalvable exterioridad con respecto al analogado. Por otro lado, en esta modalidad de la analogía no se pone en juego la esencia del analogado segundo, del cual sólo sabemos un aspecto que derivadamente se dice de él y, por tanto, gracias a este modo no sabemos nada que se diga propiamente de él, mientras que en la modalidad intrínseca se pondría en juego una relación analógica esencial a ambas partes, si bien, como dijimos, en distinta forma. Un segundo aspecto marcado por Suárez es que la relación entre la analogía extrínseca es tan poco sólida para el analogado segundo que en su definición debe incluir al primero, mientras que en la segunda modalidad no es necesario que el segundo analogado sea definido por el primero, ya que la relación que establece la analogía pertenece a ambos. Tercero, en el modo extrínseco no se da un concepto común a los analogados, mientras que el modo intrínseco se funda en un concepto común a todos los analogados. Finalmente, la relación producida por modalidad extrínseca no se presta pertinentemente para la función de término medio en un silogismo, puesto que no se da entre los analogados un concepto común que haga de nexo lógico entre ellos. Aspecto que es subsanado en el modo intrínseco, el cual al poseer un concepto común puede hacer de término medio y puede, por tanto, dar lugar a silogismos.

Llegados a este punto, nos encontramos perfectamente situados para abordar la analogía de atribución intrínseca. Suárez, sobre ella, dice lo siguiente:

“En cambio, esta analogía del ente se funda y origina en absoluto en las cosas mismas, las cuales tienen entre sí tal grado de subordinación, que, en cuanto, entes, exigen necesariamente el ser referidas a uno, no pudiendo, en consecuencia, aplicarse el nombre de ente para significar en confuso aquello que posee el ser, sin que consecuentemente tenga que significar muchas cosas

en relación a una, siendo de esta suerte análogo no por traslación, sino por significación propia y verdadera”⁵.

El punto significativo es que la base de la analogía de atribución intrínseca se funda y nace a partir de las cosas mismas, es decir, son las cosas mismas las que dan de sí un concepto común en tanto que entidades, a través del cual se vuelve posible esta modalidad intrínseca. Esto quiere decir que las otras analogías nacen de algo así como un excedente del lenguaje. Así, la analogía intrínseca sería esencial, mientras que las extrínsecas accidentales, por lo que cabría una diferencia fundamental a la hora de analizarlas: “El término análogo intrínseco se divide en clases de cosas a las cuales conviene intrínseca y formalmente el término, y no en usos de vocablos (como en el caso de los extrínsecos) [...]”⁶.

Es decir, lo que está analogado intrínsecamente se dividirá para Suárez en distintas modalidades esenciales: necesario/contingente, sustancia/accidente, etc.; mientras que con los extrínsecos lo único que se puede realizar es una taxonomía accidental, aunque no gratuita, de sentidos y significados analógicos, bien sean atributivos, bien sean proporcionales.

Finalmente, expondremos la analogía de proporcionalidad intrínseca que es la defendida por Cayetano. Si bien la taxonomía que utilizamos responde a Suárez y no a Cayetano, no obstante, llamarla así no es del todo desorientado, en la medida en que la crítica que hace Cayetano a la analogía de atribución extrínseca es paralela a la de Suárez, esto es, ambos la critican por ser extrínseca y, por tanto, por no dar conocimiento real y propio de ambos analogados que forman la analogía. “(...) porque en la analogía de atribución la palabra análoga se predica con distinción del analogado primero y confusamente de los demás; pero en la analogía de proporcionalidad, el nombre análogo puede aplicarse indistintamente a todas sus significaciones”⁷.

⁵ “At vero haec analogia entis omnino fundatur et oritur ex rebus ipsis, quae ita sunt subordinatae ut necessario ad unum referantur quatenus entia sunt, ideoque non potuit nomen entis imponi ad significandum confuse id quod habet esse, quin consequenter habuerit significare multa cum habitudine ad unum, atque ita fuerit analogum non per translationem, sed per veram et propriam significationem”. D.M. XXVIII, 3, 22.

⁶ J. Hellín, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*; Madrid: Editora Nacional, 1947, p. 99.

⁷ “Quoniam in analogiam, vox analogica primum distincte significat, caetera autem confuse. In

Cayetano establece que la analogía relevante es la analogía de proporcionalidad y la define así:

“[...] o también podemos decir que cosas análogas proporcionalmente son aquellas que tienen un nombre común y cuyo concepto, de acuerdo con el significado de este nombre, es semejante proporcionalmente; y así, por ejemplo, con el mismo nombre común *ver*, decimos *ver en la visión corporal* y *ver intelectualmente*, porque, del mismo modo que el entendimiento ofrece la cosa al alma, así también la visión se la ofrece al cuerpo animado”⁸.

Luego, en el seno de esta analogía el cardenal distingue entre dos subclases: la analogía de proporcionalidad metafórica (que entiende en el mismo sentido que ha sido expuesta previamente) y analogía de proporcionalidad intrínseca, la cual no establecería una relación metafórica y, por tanto, externa, sino que establecería una relación interna y permitiría conocer lo que los analogados son:

“En efecto, gracias a esta analogía conocemos las entidades, bondades verdades &c, intrínsecas de las cosas, que no podríamos conocer con analogía de atribución [extrínseca]. De ahí que sólo recurriendo a la analogía de proporcionalidad sea posible argumentar metafísicamente con conocimiento técnico”⁹.

Es más, Cayetano ahonda en cómo esta analogía no es metafórica:

“En el segundo caso, hablamos de analogía de proporcionalidad en sentido propio, porque el nombre común se predica de los dos analogados sin

analogia vero proportionis, nomen analogum ad omnes suas significationes indistincte se habere permittitur”. Cayetano, *Tractatus de nominum analogia*, §54, en Cayetano, *Tratado sobre la analogía de los nombres. Tratado sobre el concepto de ente*; E. A. Hevia, (tr., intr., y not.), Oviedo, Biblioteca Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno, Petalpa Ediciones, 2005.

⁸“Analogia secundum proportionalitatem dicuntur, quorum nomen commune est, et ratio secundum illud nomen est similis secundum proportionem: ut videre corporali visione, et videre intellectualiter, communi nomine vocantur videre; quia sicut intelligere, rem animae offer, ita videre corpori animato”, Cayetano, ob. cit., § 23.

⁹“Scimus quidem secundum hanc analogiam, rerum intrinsecas entitates, bonitas, veritates &c., quod ex prioris analogia (la de atribución; NSS) non scitur. Unde sine huius analogiae notitia, metaphysicales processus absque arte dicuntur”, Cayetano, ob. cit., § 29.

metáforas; de este modo, por ejemplo, el nombre *principio* se aplica al corazón, con respecto al animal, y a los cimientos, con respecto a la casa [...]”¹⁰.

Sin embargo, la analogía que postula Cayetano tiene un cariz particular, puesto que la proporcionalidad que postula no da lugar a un concepto común –es más, ni siquiera se funda en uno–, sino que es una relación de proporcionalidad que se da entre conceptos independientes entre sí. En sus propias palabras:

“Pero las cosas en las que se funda la analogía, son semejantes de tal modo que el fundamento de la semejanza en una posee un concepto distinto en sentido absoluto que el fundamento de la semejanza en otra, siendo así que el concepto de una no encierra lo mismo que el concepto de otra”¹¹.

Basándose en esta semejanza proporcional, Cayetano establece que se pueden construir silogismos válidos, porque entre los analogados, que puedan dar lugar a esta semejanza proporcional, se puede seguir el siguiente razonamiento: todo lo que conviene a uno también le convendrá al otro proporcionalmente, así como también todo lo que no conviene a uno, tampoco le convendrá al otro proporcionalmente. De este modo se estará en condiciones de realizar silogismos válidos y útiles para la metafísica, reproduciendo el ejemplo del propio Cayetano:

“Por esta razón, si de la inmaterialidad del alma se concluye que ésta es intelectual, de la inmaterialidad atribuible proporcionalmente a Dios, se concluirá, sin duda, que Dios es intelectual proporcionalmente, de tal modo que aquella intelectualidad se diferenciaría de ésta tanto cuanto aquella inmaterialidad se diferenciase de ésta, &c”¹².

¹⁰“Propie vero fit, quando nomen illud commune in utroque analogatorum absque metaphoris dicitur: ut principium in corde respectu animalis, et in fundamento respectu domus salvatur [...]”, Cayetano, ob. cit., § 26.

¹¹“Res autem fundantes analogiam, sic sunt similes, quod fundamentum similitudinis in una, diversae est rationis simpliciter a fundamento illius in alia: ita quod unius non claudit id quod claudit alterius ratio”, Cayetano, ob. cit., § 33.

¹²“Unde si ex immaterialitate animae, concluditur eam esse intellectualem: ex immaterialitate proportionaliter posita in Deo, optime concluderetur, Deum esse intellectualem proportionaliter: ut quantum immaterialitas illa excedit istam, tantum intellectualitas illa excedit istam, &c”, Cayetano, ob. cit., § 107.

II.

La crítica de Suárez a la posición de Cayetano en este tema podría dividirse en dos puntos: una crítica conceptual y una divergencia de fundamentos. Esto es, se critican no sólo los conceptos porque se encuentran insuficientes, sino que también se da una diferencia sobre los fundamentos que sostienen a las posiciones en cuestión. La redacción recogerá estos dos momentos respectivamente.

El primer punto que se critica es el siguiente: de la proporcionalidad no se puede derivar una analogía propia, i.e., una de modalidad intrínseca, ya que ella también funciona para términos unívocos. Como habíamos comentado anteriormente, Suárez distingue entre analogía de proporcionalidad metafórica y matemática, estando la última fundada sobre una identidad conceptual de una proporción y, por tanto, es una relación de univocidad encubierta. De modo que, si se suma a esto último el hecho de que para Suárez la analogía de proporcionalidad es siempre metafórica y extrínseca, entonces se comprenderá que para él la proporcionalidad no puede dar lugar a una analogía de modalidad intrínseca.

Segundo, la idea de proporcionalidad, tal como la plantea Cayetano, es excluyente o resulta contradictoria con la propiedad de ser intrínseco, puesto que ateniéndose a cómo se entiende el modo “ser intrínseco” en la analogía, este se fundamenta en un concepto común a ambos analogados. Consideración fundamental, que es negada una y otra vez por Cayetano, puesto que insistentemente dice que la analogía de proporción no se fundamenta en una identidad conceptual, sino que defiende que los analogados se mantienen irreductibles los unos a los otros, esto es, no comparten concepto común entre ellos; y que ellos solamente son semejantes proporcionalmente en sus distintas habitudes el uno al otro. Es decir, desde la posición de Cayetano cabe decir que entre el ser de la sustancia y el ser de la cantidad no hay un concepto común de ser que se predique de los dos y, por tanto, que sea intrínseco a ambos, sino que sólo se puede decir que el ser de uno y el otro son proporcionalmente semejantes, aunque cada uno da lugar a un concepto distinto y, si bien puede que sea intrínseco en cada caso, lo es de manera distinta también en cada caso. La relación entre los analogados aquí es como la de dos líneas paralelas.

Así, las dos posiciones serían abiertamente incompatibles desde el primer momento en que se enuncian. Mas cabe preguntarse ¿cómo puede dar lugar una semejanza proporcional, que no tiene un concepto común entre los analogados, a una analogía intrínseca? Así, la crítica que se puede hacer desde Suárez en este punto no apunta a un problema de definiciones, sino que señala un problema interno

a la propia posición de Cayetano, ya que no parece coherente mantener a la vez la modalidad intrínseca para la analogía y rechazar un concepto común a los dos analogados.

Por último, Cayetano reconoce *in extremis* la necesidad de una unidad proporcional: “En efecto, aunque en los análogos no hallemos el modo de identidad que, como ya hemos dichos varias veces, hallamos en los unívocos, sin embargo, también hallamos una identidad de conceptos. Pues la identidad proporcional es cierta identidad”¹³.

Ahora bien, esta idea no es consistente más que *ad hoc*, ya que al no aceptar un concepto común para la analogía no hay de donde obtener una unidad. Esto debido a que el término que da lugar a la semejanza proporcional, pero que en cada caso expresa una significación distinta, no se puede decir que se dé en analogado segundo, sino de forma traslaticia. De tal manera se termina reconociendo una unidad que no se puede dar y se transforma a la analogía de proporcionalidad intrínseca en algo bastante cercano a la simple y llana equivocidad. Así, si no hay nada común conceptualmente entre el ser de la sustancia y el de la cualidad, más allá que son proporcionalmente semejantes, equivale tanto como a decir que no se parecen en nada más que en que tienen un nombre en común, hecho del cual poca causa se puede dar.

III.

La posición de Cayetano muestra con claridad que no es posible pensar la analogía que tenga pretensiones científicas, esto es, que sea de modalidad intrínseca, sin tener a la base un concepto común a ambos analogados. Ahora bien, la posición del cardenal es un intento de pensar una analogía científica y sostener a la vez una posición teológica con respecto a la diferencia insuperable que hay entre Dios y las criaturas, dicho de otra manera, la irreductibilidad y, por tanto, escisión constitutiva que se da entre Dios y el resto de los entes creados por él. Evidentemente el sostener esta posición consecuentemente y con radicalidad tendrá como consecuencia el negar la posibilidad de un concepto unitario de ser. Es por este motivo la insistencia de Cayetano en que la analogía que considera la propia para la Metafísica, esto es, la

¹³ Quamvis enim in analogis hic identitatis modus non inveniantur, quem in univocis inveniri pluries dictum est, identitas tamen ipsa rationum invenitur. Est namque identitas proportionalis, identitas quaedam. CAYETANO. Ob. Cit. § 68.

de proporcionalidad, no dé lugar, ni se apoye en un concepto unitario, sino que únicamente lo haga en similitudes proporcionales de conceptos distintos.

Si bien el primer punto es sostenido por Suárez, previamente hecha la diferencia del *ens ut sic/ ens ut tale*, el segundo contraviene de frente con una de sus tesis centrales: la defensa de un concepto objetivo único y unitario de ser, que da sentido y sirve de fundamento a su analogía de atribución intrínseca. La analogía para Suárez tiene que recorrer la distancia que hay entre el ser infinito y el ser finito, puesto que se da, para él, un nexo entre ellos: el concepto unitario de ente. Este concepto los vincula necesariamente en cuanto a que ambos son entes. Así, se entiende la crítica que el Eximio sostiene en contra de las analogías extrínsecas: estas no pueden pensar la relación entre Dios y la criatura, la sustancia y el accidente, y las distintas categorías entre sí, porque no pueden aprehender de manera cabal, en su unidad y complejidad, lo que es el concepto de ente.

“De ellas, pues, nos valemus para elaborar un argumento, puesto que respecto de Dios y de las criaturas no se encuentra en el ente ninguna de estas analogías. Por lo que se refiere a la primera [la analogía de proporcionalidad extrínseca; nota NSS], es evidente, ya que la criatura es denominada ente por su ser en absoluto, y no por proporción alguna que tenga en orden al ser de Dios. En cuanto a la segunda [la analogía de atribución extrínseca], se prueba porque la criatura no se denomina ente por denominación extrínseca en función de la entidad de Dios. En cambio, en estos analogados de atribución, el segundo recibe la denominación extrínseca por razón de la forma que existe en el primero. Por esta causa se define igualmente en estos analogados el segundo por medio del primero, mientras que la criatura en la razón de ser no es definida por medio de Dios. Puede, finalmente, confirmarse ambas cosas, porque a la razón de ente se la concibe en la criatura de manera completamente absoluta e intrínseca y propia; más aún, si nos referimos a nosotros, mismos, es concebida por el hombre en el ente finito antes que en el infinito; por consiguiente, de ningún modo se hizo la aplicación de este nombre por analogía de Dios a las criaturas”¹⁴.

¹⁴“Ex his ergo conficitur argumentum, quia in ente neutra ex his analogiis reperitur respectu Dei et creaturarum. De priori patet, quia creatura denominatur ens absolute a suo esse et non ex proportione aliqua quam servet ad esse Dei. De posteriori probatur, quia creatura non dicitur ens per extrinsecam denominationem ab entitate Dei. In his autem analogatis attributionis secundum denominatur extrinsece a forma quae est in primo. Item propter hanc

Y es desde este punto que se comprende la crítica implícita de Suárez a Cayetano, a saber, el defender una analogía de proporcionalidad intrínseca conduce precisamente al impasse de intentar pensar una analogía que sea propia intrínsecamente a los analogados a la vez que sostiene la imposibilidad de la unidad conceptual en ella. Suárez hizo oídos a este problema.

Así, para cerrar, cabe decir que las posiciones de Cayetano y Suárez no son solo opuestas, sino enemigas. La verdad de una implica la desgracia de la otra, puesto que la piedra sobre la que se construye una (la unidad del concepto de ser) es el material con el que se construye la lápida mortuoria de la otra.

causam in his analogatis secundum definitur per primum; creatura autem in ratione entis non definitur per Deum. Tandem utrumque confirmari potest, quia ratio entis omnino absolute et intrinsece ac proprie concipitur in creatura; immo, si de nobis loquamur, prius ab hominibus concepta est in ente finito quam in infinito; ergo nullo modo tractum est hoc nomen per analogiam a Deo ad creaturas". D.M. XXVIII, 3, 4.

Francisco Suárez en sus lectores del siglo XXI¹

Giannina Burlando

P. Univ. Católica de Chile, Santiago

Sydney Penner, en “‘The Pope and Prince of All the Metaphysicians’: Some Recent Works on Suarez” (2013), ha dado detallada cuenta de cuatro significativos libros escritos en inglés sobre Suárez: B. Hill, H. Lagerlund (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford, Oxford University Press, 2012; D. Schwartz (ed.), *Interpreting Suárez: Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; J. Doyle, *Collected Studies on Francisco Suárez (1548–1617)*, 2011; M. Sgarbi (ed.), *Francisco Suárez and His Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, 2010.

Se suman a estos volúmenes dos densos libros de autor sobre Suárez, escritos en lengua castellana y portuguesa, respectivamente: de Leopoldo Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger*, 2013; y el libro de Gonzalo Pistacchini Moita, *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, 2014. Además, en lengua francesa, Jean-Paul Coujou publica dos libros centrados en teoría política: *Pensée De L'être Et Théorie Politique: Le Moment Suarézien*, 3 vols., 2012^a; *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*, Perpignan, Artège, 2012^b y, un artículo seminal: “La constitution suarézienne de l'unité transcendentale et ses implications anthropologico-politiques”, *Revue Philosophique de Louvain*, 108/ 4, 2010.

¹ El presente trabajo se enmarca dentro de mi participación en calidad de miembro del equipo internacional de investigación en el Proyecto I+D+I “Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la Modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política” (PEMOSJ). Ha sido financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (MINECO/FEDER, referencia FFI2015-64451-R), cuyo investigador principal es el Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos, Director del Departamento de Humanidades y Filosofía, Universidad Loyola, Andalucía. Se trata de una revaloración del texto publicado en la revista *Studium Filosofía y Teología* N. 38, 2016: 391- 420.

Por su parte, Stephen Schloesser, S. J., de la Universidad Loyola, Chicago, (2016: 85-93), escrutina y relaciona las publicaciones colectivas en inglés editadas por Lukás Novák (ed.), *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*, Contemporary Scholasticism, De Gruyter, 2014; y por Victor Salas, Robert Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, vol. 53, Leiden, Boston, Brill, 2014.

De modo que nos interesa hacer notar que, sin excepción, las antes mencionadas publicaciones sobre el pensamiento de Suárez, coinciden con la apreciación de Prieto López, quien señala que el interés por la obra de Suárez está “hoy más vivo que nunca” (cf. 2013: 3-9). En esta ocasión reunimos las principales razones que justifican tal afirmación, las que permiten comprender ajustadamente la configuración de la así llamada “Ola-Suárez”² –en lectores del siglo XXI que contribuyen al volumen editado por Victor Salas y Robert Fastiggi– y de qué manera ésta tiene una influencia que se extiende más allá de la modernidad.

Victor Salas y Robert Fastiggi, abren el volumen con una introducción comprensiva de veintiocho páginas, documentada y elocuente, dedicada a recuperar el horizonte del asombroso transcurso de la vida intelectual del autor, desde las fuentes recogidas por sus biógrafos, Scorraille, Fichter. Si bien cubren datos y líneas centrales de la obra filosófica principal de Suárez, ponen especial atención en su visión teológica. Se siguen citas de Gilson, Doyle y Pereira, quienes califican la erudición, el estilo, el método, la novedad, el alcance, la amplitud, la densidad de argumentos y la exhaustividad de esta obra arquitectónica, con total reconocimiento por sus resultados teóricos (p. 14).

Coujou analiza “el pensamiento político y la teoría legal de Suárez” tal como la expone en *De legibus* y *De defensio fidei*. Considera que desde la perspectiva doctrinal, las dos obras demuestran ser decisivas para comprender el sistema de conceptos fundamentales en la teoría política clásica y en el pensamiento del siglo XVII, dentro de la escuela de la ley natural, en temas como: (i) la crisis institucional de la Iglesia y la Reforma Católica, iniciada por el Concilio de Trento; (ii) la búsqueda de la paz Europea; (iii) la distinción entre el poder espiritual y el poder temporal, relacionado con la crítica a la teocracia, es decir, a los límites del absolutismo real en su alianza con el poder eclesiástico, y la defensa de una proto-

² Cf. S. Penner, “‘The Pope and Prince of All the Metaphysicians’: Some Recent Works on Suarez”, *British Journal for the History of Philosophy* 21/2, 2013: 394.

democracia, junto a la cuestión del tiranicidio y el derecho a rebelión; (iv) el contrato social y el comienzo de la ley internacional, y (v) el legado de la controversia de Valladolid sobre el estatuto de los indígenas de América, que se relaciona con el tema del reconocimiento de una humanidad universal (29-30). A partir de este marco de cuestiones socio-políticas, Coujou parte desarrollando primero las principales líneas de la antropología teológica de Suárez, para quien el hombre –libre, finito y sujeto a pasiones– debe ser entendido en el contexto de factores sociales, históricos y de la raza humana, paz social, civil y moral de la comunidad humana” (DL, 3, 13, 3). El autor resume los rasgos más distintivos de la noción de ley natural, que para Suárez, antes de la fundación del Estado, establece obligaciones y límites que no pueden ser transgredidos, puestos entre paréntesis o enmendados, sea por un acto del gobierno, por la costumbre o por la decisión de la gente (p. 31). Las siguientes secciones del texto desarrollan y discuten con amplitud aspectos del carácter convencional del poder de la ley humana y la génesis ético-política del Estado. El autor destaca que la teoría política de Suárez, de acuerdo con principios teóricos de Aristóteles, santo Tomás y Vitoria, rechaza que el poder político del Estado derive del derecho divino, y defiende por el contrario que este poder quedaría justificado moralmente por el consentimiento popular. En esta misma línea argumentativa Suárez distingue la ley civil de las leyes divinas; sin embargo, piensa que la ley civil tiene una orientación moral, dado que está informada por la ley natural y tiene como finalidad el bien común. La teoría política de Suárez, en interpretación de Coujou, tiene carácter onto-político, ya que está sujeta a “la teoría moral de la persona, a través de la expresión de la unidad del cuerpo político místico, para reflejar la fuente ontológica de la sociedad política e insistir en la implicación recíproca de la unidad y el ser” (p. 49). Asimismo, la separación de los poderes, espiritual y civil, recibe una justificación ontológica en Suárez: “La criatura no está preparada para ordenar por sí misma, porque no existe por sí misma. La autoridad política es la realidad de un ser ontológicamente sujeto a la participación, un *ens participatum*” (DF, 3, 1, 7). Esto explica precisamente por qué el poder por naturaleza no es prerrogativa de nadie, y es necesario insistir en el hecho de que Dios no ha asignado autoridad a los soberanos de acuerdo a un modalidad idéntica por la cual la ha asignado a los pontífices (DL, 3, 2, 2); por consiguiente, es propio sostener históricamente “un juicio de distinción entre el poder temporal y el poder espiritual” (p. 59). Queda establecido que para la realización de la pluralidad humana es necesario que se organice a sí misma a través de una unidad regulativa, la cual pertenece precisamente a la ley civil que al gobernar consigue el orden práctico (p. 71). Adelanta así la modernidad –treinta y nueve años antes de la publicación del *Leviatan* (1651) de Hobbes y setenta y siete

años antes de la aparición de *Los Dos tratados de Gobierno* (1689) de Locke—.

Courtine, escribe sobre “Suárez, Heidegger y la metafísica contemporánea”. Se trata de un trabajo de profundización relacionado con la búsqueda desde un punto de vista histórico y sistemático de los pasajes nodales de la metafísica contemporánea, particularmente de Heidegger. Supone de modo implícito la conocida y devastadora crítica de J. Habermas (*Nach Metaphysisches Denken*, II, Suhrkamp Verlag, 2012), quien anuncia la muerte de la metafísica como una forma de pensamiento viejo que no está a la altura de los problemas de nuestro tiempo, declarando, a su vez, el acontecimiento de un pensamiento post-metafísico y por tanto, posmoderno. Las primeras investigaciones de Courtine respondieron a ese debate provocador enfocándose no en la inicial aporía o problematicidad de la metafísica aristotélica, sino en el momento de su giro (*tournant*) en el debut de la época moderna marcada precisamente por la metafísica de Suárez. Ahora selecciona pasajes de la obra fundamental de Heidegger en que se lo reconoce como eminente historiador de la ontología y expositor de los significados del ser en un doble sentido (p. 90). En tal síntesis histórica, Courtine, como nota P. Schloesser (2016, p. 96), asocia a Suárez con una metafísica sin Dios (*Gott-losigkeit*) y con la construcción de una ontología que se contrapone a la onto-teología. “La filosofía es sin Dios”, insiste Heidegger (1926-27); “esto no significa que no hay Dios, pero no se puede afirmar más que haya Dios” (p. 85). En este punto, Schloesser tiene razón: Courtine lanza un dardo inesperado en un volumen que estudia a Suárez *teólogo*. En lo fundamental, no obstante, Courtine se dedica a des-construir de qué manera Heidegger se nutre de las discusiones de la filosofía medieval y del escolasticismo tardío en particular, para utilizar, cómo ningún otro pensador contemporáneo, el proyecto de Suárez y así proveer a la metafísica de una estructura científica (p. viii).

Espósito, en Novák (2014, pp. 117-134) había ya mostrado la influencia de Suárez en la concepción trascendental kantiana del ser, interpretando la metafísica de Suárez articulada de una nueva manera, diferente a la de la gran tradición aristotélica por su concepción del ser *en cuanto ser*, las propiedades inherentes en ello y, porque la forma más elevada del ser, el ser Divino, son separados definitivamente (p. 121). Considera que para desarrollar una metafísica pura, la sola condición requerida es un mínimo, esto es, el *concepto de ser en cuanto ser* (como ser real), y que todas las referencias al origen del ser pueden dejarse de lado. Sin embargo, Suárez no dice que debemos dejar de lado tal referencia, sino solo que *podemos*; y esto es suficiente para una fundamentación natural del orden del ser. La solución escogida por Suárez, nota Espósito, es inusual: ya que para pensar

adecuadamente sobre el orden sobrenatural de la creación, la revelación y la redención, este orden debe reconocerse como ya presente dentro del orden puramente natural, incluso si está escondido, en la forma de puros conceptos. A esta posición Esposito la llama “barroca”, ya que en la Reforma de Lutero se había dramáticamente separado el orden natural del mundo del sobrenatural de Dios, y después de la Reforma algunos autores tuvieron la idea de asimilarlos (p. 120). En el *Brill's companion*, Esposito matiza esta misma visión abordando el tema “Suárez y la matriz barroca del pensamiento moderno”. Esta vez introduce su lectura del Prólogo del *De Gracia*, y por tanto, su enfoque es sobre la teología de la Contrarreforma. Aquí se explica que, mientras para santo Tomás lo natural y lo sobrenatural implican una relación constitutiva, irreducible a una separación o inclusión, para Suárez la separación debería preceder esa relación, y a su vez, entenderse como adición de una a otra (p. 144). El problema del vínculo entre teología y filosofía se sostiene en una suerte de “zig-zag” dialéctico, como nota Schloesser (2016, p. 97), porque para comprender la gratuidad de la gracia, Suárez apelará al concepto de “naturaleza pura”; esta pureza puede entenderse no virtualmente, sino como una condición estructural original (tal como ciertamente ocurre en el curso del pensamiento moderno). Por consiguiente, la gracia puede pensarse como un accesorio no esencial a la estructura y finalidad de la naturaleza. Luego, de ser entendida como aquello que completa la naturaleza sin quitarle nada a ella, se vuelve aquello agregado libremente a una naturaleza de suyo “completa” (p. 146).

Fastiggi consigue iluminar los aspectos centrales de la teología dogmática de Suárez, un área que ha sido paradójicamente ignorada por la mayoría de sus estudiosos europeos recientes. En su artículo “Suárez como teólogo dogmático”, Fastiggi da lujosa cuenta “del *corpus* teológico de las publicaciones de Suárez durante su vida”, “de los escritos teológicos póstumos” y condensa los temas cruciales de “la estructura de su sistema dogmático” (pp. 154-162), hasta incluir “las principales contribuciones en teología dogmática” y “la influencia de Suárez y el legado teológico”. Nota que el *corpus* suareciano no solo incluye teología dogmática, sino también áreas de la teología que se desarrollaron en el período post-tridentino, tales como la teología política, la eclesiología y la teología mística. La estructura de esta teología dogmática, comenta Fastiggi, debe ser entendida en la perspectiva de José Pereira como un todo, más que en categorías separadas. De acuerdo a Pereira, los escritos de Suárez se combinan para formar un “super-sistema” estructurado en torno a los conceptos de ser, Dios, creación y causalidad final (Pereira y Fastiggi, 2006, pp. 264- 272). Las contribuciones de Suárez en teología dogmática, delineadas por Fastiggi, comprenden las áreas de mariología

católica, cristología, teología de la gracia y eclesiología. En cristología, su tratado *De Incarnatione* aborda tópicos teológicos tales como las motivaciones primarias y secundarias que tuvo Dios para encarnarse (p. 160) en Jesucristo, Hombre Dios. Respecto de este punto, parece de suma importancia re-integrar la teología y la filosofía de Suárez, no solo porque este preciso tema teológico-dogmático indica que el proyecto suareciano de la metafísica, en su momento de giro trascendental, es fundamento del problema ontológico de la encarnación –cuestión que ha sido demostrada por Julio Söchting (2007)–, sino también porque uno de los aportes más claros para la teología y la metafísica en “combinación” surge de la discusión en la que Söchting coincide con la sentencia de Hünermann: “No es posible entender la estructura interna de la cristología si se prescinde de la metafísica trascendental de Suárez” (Cf. 2007, p. 324); sin embargo, “sólo y únicamente al punto de volverse crítica aguda y profunda, del sentido fuerte de ‘trascendentalidad’ entendida à la Hünermann y Kant mismos”. Así se explica que “la trascendentalidad en Suárez considera un *a priori* anterior al *a priori* kantiano”. No se trata de estructuras de la conciencia previas a la experiencia (como en Kant) ni de estructuras existenciales anteriores a ella (como en Rahner y Hünermann), sino más bien de un acto del entendimiento –la abstracción metafísica– que descubre en las relaciones categoriales, las respectivas relaciones –y estructuras– trascendentales que permiten que el ser se predique unívocamente tanto del ser de Dios como del ser de las criaturas, no solo salvando la diferencia ontológica, sino, además, explicando el *factum* de su aparición en el lenguaje y la posibilidad misma de la analogía y, con ella, de todo discurso racional positivo acerca de Dios. Esta explicación ilustra, a su vez, el sentido suareciano de “trascendentalidad”, *i. e.*, una cierta trascendentalidad *a posteriori*, ya que descansa no en “nuestra forma de concebir los objetos”, sino en el conocimiento de los objetos mismos (cf. Söchting, 2007, pp. 79 y ss). De modo que, como hace notar Fastiggi, hay sólidas razones para el renovado interés por los escritos teológicos de Suárez (p. 163).

El estudio sobre “La psicología de Suárez” de Knuuttila destaca que la “contribución nueva más significativa en el área [de la psicología] es su teoría no causal de la simpatía entre los actos vitales” (p. 220). El estudio de Knuuttila llega a algunas conclusiones desde ya alcanzadas por intérpretes que publicaron sobre la historia y los debates en psicología filosófica del escolasticismo aristotélico, teniendo como figura central a Suárez, por ejemplo, Kronen, “The importance of the Substantial Unity in Suarez’s Argument for Hylomorphism”, (1993); King, “Scholasticism and Philosophy of Mind: The failure of Aristotelian Psychology”, (1989); Burlando, “La Arquitectura Mental en el Escolasticismo”, (1995: 99-126).

De modo que lo que se debe añadir es que la teoría suareciana de la simpatía llena la brecha que deja la explicación causal del escolasticismo tradicional; provee de un fundamento metafísico para la conexión entre los poderes y la actividad vital del alma, y constituye el gozne sobre el cual Descartes articuló su concepto moderno de mente. Se estableció, además, que Suárez no solo se opuso al aristotelismo escolástico en estas materias, sino que se reveló a sí mismo como psicólogo de la temprana modernidad, porque apela al método empírico usado por los científicos de su época para explicar, por ejemplo, cómo el cerebro comunica su energía a los sentidos (*DA*, VI, 6).

Kronen saca a la luz los decisivos aspectos de la “Influencia de Suárez en el Protestantismo Escolástico”. Se propone explicar las doctrinas dogmáticas de figuras como Turretin (1627–1685), calvinista ortodoxo, y Hollaz (1648- 1707), conocido pietista luterano. Kronen argumenta que si no se conocen sus doctrinas (incluyendo aquello que los separa), no es posible explicar por qué Suárez los influyó mucho más que a Hobbes y Locke. En la interpretación de Kronen, la ontología de Suárez está en armonía profunda con la antigua fe católica, y esto es lo que la hizo atractiva para católicos protestantes. Después de sopesar los cruces de acuerdos y desacuerdos entre católicos romanos y católicos protestantes, Kronen sugiere que las distinciones genéricas entre ellos parecen “nada más que una construcción social basada en política y alegatos tribales”, y no en el espíritu [mismo de sus teologías] (p. 247).

Paul Pace, S. J., analiza el tema culminante del *De legibus* –al cual se dedica el L. II, caps. 5-16–, es decir, “La Ley Natural en Suárez”, hasta extraer sus más valiosas consecuencias. Pace se propone demostrar que “a pesar de que [Suárez] escribió en un mundo tan diferente del nuestro, y en un estilo que parece inaccesible para el lector contemporáneo, su reflexión, especialmente sus conclusiones, se muestran eminentemente relevantes para las mentes del siglo XXI” (p. 274). No se queda en el debate y la crítica contemporánea interna a la teoría del derecho natural, especialmente en torno a si es la “naturaleza” o la “naturaleza racional humana” o bien la voluntad divina lo que funge como fundamento de las normas. Parece dar por hecho que para Suárez la ley natural no está inmediatamente en la misma naturaleza, como lo expone en *De legibus*, II, 5, 12. Y parece estar de acuerdo con la interpretación de Coujou (*Droit, anthropologie & politique chez Suárez*, 2012), para quien lo que Suárez admite es un orden moral racional, o como lo dice Pistacchini Moita (2014, p. 226), tal “moral [es] el lugar propiamente humano”, lo cual significa que la ley o derecho natural es obra de la razón y libertad humana, no de un orden preestablecido como el de la necesidad natural. En esta misma línea, Paul Pace

aclara que Suárez efectivamente “construye su posición en diálogo crítico con Vázquez quien insistió [...] que la ley natural en los seres humanos es idéntica con nuestra naturaleza racional” (p. 279); por lo mismo:

“[...] procede distinguiendo dos aspectos de la expresión ‘naturaleza racional’: la primera es la naturaleza racional en sí misma, como fundamento de la conformidad de las acciones humanas consigo mismas. El segundo aspecto es la facultad de la naturaleza humana que discierne entre los actos que conforman a esta naturaleza y aquellos que no, *i. e.*, la *ratio naturalis*. Mientras la primera es solamente el fundamento de la ley natural, la razón humana puede llamarse ley natural misma, [pero] porque comanda a la voluntad humana a que debe o no debe hacerlo (*DL II 5 9*). Suárez, entonces presenta su posición en términos de que la ley natural es el juicio natural de la razón recta. Este orden se descubre en la consciencia humana” (p. 281).

De la ilustración de ambos aspectos Pace deriva “que el nominalismo influyó en el pensamiento de Suárez por la importancia que él da a la acción individual humana, [incluso] por merecer el título de ‘Padre de la casuística’” (pp. 277, 296), rasgos que conforman el perfil “distintivo jesuita” de Suárez, como reconoce Schloesser (2016, p. 92).

Pereira resume “Las características originales del pensamiento de Suárez”. Primero, confronta históricamente los juicios emitidos por figuras como Vico, Grocio y Wolff, quienes reconocen explícitamente la originalidad y agudeza del ingenio de Suárez. Luego, selecciona ejemplos que hacen manifiesta la innovación, invención e independencia en la visión de Suárez; los casos más notables son la “sistematización metódica de su metafísica” (p. 298) y la creación del “Super-sistema” en su *Opera Omnia*, que contiene catorce libros impresos en veintiséis volúmenes, que a su vez incluyen ¡21 millones de palabras! Por lo cual Suárez es el único particular autor que ha emprendido el proyecto más titánico que ningún otro individuo logró en la historia del pensamiento especulativo (p. 303). Prosigue con la noción de “ser como una diada unitaria” (p. 304), “el enfoque conceptual” (*Conceptual Focusing*). Tal enfoque conceptual tiene la función de “resolver la aparente antinomia entre el carácter diádico y unitario del ser” (p. 308). Se agrega la creativa novedad de Suarez: “el clímax del ser: la analogía”, siendo este concepto “la cúspide de la concepción suareciana de la diferencia en identidad” (p. 310), y “la realidad extra-mental confirmada por el concepto intra-mental”; “este último es más accesible a nosotros que lo primero, porque es más conocido para nosotros, y porque

es producido en y por nosotros” (p. 311). Es por su modo de mirar las cosas que Pereira interpreta a Suárez, por un lado, como “culminante” de la especulación filosófica realista-escolástica; por otro lado, como iniciador de otra fase, idealista, moderna y nihilista (p. 312).

Salas finalmente discurre sobre un tópico central del escolasticismo católico bajo el título: “Entre el tomismo y el escotismo: La analogía del ser en Francisco Suárez”. Argumenta que “la posición de Suárez es única en la historia de la filosofía, no puede reducirse ni a la analogía tomista ni a la mal formulada univocidad escotista” y señala que “lo que hace única la explicación de Suárez es su particular comprensión del concepto (análogo) del ser en cuanto ‘confuso’ y ‘aptitudinal’” (p. 339). Para Salas, evaluar el éxito de esta solución genuina de Suárez requiere confrontar la lógica interna y la coherencia de sus presuposiciones metafísicas frente a ellas mismas, y no frente a las medidas del tomismo o del escotismo (p. 340).

De lo anterior se deduce el perfil genuino de la obra intelectual de Suárez, en términos de “la articulación de un sistema metafísico que, mientras comparte un vocabulario común con muchos otros escolásticos, no se reduce a ninguno de ellos” (p. 364). Destacándose el orden que el Eximio introduce, la estructuración metafísica de su teología, la presencia y el carácter de su teología (Fastiggi, Esposito, Kronen y Ranemann); la sistematicidad metódica de su entera producción discursiva, junto a “un marco unificado, suficientemente detallado y analítico, pero propiamente balanceado por sus síntesis sinópticas” (p. 270); y finalmente la actualidad y peso de su sabiduría en la historia del pensamiento filosófico.

En este año 2017, en que conmemoramos el cuarto centenario del extraordinario pensador, se reconoce hoy como “uno de los más dotados e influyentes teólogos jesuitas de la «temprana modernidad»” (J. María Castillo, *Ideal*, 25. 9. 2017). Los intérpretes de esta generación restituyen a Suárez su auténtico temple: apreciándolo no como mero “canal por el cual el escolasticismo llegó a ser conocido por los filósofos clásicos modernos” (p. 1), sino más ajustadamente por su productividad innovadora: una que siendo punto de partida transformó el rumbo de la filosofía occidental, dejando su señal de identidad en filósofos modernos y postmodernos.

Simposio: Escolástica Colonial

Coordinación: Celina A. Lértora Mendoza

La *Logica mexicana* de Antonio Rubio: algunos autores con los que discute

Juan Manuel Campos Benítez
BUAP, Puebla, México

1. Introducción

Quiero hablar de algunos autores discutidos por Rubio en su *Logica mexicana*, no tanto por la discrepancia en puntos doctrinales sino por curiosidad histórica. En las Cuestiones proemiales, al comienzo, menciona a Crisóstomo Javelli, Domingo de Soto y al cardenal Toledo¹. En esta ponencia trato solo a uno de ellos, que a su vez remite a otros personajes de la época, y a problemas, como se verá. También quisiera, si es posible, relacionar a esos autores con autores novohispanos, aunque solo sea de manera indirecta.

2. Francisco de Toledo (1532-1596)

En la primera cuestión proemial de su lógica, discutiendo si la dialéctica es necesaria para adquirir las otras ciencias y luego de exponer dos tesis extremas, Antonio Rubio menciona al Cardenal Francisco de Toledo y a Domingo de Soto² como representantes de una vía media. Toledo puede ser el primer jesuita en publicar en México³ y el primer jesuita en llegar a ser cardenal.

¹ Este trabajo es solamente un modesto inicio y señala la “dirección” de lo que quiero hacer, recolectar información relevante sobre figuras asociadas a los lógicos novohispanos de mediados del siglo xvi y la primera mitad del xvii; se trata pues de asociarlos a Fray Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado y Antonio Rubio. Espero continuar con esta “recolección”.

² El lector puede consultar la obra de Rubio en versión electrónica <file:///C:/Users/Juan%20M/Desktop/Rubio/full%20text.pdf> agradezco a quienes han hecho posible esto.

³ En la Biblioteca Lafragua, de la BUAP, hay varias obras suyas, así como de Rubio. Descartes, en su carta a Mersenne del 30 de septiembre de 1640, donde le pide algún compendio de lo último de los jesuitas, dice que luego de 20 años solo recuerda a “des conimbres, Toletus & Rubius”. Ver *Ouvres*, t.3, ed. de Adam y Tannery disponible en https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Descartes_-

Domingo de Soto (1494-1560) es un vínculo importante con los autores novohispanos pues fue maestro de Fray Alonso de la Veracruz y representante de cierta lógica que se enseñaba en París, de corte nominalista, prohibida su enseñanza en España, pero promovida luego por el Cardenal Francisco de Cisneros en Alcalá y luego pudo llegar a Salamanca. Soto enseñó en Alcalá y Salamanca. Francisco de Toledo también fue discípulo de Soto.

Vicente Muñoz Delgado, en su *Lógica Hispano-Portuguesa hasta 1600*⁴, denomina lógica “prerrenacentista” a la lógica cultivada y publicada entre 1480 y 1550 y “renacentista” a la lógica de 1550 a 1600. Claro que las fechas pueden despistar un poco. Antonio Rubio concibió su obra en tierras mexicanas pero la publicó hasta 1603, por eso Muñoz Delgado ya no la cataloga en su libro. Podemos decir que corresponde a la lógica renacentista así como la de los autores novohispanos pero no así la lógica de Soto. De hecho los autores criticados por Fray Alonso, incluyendo a su antiguo maestro, corresponden a los prerrenacentistas; los autores alabados, como Pedro Ciruelo, Carvajal y Gaspar Carrillo de Villalpando⁵, corresponden a los renacentistas. Por cierto que este último todavía era mencionado en 1605, apenas un par años después de la publicación de Rubio y por alguien muy conocido pero no por obra lógica sino literaria, me refiero a Miguel de Cervantes y su obra cumbre⁶.

Pues bien, hay un autor prerrenacentista que enseñó en Salamanca y también estudio en París y llevó la lógica nominalista a España con varios otros; me refiero a Juan Martínez Silíceo (+1557), arzobispo de Toledo; publicó en Salamanca en 1517 y 1521. Creo que en algún momento lo menciona fray Alonso, aunque no he podido encontrar el pasaje. Trataré de describir un conflicto entre Silíceo y los jesuitas, orden a la que pertenecían Toledo y Rubio.

[_C5%92uvres,_C3%A9d._Adam_et_Tannery,_III.djvu/206](#) consultado el 13 de mayo de 2017. Ahí se encuentra una lista de las obras tomada de la Bibliotheque de la compagnie de Jésus, de Sommervogel donde aparece la *Introductionis in logicam aristotelis*, Mexico, 1578.

⁴ Salamanca, 1972.

⁵ Villalpando escribe un encomio en la *Recognitio summularum* a fray Alonso, cosa usual en la época.

⁶ Don Quijote (Primera parte, cap. XLVII), preguntando a ciertas personas si son versados en eso de la caballería andante, uno de ellos, canónigo de Toledo precisamente, le responde: “En verdad, hermano, que se más de libros de caballería que de las *Símulas* de Villalpando”. Se refiere a la *Summa summularum*, publicada en Alcalá, 1557, con reediciones, la última conocida es de 1600.

3. Un conflicto entre Juan Martínez Silíceo y la Compañía de Jesús

Siendo arzobispo, Martínez Silíceo tuvo serias desavenencias con la naciente Compañía de Jesús y el problema fundamental fue que el cardenal exigía a la compañía el estatuto de limpieza (no ser moro ni judío ni tener ascendencia mora o judía), que él ya había impuesto en Toledo en 1546 “a todos los dignatarios y a todo el personal catedralicio, incluidos los monaguillos”.⁷ La Compañía, que quería entrar a la arquidiócesis de Toledo, tenía que aceptar el estatuto, pero varios de sus miembros no eran cristianos viejos, incluyendo al segundo hombre en importancia, el Padre Diego Lainez, quien sucedió a San Ignacio como general de la Compañía.

Es difícil describir lo que está pasando en esos años. La evangelización de América fue llevada a cabo con gran celo durante los primeros años, pero en España hay también cierta “evangelización”, la de los moriscos y judíos, teniendo incluso su propio apóstol, San Juan de Ávila, converso. Este consideraba a la Compañía como teniendo mucha afinidad con su propia prédica, según comenta un testigo de la época:

“[...] cuando supo que Dios había enviado al mundo a nuestro B. Padre Ignacio y a sus compañeros, y entendió su instituto e intento, dijo que esto era tras lo que él tantos años con tanto deseo había andado, sino que no sabía atinar a ello; y que le había acontecido a él lo que a un niño que está a la halda de un monte, y desea y procura con todo su poder subir a él alguna cosa muy pesada, y no puede por sus pocas fuerzas; y después viene un gigante y arrebata de la carga que no puede llevar el niño, y con mucha facilidad la pone do quiere [...]”⁸.

Juan de Ávila tuvo mucho éxito en sus predicaciones y convirtió a muchos que luego simpatizaron con la Compañía. Dice Bataillon:

“Uno de ellos, Gaspar López, escribiendo desde Jerez a Ignacio para expresarle su impaciencia por ser admitido en la Compañía, define ésta: “Orden tan alta y tan perfecta que, en lugar de mañines y de primas, y en

⁷ Cf. Marcel Bataillon, *Los jesuitas en la España del siglo XVI*, México, FCE, p. 275.

⁸ Cf. Pedro de Ribadeneyra, *Historias de la Contrarreforma*, Madrid, BAC, 2009, p. 315.

lugar del canto de las demás horas canónicas, se hace oración mental para encontrar la fuerza de ir luego a lavar los pies de los pobres de Cristo [...]”⁹.

¿Son acaso los conversos presa fácil de aquellos movimientos donde la Inquisición encontraba herejes, el iluminismo, los alumbrados, los *dexados*? Quizá esa era la preocupación de Silíceo, además del erasmismo que ya circulaba en España. En todo caso no hubo esa fusión entre los seguidores del “Apóstol de Andalucía” (quien por cierto pudo haber llegado a tierras mexicanas, según reporta Bataillon¹⁰) y seguidores con la Compañía de Jesús.

Ignacio envió emisarios al arzobispo para persuadirle les dejara entrar en su diócesis, ya tenían permiso papal, pero el estatuto les quitaría gente valiosa. Envía al doctor Miguel Torres, hombre de fina diplomacia y que luego será provincial de Andalucía y Portugal, apreciado por Silíceo. Torres reporta:

“En Toledo hablé con el arzobispo. Mostróme muy grande amor y benevolencia, aun mucha más cortesía de la que otras veces me a mostrado. Supliquéle que aquel amor él dezía me tenía a mí, que lo estendiese a toda la Compañía. Respondióme con sus gracias, que a todos los que sean de mi calidad, que el les terná la mesma voluntad y hará [...]”¹¹.

Y otro emisario, Jerónimo Nadal, quien llegó a ser Vicario General, describe su entrevista con el arzobispo

“[...] Quot, inquit, estis in Societate? –De professis, inquam, possum respondere; de aliis non ítem–, 1500 estis, ego scio. Habetis viros nobiles aliquot et doctos, et aliquos mihi familiares, P. Franciscum et D. Torrem, Toletum, si velitis, venite, ad me venite; sed hac lege ut recipiatis decretum contra neophytos. Dixi nos illud non posse, sed simplicissime, ut non fuerit offensus”.

⁹ Cf. Marcel Bataillon, *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Editorial Crítica, p. 243n.

¹⁰ “En sus inicios. Juan de Ávila soñaba, como los ñinguistas, en apostolados lejanos. Quería marchar a América. Y a punto estuvo de hacerlo con Fray Juan Garcés, nombrado obispo de Tlaxcala, en México [...]”. Cf. *Los jesuitas...*, p. 295.

¹¹ Cf. *Los jesuitas*, p. 291.

El problema pues no fue “resuelto” hasta la muerte del arzobispo. Todavía en el Quijote, en la segunda parte cap. LIV (publicada en 1615) encontraremos desplazamientos de moriscos que huyen de España hacia Francia, Alemania, el norte de África y otros lugares, y que regresan en busca de dineros o joyas que dejaron enterrados, como Ricote, el tendero amigo de Sancho Panza. Para ese entonces ya han comenzado las varias ediciones de Rubio.

Francisco de Toledo tuvo también problemas por no ser cristiano viejo, y eso dentro de su misma orden! Esa es otra historia.

He querido mostrar algo del “ambiente” en el que nuestros lógicos escriben sus obras y cómo podríamos establecer relaciones entre ellos, aunque no se hayan conocido directamente.

Sobre la lógica novohispana. Algunos rasgos de su actualidad

Mauricio Beuchot
UNAM, Cd. México

Introducción

En este trabajo abordaré el tema del influjo que ejerció el gran lógico medieval Pedro Hispano, sobre la lógica mexicana. Es una manera de señalar la conservación y el cambio o progreso en la historia de la lógica, específicamente en nuestros países. En efecto, la historia de la filosofía mexicana está vinculada con la historia universal de la misma, y es conveniente ver sus relaciones con ella, para que quede más claro el decurso que ha seguido la nuestra.

Este autor, que fue tan estudiado en Europa, no podía serlo menos en el Nuevo Mundo. Muchos lo comentaron, hasta el siglo XVIII, el de las Luces. Veremos sobre todo a dos autores que aprovecharon en abundancia su sistematización doctrinal, principalmente en el tema de las falacias o sofismas, que tienen tanta importancia para la discusión escolástica. Pero primero veremos al propio autor español

Al final, trataré de mostrar la vigencia de Pedro Hispano, a través de sus comentadores, tanto europeos como novohispanos. Tiene cosas que se creen descubiertas muy posteriormente en la historia de la lógica y que, sin embargo, ya estaban en los escolásticos, ya las conocían, lo cual no deja de marcar la línea de continuidad que se da entre ellos y nosotros, entre su lógica y la nuestra.

La influencia de Pedro Hispano

Pedro Hispano, de quien se creía que había sido el papa Juan XXII, pero del que se descubrió recientemente que era un dominico del convento de Estella, en Navarra¹, fue profesor de lógica y escribió un libro notable, intitulado *Tractatus* o *Summulae logicales*, es decir, los tratados o compendios de lógica.

Este libro, escrito entre 1230 y 1245, fue el manual más estudiado y comentado en la historia de la lógica, ya que fue el libro de texto casi unánime para el estudio

¹ Por las investigaciones del profesor Ángel d'Ores, de la Universidad de Navarra, ya finado.

de esta disciplina desde el siglo XIII hasta el siglo XVIII. Son incontables los códices y ediciones que se hicieron de esa obra, así como los comentarios que se le dedicaron, tanto manuscritos como impresos. En la Nueva España, acompañado de comentarios, siguió usándose en clase hasta bien entrado el siglo XVIII, como se ve sobre todo en cursos manuscritos de aquella época.

Si en Europa fueron muchos los comentarios que se escribieron en torno a esa obra, siendo uno de los más célebres en España el de Domingo de Soto, en la Nueva España recibió comentarios de pensadores muy connotados. En el siglo XVI, en México, primero se usó ese comentario de Soto, luego se usó el comentario que hace de las sùmulas Alonso de la Vera Cruz, y, después de él, Tomás de Mercado. En el XVII, algo de él se encuentra en Antonio Rubio. Y, en el XVIII, encontramos muchos comentarios al mismo, por ejemplo, el de Antonio Mansilla, de 1737.

Fue, pues, un manual muy aprovechado en estas tierras, como en las otras, claro que, con comentarios de cada época, que van adaptando esas doctrinas generales a los momentos en que se enseñaban. Así, en el siglo XVI se lo ve al trasluz de los humanistas renacentistas; en el XVII, adquiere matices barrocos, y en el XVIII se usa para combatir las lógicas de los modernos, que ciertamente eran menos potentes que las tradicionales, por ser más epistemológicas y hasta psicologistas (en los nuevos lo mejor era la ciencia, esto es, la experimentación y el uso de las matemáticas, pero no así la lógica, que desmerecía mucho frente a la escolástica, según se puede ver en los manuales de una y otra corriente).

Fueron muchas las doctrinas que del Hispano se recibieron en los libros de texto de lógica de la colonia. Solamente quiero ofrecer dos ejemplos que nos puede resultar muy ilustrativos: uno es el de la teoría de la suposición (semántica) y otro es el de las falacias. Comparadas sobre este último tema, por ejemplo, con el *Art de penser*, o *Lógica de Port-Royal*, de línea racionalista cartesiana, las *Sùmulas* resultan mucho mejores, e incluso podrían parangonarse con algunos manuales de los que usamos hoy en día. La teoría escolástica de la argumentación alcanzó niveles de profundidad y riqueza que no envidian nada a los tratamientos actuales. Lo veremos en el caso de las suposiciones y en el de las falacias.

Dos ejemplos: las suposiciones semánticas y las falacias en el debate lógico

El tratado de las suposiciones fue típico de la lógica escolástica, y en ello tuvo un gran papel Pedro Hispano. Compartía créditos con Guillermo de Shyreswood, que

en algunos puntos era más claro, pero que no alcanzó la fama de Pedro.

Una expresión tenía, por sí misma, significación, esto es, sentido, y, dentro del contexto del enunciado, tenía además suposición, esto es, una referencia². Es decir, la significación era la capacidad que tiene el término de significar algo, como “hombre” o “casa”, que poseen la capacidad de significar sendos objetos. Y la suposición es el valor de suplir o estar por los objetos que se significan. Ya que el término sólo cuando está en el enunciado puede aplicarse a los objetos, únicamente tiene suposición cuando se encuentra en él. Y esta propiedad sólo se da en los sustantivos, que son los que pueden estar en lugar de objetos.

Aunque había otras divisiones de la suposición, Pedro la divide primeramente en discreta y común. La primera es por la que un término designa a un objeto singular, como en “este hombre corre”; la segunda, por la que designa un conjunto de objetos, como en “el hombre es una especie”. La común se divide en natural y accidental. La primera es la que tiene un término cuando está por una cosa universal, como en “el hombre existe”; la segunda es cuando está por algo accidental, como en “el hombre será”. La accidental se divide en simple y personal. La primera es la que tiene un término que está por una esencia o la naturaleza de un género, como en “el animal es un género”; la segunda es la que tiene un término que está por los individuos de esa esencia, como en “los hombres corren”. La personal puede ser determinada o confusa. Lo primero cuando el término se refiere de manera indeterminada o con un signo particular, como en “el hombre corre” o en “algún hombre corre”; lo segundo, cuando se refiere a un conjunto, como en “todo hombre es mortal”. La confusa se divide en por necesidad del signo y por necesidad de la cosa. Lo primero ocurre cuando está afectado por un cuantificador universal, como en “todo hombre es risible”; lo segundo ocurre cuando es la cosa misma significada la que lo tiene, por ejemplo en “el hombre es animal”. La confusa por necesidad del signo puede ser móvil o inmóvil. Lo primero, cuando se puede instanciar, como en “todo hombre es animal, luego Sócrates es animal, Platón es animal, etcétera”; lo segundo, cuando no puede instanciarse, por ejemplo, en “todo hombre es animal, luego todo hombre es este animal”³. La teoría de las suposiciones tenía un cometido tanto sintáctico (la cuantificación) como semántico (la referencia de los términos en las oraciones).

² P. Hispano, *Tratados, llamados después sùmulas de lùgica*, trad. M. Beuchot, México, UNAM, 1986, p. 67 ss.

³ M. Beuchot, “La filosofía del lenguaje de Pedro Hispano”, *Revista de Filosofía* (UIA), 12, 1979: 215-230.

En el tema de las falacias, el hispano depende de Aristóteles, cuyo *Libro de los elencos sofísticos* expone, pero sus comentarios mejoran la enseñanza de aquél en algunos puntos, como veremos en el caso de la falacia de petición de principio. Hay dos grupos de falacias: en cuanto a la dicción y en cuanto a la cosa o realidad. En la dicción, son: la de equívoco, la de anfibología, la de composición, la de división, la de acento y la de figura de dicción. En la cosa, son: de accidente, de tomar algo según algún respecto y también de modo simple, de ignorancia del elenco, de petición de principio, de consecuente, de falsa causa y de pregunta múltiple.

La de equívoco se da cuando opera un término con múltiple significado que se toma como si tuviera uno solo. Se usa con un significado en el antecedente y con otro en el consecuente, como en “Todo can es capaz de ladrar, pero algún animal marino es can, luego algún animal marino es capaz de ladrar”. La de anfibología se da cuando no sólo un término es equívoco, sino toda la oración, como en “El libro de Aristóteles”, entendiéndolo no como de su autoría, sino de su pertenencia. La de composición es la que sería verdadera en sentido dividido, como en “Todo lo que vive siempre existe”. La de división es cuando sería verdadera en sentido compuesto, como en “Todo lo que vive siempre, existe”. La de acento es difícil de cometer, pero es la que se origina por la pronunciación: como confundir “sábana” con “sabana”. La de figura de dicción también es difícil de cometer, y se da cuando a un nombre masculino se le pone un adjetivo femenino porque termina igual, por ejemplo “El poeta blanca”.

La de accidente se da cuando algo que es accidental se toma como esencial, y se le da una relación así, como en “Este perro es padre, y es tuyo, luego es tu padre”. La de lo relativo tomado de modo simple es como en “El etíope es blanco de dientes, luego es blanco”. La de ignorancia del elenco se comete cuando no se sabe qué es la contradicción, la cual debe ser con respecto a lo mismo y en las mismas circunstancias; por ejemplo, en “Esta puerta está abierta de día, y está cerrada de noche, luego está cerrada y no está cerrada”. La de petición de principio se da cuando se quiere demostrar lo mismo con lo mismo, siendo diferentes sólo en apariencia: “Sócrates es padre de Platón, porque Platón es hijo de Sócrates”. La de consecuente ocurre cuando de un antecedente se sigue un consecuente y se piensa que también de ese consecuente se seguirá ese antecedente; es confundir la condicional con la bicondicional, o hacer la implicación equivalencia, como en “Si llueve, me mojo, luego si me mojo, llueve”. La de falsa causa consiste en poner una premisa que no hace nada en la argumentación: “El alma es simple, y lo simple no se puede descomponer, y lo que muere es lo que se descompone, y el alma es

principio de la vida, luego el alma es inmortal”. La última premisa, antes de la conclusión, no aporta nada a la prueba. (También se la entendía a veces como aducir una causa que en verdad no lo era, pero esta interpretación era menos frecuente). La de pregunta múltiple se da cuando se plantean varias preguntas como si fueran una sola: “¿Eres hombre y asno?” Si se responde que sí, es falsa; si se responde que no, también; por eso hay que distinguir las preguntas que están involucradas⁴.

Como se dijo, la falacia de petición de principio (más correctamente: petición de lo que estaba en el principio, que era la tesis a probar) es tratar de probar lo mismo con lo mismo. Esto depende claramente de la noción de identidad proposicional. Puede ser de identidad semántica, cuando dice lo mismo un poco cambiado, p. ej. “Sócrates es padre de Platón, porque Platón es hijo de Sócrates”. Puede ser identidad epistémica, cuando el antecedente es igualmente dudoso que el consecuente, como cuando se toman los individuos, insuficientemente enumerados, ya como conjunto, lo cual es el problema de la inducción, según la posterior crítica de Hume y de Popper. O puede ser identidad dialógica, cuando se argumenta por lo que el otro no acepta y que no se ha convenido, esto es, que es igualmente discutible, como cuando un cristiano discute con un judío alegando el Nuevo Testamento, o cuando enfrentamos en filosofía dos tesis muy básicas de dos sistemas filosóficos.

Pues bien, como hay identidad de enunciados en el antecedente y el consecuente, se puede decir que se siguen, pero no que prueban. Y esto es algo que se encuentra en Pedro Hispano, quien así distingue entre inferencia y prueba. Claro que tiene antecedentes en el propio Aristóteles⁵ y en otros lógicos del siglo XII, pero ha sido visto con mucha claridad en el hispano por lógicos contemporáneos como Jim Mackenzie⁶.

Repercusión en la lógica novohispana

Comentaristas notables de las sùmulas de Pedro Hispano fueron, en México, Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado, Antonio Rubio, Antonio Mansilla y Francisco Acevedo.

⁴ P. Hispano, *Tratados, llamados después sùmulas de lùgica*, ed. cit., p. 74 ss.

⁵ Aristóteles, *Analytica priora*, I, 4.

⁶ J. Mackenzie, “The Confirmation of a Conjecture of Peter of Spain”, *Journal of Philosophical Logic*, 13, 1984: 35-45.

En el siglo XVI, el agustino Alonso de la Vera Cruz escribe una *Recognitio summularum* (1554), que es una revisión de las sùmulas, atendiendo a las críticas de los humanistas, que veían demasiado recargadas de cuestiones (abstrusas y hasta inútiles) en la enseñanza escolástica de la lógica. El dominico Tomás de Mercado escribe unos *Comentarii lucidissimi in textum Petri Hispani* (1571). En verdad, hacen honor a su nombre, pues arrojan mucha luz. Atendiendo a esa reforma que trata de hacer Alonso, en vista de las críticas humanistas, añade a su comentario un *Opusculum argumentorum*, esto es, un gran apéndice en el que coloca las cuestiones que engrosaban demasiado los manuales de lógica.

En el siglo XVII, el jesuita Antonio Rubio, en su *Logica Mexicana* (1605), trata de hacer caso a los humanistas y, más que comentar al Hispano, comenta a Aristóteles. Su curso filosófico es todo un comentario al Estagirita. Sin embargo, recoge muchos elementos sumulísticos, por ej. las propiedades de los términos, las falacias y otros, que ya formaban parte de la historia de la lógica en la línea de la herencia escolástica.

En el siglo XVIII, Antonio Mansilla, dominico, deja unas sùmulas en su *Curso filosófico* de 1737. Recoge los temas de la tradición de Pedro Hispano, usando al dominico portugués Juan de Santo Tomás. La presencia de este autor se nota y se deja entrever en sus páginas. Su exposición, pues, sigue la línea tomista. En cambio, el franciscano Francisco de Acevedo, trata de la lógica en su *Curso filosófico*, de 1774, en línea escotista. Adopta la temática sumulística, según el texto de Pedro Hispano, pero siguiendo la guía de Juan Duns Escoto, que era el escolarca de su orden.

Por ese entonces los jesuitas estaban en plena reforma de la enseñanza de la filosofía, incorporando el pensamiento moderno. En él, se pasa de la lógica a la crítica del conocimiento, y esto se refleja en las lógicas de la época. Por ejemplo, en la del oratoriano Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, que, en sus *Elementa recentioris philosophiae* (1774), deja muy poco espacio para la materia sumulística, más bien asume temas epistemológicos; y todavía los temas sumulísticos resuenan en el jesuita expulso Andrés de Guevara y Basozábal, que, en sus *Institutiones elementariae philosophiae* (1796), trata esos temas, pero en el ámbito de una lógica marcada por la teoría del conocimiento, gnoseología o epistemología.

Ya se daba el cambio de perspectiva. Los manuales de lógica abandonarían los temas de las Sùmulas de Pedro Hispano, pero ya había recorrido toda la época

colonial. Ya los manuales lógicos de finales del XVIII exhibían esa actitud distinta, más epistemológica que lógica, a la usanza de la modernidad. Toda una tradición se perdía. La lógica escolástica, muy superior a la moderna, dejaba paso a lo que los nuevos filósofos y científicos tenían mejor: la experimentación y la aplicación de las matemáticas.

La tradición de las falacias en la Nueva España

El tema de las falacias lógicas fue competentemente expuesto por dos de los lógicos principales en México. Uno de ellos es Fray Alonso de la Vera Cruz y el otro es el P. Antonio Rubio.

Fray Alonso dedica un tratado a las falacias (*Liber elenchorum*) dentro de su *Recognitio summularum*⁷. Sigue de manera fiel a Pedro Hispano, pues incluso encontramos en la falacia de petición de principio esa observación que MacKenzie ha encontrado en Pedro, a saber, que es inferencia, pero no prueba⁸. Pero Alonso atendió mucho a los humanistas renacentistas, por eso se nota en su exposición no solamente la presencia del legado escolástico, sino los nuevos desarrollos, sobre todo a partir de la retórica, que hicieron los humanistas. Los recibe principalmente a través de Titelman, al que usa mucho. El manual de Titelman fue una especie de puente o transición entre la escolástica y el humanismo, pues contiene temas de lógica apreciados por unos y otros. De ahí la renovación humanista que se siente en el texto de Fray Alonso.

Y en Antonio Rubio encontramos una exposición no menos erudita y adecuada⁹. Él procede de una manera más ajustada a la letra de Aristóteles, como era la costumbre de los jesuitas, muy atentos a la renovación humanista. Es el clasicismo que ellos promovieron. Pero no dejan de estar allí los elementos de la tradición escolástica. Se trata de una escolástica renovada por el humanismo, como ya empezábamos a verla en Alonso de la Vera Cruz y Tomás de Mercado, sus antecesores.

⁷ Fr. A. de la Vera Cruz, *Libro de los elencos sofísticos*, introd. y trad. de M. Beuchot, México, UNAM, 1989.

⁸ M. Beuchot - É. González Ruiz, "La falacia de petición de principio en Fray Alonso de la Vera Cruz", *Nova Tellus*, 3, 1985: 221-233.

⁹ M. Beuchot, "El tema de las falacias en la *Lógica Mexicana* (1605), de Antonio Rubio", *Saber Novohispano*, 2, 1995: 137-145.

Vigencia en la actualidad

La vigencia que tiene Pedro Hispano en la actualidad es muy grande. Jan Lukasiewicz, en su trabajo clásico sobre la historia de la lógica proposicional (1934), señala algunas aportaciones de Pedro Hispano (que se vieron de manera más clara y explícita en su comentador Joannes Versor). Por una parte, está que, en la disyunción, de la verdad de un disyunto se puede inferir la verdad de toda la disyunción. En cuanto a la copulativa, de una conjunción se puede inferir cualquiera de sus miembros. Es la regla de simplificación. También lo que llamamos ley de De Morgan ya aparece en Pedro Hispano:

“Dentro de este contexto encontramos, en el comentario sobre Pedro Hispano, la siguiente bella observación: una conjunción y una disyunción con miembros mutuamente contradictorios se contradicen entre sí. Es decir, que las siguientes proposiciones están en contradicción una con otra: ‘ p y q ’ y ‘no- p o no- q ’, así como ‘ p o q ’ y ‘no- p y no- q ’. En otras palabras, ‘ p y q ’ es equivalente a la negación de ‘no- p o no- q ’, y ‘ p o q ’ a la negación de ‘no- p y no- q ’. De donde se sigue que las leyes llamadas de De Morgan eran conocidas mucho antes de Morgan”¹⁰.

Esa ley de simplificación, o de separación de un conjunto a partir de la conjunción es llamada por algunos “ley de Pedro Hispano”, como atribuyéndole a él la prioridad histórica.

Otro que ha hecho una exposición moderna de la suposición ha sido I. M. Bochenski. De hecho, él hizo la segunda edición moderna de las *Summulae Logicales*, en 1947¹¹, antes de la edición más reciente, de L. M. de Rijk, de 1972¹². Bochenski moderniza la teoría de la suposición en su *Introducción a la lógica matemática*, de 1948¹³. En una edición posterior de esa misma obra comenta, acerca de las leyes de la equivalencia de la lógica proposicional:

¹⁰ J. Lukasiewicz, “Para la historia de la lógica de proposiciones”, en *Estudios de lógica y filosofía*, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1975, p. 101.

¹¹ P. Hispano, *Summulae Logicales*, ed. I. N. Bochenski, Torino-Roma, Marietti, 1947. Hay una edición anterior, de J. Mullaly, Notre Dame, Indiana, 1945.

¹² El mismo, *Tractatus called afterwards Summule Logicales*, ed. L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972.

¹³ I. M. Bochenski, *Précis de logique mathématique*, Bussum, Kroonder, 1948, p. 12.

“Los escolásticos conocían ya casi todas las leyes expuestas en esta sección, incluyendo las que después recibieron erróneamente la denominación de leyes de De Morgan”¹⁴.

Eso incluye a Pedro Hispano. También dice, acerca de las leyes de la lógica proposicional:

“Los Escolásticos dispusieron de casi todas las leyes presentadas en esta sección y en las anteriores de forma totalmente independiente de los Estoicos”¹⁵.

Eso incluye igualmente a Pedro Hispano, al menos para las principales.

Por otra parte, en cuanto a la suposición semántica, la exposición de Pedro Hispano ha servido para reconstrucciones muy cabales con instrumentos de la lógica y la semiótica actual. Albert Menne, discípulo de Bochenski, nos dice, en una obra cuya edición alemana es de 1966:

“Se entiende por **suposición** de una palabra el modo y manera en que es aplicada la palabra. La teoría de la suposición fue elaborada en la Escolástica y alcanzó ya entonces un nivel muy alto. En el tratado de Lógica más ampliamente difundido desde el siglo XIII, las *Summulae Logicales*, de Pedro Hispano (1210/20-1277), se dedica toda una sección a la suposición. Después esta teoría fue cayendo de modo extraño en el mayor olvido, hasta que la Lógica moderna la restableció de manera más simplificada. Ha sido expuesta con gran solidez por Uno Saarnio en sus *Untersuchungen zur symbolischen Logik* (Helsinki, 1935)”¹⁶.

Es decir, aun en la actualidad ha encontrado cultivadores modernos, y eso a partir del texto del Hispano.

Finalmente, está el señalamiento de Jim Mackenzie, en un trabajo de 1984, donde muestra que ya Pedro Hispano tenía una conjetura que es ahora una ley usual en la teoría de la argumentación. Es la distinción entre inferencia y prueba. Hay

¹⁴ El mismo, *Compendio de la lógica matemática*, Madrid, Paraninfo, 1976, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹⁶ A. Menne, *Introducción a la lógica*, Madrid, Gredos, 1969, p. 61.

argumentos en los que la conclusión se infiere de las premisas, pero no demuestra nada, no hay verdadera demostración. Y esto ocurre en la falacia de petición de principio, en la que hay inferencia, por ejemplo, cuando se quiere probar que Platón es hijo de Sócrates, y se argumenta que Sócrates es padre de Platón, en “Sócrates es padre de Platón, luego Platón es hijo de Sócrates”. Lo cual es tratar de probar lo mismo con lo mismo, en lo cual hay argumentación falaz, petición de principio. Pero la conclusión se sigue de la premisa. Y, sin embargo, no hay prueba ninguna¹⁷. Esto es importante, porque nos hace ver que no toda falacia es paralogismo, es decir, no toda falacia es una inferencia inválida, sino que puede haber validez en la inferencia y, sin embargo, no haber prueba. Esto es muy de tomar en cuenta en la teoría de la argumentación, para que no se cuestione, en el caso de esta falacia de petición de principio, la consecuencia ni el consecuente, sino la prueba. No se está ante un argumento probativo, aunque sí válido (sin embargo, como se ve en el ejemplo, demasiado burdo para que se acepte como prueba).

Así se ve que la influencia de Pedro Hispano llega hasta la actualidad, sobre todo a través de sus comentaristas, como Versor, pero también a través de los novohispanos, ya que, por ejemplo, esa observación de que la falacia de petición de principio tiene inferencia, pero no prueba, se encuentra claramente en Alonso de la Vera Cruz¹⁸. Es toda una tradición lógica que llega hasta la actualidad.

Conclusión

Es palpable, pues, la presencia y el influjo que tuvo Pedro Hispano, a través de sus tratados de lógica, sùmulas o compendios, en la lógica novohispana. Fue un clásico en todos los países. Lo mismo en México, bajo la égida de España. En nuestra patria encontró connotados comentaristas, que supieron aprovecharlo bien. Y él benefició, así, la enseñanza de la filosofía, concretamente de la lógica, en estas tierras. Estuvo presente en todos los siglos de la colonia, donde hasta muy tarde se sintió su influjo.

Pedro Hispano fue, pues, un autor filosófico de gran presencia en el pensamiento novohispano. En la exposición académica de los profesores que lo comentaron, que vertebraron sus cursos de lógica siguiendo casi al pie de la letra su página, al igual

¹⁷ J. Mackenzie, “The Confirmation of a Conjecture of Peter of Spain”, ya citado.

¹⁸ M. Beuchot - É. González Ruiz, “La falacia de petición de principio en Fray Alonso de la Vera Cruz”, ya citado.

que aquellos que fueron más allá de eso. Mas, de manera principal, en la formación del pensamiento, la cual se manifiesta de manera muy especial en las discusiones filosóficas, como las que hubo en los tres siglos de la colonia.

Y también hemos apreciado la actualidad que tiene Pedro Hispano y su famoso manual de lógica, ya que allí hemos encontrado la ley de De Morgan y la distinción entre inferencia y prueba, cosas que hacen de estos lógicos medievales y coloniales colegas nuestros, con los que nos sentimos como dialogantes, y a los que hemos de ver como interlocutores valiosos.

Esto nos hace captar algo más, y nos hace darnos cuenta de la buena formación en lógica que recibían los jóvenes estudiantes de la facultad de artes o filosofía (porque en verdad eran muy jóvenes) de la universidad medieval y colonial. En la época novohispana se dio una formación lógica muy buena. Los estudiosos de la historia de la lógica se han encargado de señalar que la lógica escolástica era más potente que la moderna, ya que en la modernidad se perdió mucho del talante formal de la lógica, y se pasó a una lógica muy contaminada de la epistemología (teoría del conocimiento o crítica), que era la mentalidad de esa época. Era una lógica inferior a la escolástica, pero tenían algo nuevo: el uso de las matemáticas y la experimentación. El sentido del experimento y la matematización de la física fue lo que hizo que la ciencia moderna desbancara a la lógica escolástica, que a veces se encerraba en lo ideal, lejana de la realidad, y fue decayendo hasta quedar relegada. Es la muestra de que despegarse de la realidad concreta e irse a lo muy abstracto nos pierde, nos hace quedarnos atrás.

Lógica colonial de los siglos XVII y XVIII

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET/FEPAI, Buenos Aires

Presentación.

Excursus sobre la categoría historiográfica “Escolástica americana”

Ubicada en el *curriculum* filosófico, la Lógica fue la disciplina de mayor difusión académica en la Facultad de Artes de orientación escolástica, carácter que continuó durante los siglos coloniales. Siendo la primera materia del plan de estudios, la cursaban todos los que ingresaban al nivel de estudios superiores (universitarios o conventuales de grado), incluso aquellos que no los terminaban. Por lo que respecta al material docente americano colonial conservado, junto con la Física, constituye el mayor acopio informativo sobre cursos. A pesar de la monolítica y casi invariable estructura curricular, en los tres siglos coloniales puede percibirse una variación en la enseñanza de esta disciplina, que llega a hacerse notable a fines del siglo XVIII. Este fenómeno es coincidente con los centros coloniales, y concomitante al estado de las disciplinas en España y Europa, salvando naturales diferencias locales. Pero en otro sentido, cada centro colonial presenta un perfil propio, de modo que el panorama de la enseñanza de la lógica en la región se integra con estos dos aspectos.

Este último aspecto es de particular interés para dilucidar si, y en qué sentido, puede hablarse de “escolástica colonial” o “escolástica americana” como categoría historiográfica. Desde mi punto de vista, una categoría historiográfica sólo puede establecerse válidamente cuando cumple al menos dos condiciones: 1. Presentar un núcleo de identidad que la identifique suficientemente y al mismo tiempo la distinga de otras categorías más o menos conexas; 2. Que las notas caracterizadoras de la identidad no sean exclusivamente hermenéuticas, es decir, deben tener apoyo textual e historiográfico y que –si es el caso– la hermenéutica debe ser mediada o completada por el análisis histórico-crítico. Por ello, ninguna categoría puede establecerse en principio y en general, sino que debe responder al estudio específico de diversas temáticas o disciplinas. En este trabajo se procura establecer algunas notas que pueden ser consideradas núcleos de identidad para la lógica y que, por

tanto, al menos para ella es válido hablar de una “escolástica colonial” o “americana”.

1. Desarrollo histórico general

En general se puede decir que hasta fines del siglo XVII la enseñanza de la lógica –como la de otras disciplinas filosóficas– fue predominantemente escolástica, aunque a lo largo de ese siglo fue permeándose de otras influencias hasta constituir un conjunto ecléctico¹. Llamo “ecléctica” a una visión que incorpora tesis no escolásticas, y por tanto no considero ecléctica la mezcla de tesis provenientes de distinta escuelas que reconocen una común raíz peripatética.

En escolástica coexistieron tres corrientes desde el siglo XVI; tomista, escotista y suarista (jesuítica). Estas tres escuelas, tanto en lógica como en otras disciplinas, filosóficas y teológicas, se proclaman aristotélicas en mayor o menor grado, y efectivamente coinciden en aquellos puntos definidos clara y explícitamente por el Estagirita. Disienten en otros puntos que no tienen respuesta directa en Aristóteles, o que surgen de problemas no considerados por él, fundamentalmente de tipo teológico. Como las posiciones de los grandes maestros constituyen sistemas, las tesis divergentes son solidarias con ciertas asunciones básicas que se repiten en cada disciplina, de modo que las discusiones y argumentos son recurrentes.

Durante el siglo XVI y parte del XVII, la presentación escolar de los sistemas era estricta y la discusión se hacía a tres puntas, conforme la posición de las Escuelas. Con el tiempo se fueron polarizando las opciones, quedando reducidas a tres o cuatro disensos básicos que oponían a tomistas contra suaristas y escotistas, sobre todo en Lógica. Durante parte del siglo XVII y el XVIII y por efecto de diversas situaciones, vemos aparecer algunas posiciones matizadas, que asumen sólo parcialmente las tesis de sus maestros.

En la época que nos ocupa² la Lógica constaba de dos partes, denominadas Mayor (o disputativa) y Menor (o formal). Esta última es la Lógica propiamente

¹ Cf. mi trabajo “Caracteres de la filosofía durante el periodo hispano”, *Revista de Filosofía U.I.A.*, n. 38, 1980: 179-192.

² Sobre el periodo ver mi trabajo “La enseñanza de la Lógica en la época colonial”, *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Cuaderno II, Fac. Filosofía y Letras, Inst. de Filosofía, Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1976: 9-35.

dicha y que hoy es la lógica simbólica o axiomatizada. La Lógica Mayor es la vertiente filosófica de la Lógica, que se ocupa de sus fundamentos y diversas teorías sobre su constitución científica. Fueron los jesuitas los primeros en adoptar esta división en las aulas y esta práctica se extendió rápidamente.

La Lógica Formal podía enseñarse con mayor o menor amplitud, pero su contenido era homogéneo: las tres operaciones de la mente. En cambio la Mayor presenta muchos matices, porque además de las tres grandes direcciones teóricas mencionadas, hay otras variantes posibles para las sub-cuestiones. Si tomamos en conjunto el material colonial conservado, veremos que reproduce la diversidad que se veía en la Península y en todo el continente. Dentro de este gran marco geográfico, los centros se diferencian según particularidades menores.

En síntesis, el panorama de las exposiciones de Lógica Mayor era aproximadamente el que sigue. En primer lugar hay un conjunto de tesis comunes que identifica a los escolásticos como tales: aceptación del universal lógico, la certeza y sus criterios, la teoría de la verdad como “adecuación entre el intelecto y la cosa”, la concepción del silogismo como instrumento para la adquisición del saber científico, entendido éste como conocimiento cierto y evidente.

Los temas discutidos eran especialmente: los universales, la identidad y la distinción, la determinación veritativa de las proposiciones de futuro contingente y la naturaleza del juicio (intelectiva o volitiva).

La concepción científica de los profesores es eminentemente deductivista y no llega a incluir referencias significativas a los modelos inductivistas. Cuando explican a un autor no escolástico, generalmente lo hacen de modo incidental y fuera de su contexto propio. La influencia de la Lógica de Port Royal fue más tardía de lo que podría esperarse, y en algunos centros coloniales, concretamente Nueva Granada, no llega a percibirse.

En general los jesuitas siguieron al principio más a Suárez, y luego se diversificaron dentro de sus propias tradiciones; no aceptaron y en general tampoco refirieron doctrinas modernas. Los franciscanos, que adoptaron fácilmente el eclecticismo en Física a mediados del siglo XVIII, fueron más reticentes en Lógica, pero introdujeron ciertas novedades: un curso breve de matemática el mismo año que la lógica, expusieron el ontologismo (sin aceptarlo), y la cuarta parte de la lógica de Port Royal. Los dominicos en cambio, no acusaron en todo este tiempo, ninguna

variante de consideración y, en realidad, más que refutar a los contrarios, acumulaban argumentos para mostrar la verdad de las propias tesis; por esta razón se eliminan las controversias y el resultado final se asemejan más bien a un manual.

2. Tres centros de enseñanza colonial como modelo

2.1. La Lógica en Nueva España³

La Lógica mexicana tiene una larga trayectoria, como que la Universidad de México fue la más importante en épocas coloniales, sobre todo durante el primer siglo, y sólo en tiempos posteriores la de Lima, lo que es comprensible, pues eran las dos capitales virreinales y concentraban la vida cultural junto con la política. La diversificación de instituciones universitarias desde mediados del siglo XVII y la proliferación de ideas y proyectos académicos durante todo el XVIII desdibujó esta preeminencia, pero no la suprimió⁴. México es el país de América que conserva una documentación más rica y variada, no sólo de la ciudad de México⁵ sino de varias otras, especialmente Puebla.

La historia universitaria y su relación con las Órdenes docentes es un poco diferente que en otros lugares. La Universidad de México, desde 1550 a 1630 aproximadamente, atrajo en forma notoria a religiosos docentes españoles que produjeron obras e incluso se imprimieron, sea en España sea en México; algunas, como la *Logica Mexicana* de Rubio (llamada así porque allí fue escrita) tuvieron resonancia europea. A diferencia de Nueva Granada, donde los jesuitas consiguieron

³ Esta sección se basa en el análisis de 122 manuscritos de cursos de lógica conservados en la Biblioteca Nacional de México, Sección Reservados, de 1667 a 1786, con el siguiente detalle: 52 anónimos; 7 sin denominación; 28 jesuitas; 21 franciscanos; 7 agustinos; 6 dominicos; 1 mercedario.

⁴ Sobre este período v. mi trabajo “La filosofía académica en México - Siglo XVIII”, Enrique González González (Coordinador) *Estudios y estudiantes de filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1561-1929)*, México, UNAM-IIUE, 2008: 259-286. El fondo de la Biblioteca Nacional consta de más de 3000 manuscritos.

⁵ Por lo que hace a la Orden de los Frailes Menores, mi trabajo, “El fondo manuscrito franciscano de la Biblioteca Nacional de México”, Fundación Orotava, versión digital (2011) disponible en http://www.gobiernodecanarias.org/educacion/3/Usrn/fundoro/web_fcohc/005_publicaciones/actas_congresos/Symposio_Cholula2010.html.

su propia universidad, en México sólo existió la Universidad Real y Pontificia, y no tuvo profesores jesuitas. Las disputas por las cátedras, por lo tanto, se dieron fundamentalmente entre dominicos y franciscanos. Sin embargo, como la Universidad reconocía cursos externos por reválida, de hecho la responsabilidad por el dictado de los cursos se transfería a los conventos. Y es aquí donde vuelven a sobresalir los jesuitas.

La documentación manuscrita conservada no exhibe significativa diferencia con el nivel en los otros centros, para los siglos XVII y XVIII y en ciertos aspectos reproduce el modelo antiguo, lo mismo que en Nueva Granada. Es decir, se aprecia que la enseñanza conventual destinada a la propia formación, pero también a la aprobación universitaria, se guía por los criterios estandarizados peninsulares, con escasa reacción local ante los intentos ilustrados, que sólo aparecen –y parcialmente– en los Colegios Carolingios.

2.2. La Lógica en Nueva Granada⁶

Tal como se aprecia para la Física⁷, el material académico conservado de esta disciplina nos muestra un apartamiento de los modelos de la manualística europea contemporánea, sin que dicha situación pueda adscribirse al desconocimiento, pues consta que varios de ellos circulaban en los claustros. También es bastante atípica la disposición de la materia en la segunda mitad del siglo XVIII: una exigua o casi inexistente Lógica Menor y una amplia parte disputativa que conserva muchas cuestiones ya abandonadas en los manuales. En general se aprecia una notable persistencia del modelo académico del siglo anterior.

En la región neogranadina el único documento conservado que acusa una tímida influencia de las concepciones modernas de la lógica data de 1801. Es posible que hubiera otros anteriores que se hayan perdido, pero la ausencia total de referencias en los que poseemos hace descender esa posibilidad a límites modestos. De haber

⁶ Esta sección se basa en el análisis de 21 manuscritos de cursos de lógica dictados desde 1692 a 1801, conservados en la Biblioteca Nacional, Instituto Caro y Cuervo y Academia de Historia, con el siguiente detalle: 9 anónimos; 5 jesuitas; 5 seminarios, 1 franciscano.

⁷ Sobre los cursos y manuscritos de Lógica, Física y Matemática de Nueva Granada, v. mi trabajo *Fuentes para el estudio de las Ciencias exactas en Colombia*, Bogotá, Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Colección Enrique Pérez Arbeláez N. 9, 1995.

textos con influencias no escolásticas, serían casi con seguridad del último decenio del siglo XVIII. Si recordamos que para 1790 ya se había vivido la experiencia de la Cátedra de Matemáticas y la polémica por la nueva física⁸, podemos advertir que el anacronismo de la Lógica es aún mayor que el de la Física, ya que ni siquiera se registran polémicas.

En cambio, se ve que algunos documentos tardíos, que no mencionan corrientes modernas, son también bastante moderados en las disputas escolásticas, y que el nivel de agresividad teórica bajó bastante luego de la expulsión de los jesuitas, pero no necesariamente por esta causa. La abundante bibliografía e investigaciones sobre la cátedra de Matemática no logran sin embargo explicar por qué dicha cátedra suscitó tantas resistencias cuando la matemática ya funcionaba como propedéutica en muchos centros y era incorporada en manuales desde varias décadas atrás. Es como si la primera batalla por la supremacía académica de la escolástica se librara en el terreno de la Lógica. Y si fuera así, tuvo una victoria pírrica: cerró filas sobre unas pocas tesis de lógica disputativa, cuando el interés de ella reviste en su variedad; y además empobreció la lógica formal que podría haber funcionado como alternativa a la matemática, como modelo de deductividad.

Así se ve claramente que a fines del período colonial la Lógica quedó casi vacía de contenido y reducida a un apunte de bajo nivel formativo y sin ningún valor científico.

⁸ He estudiado esta disputa en “Algo más sobre la Cátedra de Matemáticas del Colegio del Rosario”, *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 19, n. 74, 1995: 535-546; y “La 'Cátedra Mutis'. Notas para la historia de la tradición docente dominica en Filosofía”, *Congreso Internacional Historia de la Orden Dominicana en América. Los cuatrocientos años de la Orden de Santo Domingo en Córdoba. Córdoba, 5 al 7 de agosto de 2004*. Córdoba. Univ. Nacional de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 2004: 89-97.

3.3. La Lógica en el Río de la Plata⁹

A diferencia de la región de Nueva Granada y de Nueva España, en el Río de la Plata¹⁰, durante la mayor parte del período colonial sólo hubo una Universidad, la de Córdoba, de fundación relativamente tardía (1614) a cargo de los jesuitas hasta 1767 y luego de los franciscanos hasta el período independiente. La Universidad de Chuquisaca se abrió al final del período colonial y no alcanzó en ese tiempo a forjar una tradición propia.

Además de la Universidad, existían Conventos Mayores de las tres Órdenes con atribución de conferir grados, y aunque ellos generalmente no tenían igual rango que los títulos universitarios, dada la carencia de titulados en la región pareciera que la Universidad, al menos durante el siglo XVII, tendía a revalidar los títulos conventuales con cierta facilidad. Los pocos documentos académicos conservados constituyen sin embargo un muestrero válido para apreciar de qué modo se recibió y desarrolló la filosofía peninsular en esta zona. Aunque se ha sostenido la influencia de Salamanca, ella en todo caso obra más en la estructura que en sus planteles de estudio, porque en cuanto a la enseñanza, durante la regencia jesuitica, ellos impusieron sus programas académicos universitarios, y cada Convento u Orden tenía los suyos. Tal vez por esta circunstancia, las disputas escolásticas son mucho menos fuertes y extendidas. Más aún, hay profesores que prescindían de ellas, o las limitan a lo imprescindible para cumplir con esa exigencia curricular, sobre todo en la Lógica Mayor. Otra causa puede ser la mayor incidencia del clero secular en el profesorado.

Los cursos rioplatenses conservados son todos de bien entrado el siglo XVIII, lo que no permite sino inferir a partir de ellos alguna continuidad similar para el período precedente, es decir fines del XVII y primera mitad del XVIII, pero no más atrás. En los manuscritos conservados se aprecia un escaso interés por la Lógica

⁹ Esta sección se basa en el análisis de 10 manuscritos de cursos de lógica dictados entre 1730 y 1810, conservados en Archivo General de la Nación, Repositorio Convento Santo Domingo de Buenos Aires, Instituto de Estudios Americanistas y Biblioteca Facultad de Filosofía Universidad Nacional de Córdoba y Convento de La Merced de Buenos Aires, con el siguiente detalle: 5 clérigos; 3 franciscanos y 2 jesuitas.

¹⁰ He analizado todos los manuscritos académicos conservados en *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Examen de cursos manuscritos*, Tomo I, Bs. As. FECIC, 1979, y Tomo II, Bs. As. Ed. FEPAL., 2007.

Mayor, que incluso en algunos falta totalmente. Los que la conservan son cursos franciscanos de sus propios Conventos.

Aunque hubo una sola universidad, en la ciudad de Córdoba, el colegio de San Carlos, fundado en el último cuarto del siglo XVIII en Buenos Aires alcanzó un prestigio equiparable a la Universidad, por la calidad de sus profesores y la amplitud del *currículum*. En Lógica, esto se aprecia por la eliminación casi total de la Lógica Mayor. Tampoco aquí (ni en Córdoba, ni en Buenos Aires) se planteó la cuestión de la incorporación de la Matemática, enseñanza que se impartió durante la Colonia en instituciones técnicas y prácticas, como la Escuela de Náutica.

En su conjunto, la Lógica rioplatense colonial presenta caracteres bastante diversos a la neogranadina y novohispana. En primer lugar, se centra más en la Lógica Formal que en la Disputativa. Además, concede a la disputativa sólo una limitada atención, tanto en la amplitud y extensión como en los temas elegidos. En tercer lugar, a fines del siglo XVIII es bastante habitual incorporar una cuarta parte, sobre el método, por influencia de la Lógica de Port Royal, generalizada en la región en esa época.

Conclusión

La Lógica americana de los siglos XVII y XVIII enseñada en las universidades coloniales, se basa en fuentes peninsulares y las reproduce bastante bien. Esto demuestra que su “atraso” no es producto de decisiones locales, sino más bien una tónica de la enseñanza universitaria hispana, muy conservadora, y en la que las reformas ilustradas de Carlos III no tuvieron el éxito esperado. La pregunta de por qué decayó la Lógica en estos siglos, en relación con la época anterior, no puede contestarse aisladamente. Hay un contexto general de cierto anquilosamiento de la universidad que, durante la modernidad, no se actualizó sino que conservó los modelos tardomedievales. Entonces, cuanto más se avanza en el tiempo, más atrasada resulta la enseñanza universitaria en relación con el estado real de la ciencia y la filosofía que se producía en Europa. Un ejemplo es el silenciamiento generalizado de Descartes en la universidad hispana, que sin embargo era leído y discutido ampliamente en los círculos cultos de Europa.

A la inversa, las disciplinas que no tenían un estatuto docente tardomedieval se actualizaron sin dificultad, aun cuando su ingreso en las aulas universitarias fue controvertido y errático, cual es el caso paradigmático de las Matemáticas, si bien su

enseñanza, cuando se dio, fue elemental. Pero nadie discutió la conveniencia de aprender las ecuaciones de segundo y tercer grado (sin mencionar a Descartes) o los logaritmos (sin mencionar a Newton ni a Leibniz, cuya teoría metafísica, por otra parte, no consta en ninguno de los cursos que conozco).

Debemos decir, entonces, que la Lógica colonial, así como toda la enseñanza universitaria colonial, fue solidaria con la peninsular y tuvo sus mismos defectos y virtudes, su mismo grado de compromiso con la tradición y de aceptación disputada de novedades. En otras palabras, que el “atraso” mencionado por los criollos revolucionarios era en realidad una crítica a la academia española más que a la propia.

En cuando a la categoría historiográfica “escolástica colonial” o “americana”, podemos concluir, aunque en forma preliminar, que en el caso de la Lógica se dan las dos condiciones mínimas mencionadas al comienzo. En primer lugar, los núcleos de identidad/diferencia pueden establecerse en –al menos- dos ejes. El primero está dado por la dupla metrópoli/colonia, en cuanto a tres factores o variables: los temas, las fuentes y los tiempos, Ya se ha dicho que los temas (como es obvio) son básicamente los mismos pero que en los centros coloniales se adecuaron a los intereses académicos en cada caso, estableciéndose una correlación significativa entre la historia institucional de los centros y la de las temáticas enseñadas. En relación a las fuentes, también se ha indicado que se simplificaron en función de las posibilidades reales locales, pero sin que eso alterara la tradición originaria en forma decisiva. En cuanto a los tiempos, los desfases temporales también son correlativos a las distancias y a las dificultades de traslación, de modo que el mapa de distribución de cátedras, profesores y textos es coherente en su conjunto.

En segundo lugar, en los estudios de los investigadores del período, así como en este trabajo y los anteriores que se han usado, el método ha sido claramente documentalista, con énfasis en el análisis histórico-crítico; de modo que el uso de algunas categorías hermenéuticas (como las gadamerianas “tradición” y “fusión horizontal”) resultan legitimadas en el contexto del análisis histórico-crítico.

Sin perjuicio de continuar ahondando en esta temática, no es aventurado afirmar que puede hablarse de una “escolástica americana” referida a La lógica (es posible – y deseable– realizar similar trabajo con otras disciplinas filosóficas), de tal modo que ella misma se constituye en tradición local a partir de la cual se esbozarán las

primeras líneas del pensamiento independiente, en el siglo XIX. De este modo se visualiza una línea de continuidad que no desconoce las rupturas, pero que no las privilegia de modo absoluto. La historiografía liberal de los siglos XIX y XX, hasta hace relativamente poco, ignoró la continuidad entre la escolástica americana y el pensamiento criollo y con ello distorsionó en buena medida la propia historia del pensamiento de las naciones que surgieron del tronco común de la colonia hispana.

Reflexiones preliminares acerca de un manuscrito neogranadino de Teología Moral

Carlos Arturo Arias Sanabria
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

Este texto gira en torno al manuscrito titulado *Controversia de restitutione necessaria pro injuriis et damnis in omnibus humanorum bonorum generibus* correspondiente al curso de Teología moral impartido por el jesuita Martín de Eusa en la Universidad Javeriana de la Nueva Granada en 1668. Por motivos de organización y de comprensión dividiré el texto en tres secciones. En la primera realizaré unas breves anotaciones biográficas del autor, en la segunda daré información formal del manuscrito y en la tercera parte expondré algunas reflexiones preliminares y propondré una clave de lectura de la *Controversia*.

Anotaciones biográficas del autor

Martín de Eusa nació hacia 1631 en Santafé de Bogotá¹. Huyendo de sus padres, ingresó a la Compañía de Jesús en Tunja el 6 de julio de 1646, con 14 años de edad. De 1648 a 1655 estudió Filosofía y Teología en la Universidad Javeriana.

“En 1661 comenz[ó] su carrera académica en la Universidad Javeriana que dur[ó] [...] hasta 1680. Se inició [como docente] en la Teología Moral y siguió después con la Teología Dogmática”².

De este periodo se conservan los siguientes manuscritos: *Tractatus de venerabili et profundo Eucharistiae sacramento*³, dado en la cátedra de vísperas de Teología

¹ En los catálogos de la Compañía de Jesús no se registra la fecha exacta de nacimiento, solamente se indican los años: 1649: 18 años (ARSI. N. R. et Q., 3, fol., 90v); 1651: 19 años (fol., 116v). Ver: Del Rey Fajardo, S.J., 2010, p. 205. ARSI consultado en microfilm en el Archivo Histórico Juan Manuel Pacheco, S.J., de la Pontificia Universidad Javeriana, sede Bogotá.

² José del Rey Fajardo, S.J., *Catedráticos jesuitas de la Javeriana colonial*, Bogotá, CEJA, 2002, p. 109.

dogmática en 1667; *Controversia de restitutione necessaria pro iniuriis et damnis in omnibus humanorum bonorum generibus*⁴, explicada en el curso de Teología moral de 1668; *Tractatus de Dei Visione*⁵, enseñado en 1678, y *Tractatus de inscrutabili*

³ Este manuscrito se encuentra encuadernado en el volumen 95 de la Sección de manuscritos de la BNC. A continuación, ofrecemos las catalogaciones del texto hechas por José Manuel Rivas Sacconi, Rafael Pinzón y Francisco Quecedo.

“*Tractatus de venerabili et profundo Eucharistiae Sacramento, per R.P. Martinum de Eussa, sacrae theologiae professorem, in Xaveriana Accademia, anno Dimini 1667* (Sec. de Mass., ms. núm. 95) Tiene numeración propia, de 1 a 50. Fol. 50 vto.: «día 23 de julio de 1668» (terminación del curso)”. José Manuel Rivas Sacconi, *El latín en Colombia*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1993, p. 98.

“Manuscrito encuadernado en pergamino. Se conserva en buen estado. Letra corrida y legible, pero descolorida. Papel trigo con filigrana. 50 folios. Manuscrito 95 de la Biblioteca Nacional de Colombia”. Rafael Pinzón, *La filosofía en Colombia. Bibliografía de los siglos XVI, XVII, XVIII*, Bogotá, USTA, 1987, p. 24.

“Comprende 50 fols. enum. Letra corrida y legible pero descolorida. Papel de trigo con filigran. Dos grafías. En el Proemio ninguna nota biográfica. Trata de la excelencia del Sacramento eucarístico. En el fol. 50: **hunc pervenit tractatus noster quae cedat ad mayorem Dei gloriam et Virginis honorem, optimi S. Xaverii titularis reverentiam et gratitudinem, fidem dedimus Sanae Fidei die 23 de julio 1668**”. Francisco Quecedo O.F.M., *Manuscritos teológico-filosóficos coloniales santafereños*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. Excerta, 1952, p. 45.

⁴ Manuscrito encuadernado también en el volumen 95 de la Sección de manuscritos de la BNC. A continuación, transcribimos la catalogación hecha por José Manuel Rivas Sacconi.

“*Controversia de restitutione [necess]aria pro iniuriis et damnis in omnibus humanorum generibus, per R. P. Magistrum Martinum de Eussa Societatis Iesu, publicum moralis chatedrae (sic) professorem in Xaveriana Accademia. Initium dedit 19 Octobris, anno Domini 1668. Auditore magistro Marcos del Campo* (Sec. de Mss., ms. núm. 95). Está incompleta por faltar las últimas hojas: se cuentan hasta 47”. J.M. Rivas Sacconi, ob. cit., p. 99.

Véase: Walter B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972, p., 22, N. 404b.

⁵ Obra incluida en el volumen 41 de la Sección de manuscritos de la BNC. A continuación, entregamos las catalogaciones del manuscrito realizadas por José Manuel Rivas Sacconi, Rafael Pinzón y Francisco Quesedo.

“*Tractatus de Dei visione, per R. P. Martinum de Eusa Cathedrae primarie dignissimum professorem. Initium patravit die 19 mensis Octobris, anno 1978*, 97 folios. Está en el código núm. 41 de la Sec. de Mss., junto con otro de diferente autor. Pero el lomo de la pasta dice: *Eusa. Ex libris de la Compañía de Jesús de Santa Fe. Fol. 97 vto.: «finem dedimus ... die 20 mensis Iunii, anno 1679»*”. J.M. Rivas Sacconi, ob. cit., p. 98.

atque altissimo Trinitatis Mysterio ⁶, impartido en 1681, los dos últimos siendo catedrático de prima. Fue Rector del colegio de San Bartolomé en dos ocasiones. En sus últimos años de vida tuvo bastantes quebrantos de salud que lo llevaron al

“Encuadernado en pergamino. 97 folios numerados. Ligaduras en cuero. Está encuadernado con el manuscrito del P. Calderón S.I. (De auxiliis). Manuscrito 41 de la Biblioteca Nacional de Colombia”. R. Pinzón, ob. cit., p. 24.

“Ms. encuadernado en pergamino. Mide 215 por 153 mm. De dorso 23. Roto el papel del título [...] Canto encarnado. Dos hojas de guarda al principio. Contiene dos Tratados. El primero el del P. Eusa, segundo el del P. Calderón “De Auxiliis”. Letra muy menuda, cursiva y descolorida. Papel de trigo y tinta caparrosa. Proemio con letras concatenadas. [...] Comprende 97 fols. Más uno en b. Termina: Fin. **Et haec de tota hac materia de Divina visione dictata et consecrata uti fuerit ad majorem Dei gloriam honorem et reverentia B. V. M. de cuius visione aliquid diximus et in titela. P. N. Xav. Finem dedimus; ita sunt dicta (?) 20 M junii Anno. 1679**”. F. Quecedo, ob. cit., p. 46.

Véase: W. Redmond, ob. cit., p., 39, N. 283a.

⁶ Esta obra se encuentra encuadernada en el volumen 51 de la Sección de manuscritos de la BNC. A continuación, ofrecemos las catalogaciones de la obra realizadas por José Manuel Rivas Sacconi, Rafael Pinzón y Francisco Quecedo.

“*Tractatus de inscrutabili atque altissimo Trinitatis mysterio, per R. P. Martinum de Eusa sapientissime elaboratus, magistrum primariae chatedrae (sic) dignissimum*, 131 fols. Se halla en el códice misceláneo (Sec. de Mss., núm. 51) junto con otros tratados: cada uno tiene numeración independiente. *Ex libris* de la Compañía de Jesús de Santa Fe. El del P. Eusa se terminó el 20 de Julio de 1681 (vid. Fol. 128 r.)”. J.M. Rivas Sacconi, ob. cit., p. 98.

“Manuscrito encuadernado en pergamino. El título principal borroso. Se conserva en buen estado. La letra corrida y legible, pero descolorida. Papel trigo con filigrana. 50 folios.” R. Pinzón, ob. cit., p. 24.

“Ms. encuadernado en pergamino. Mide 225 por 150 mm. de dorso 40. [...] En el interior de la cubierta el sello de la antigua Bb. Nac. 1855 en el sello esférico. Letra corrida. Comprende 131 fols. Siguen los tratados del P. Pedro Calderón. En el fol. 1 s. n. una sentencia de S. Bernardo: Tres cosas, hijos míos, os he encomendado que he procurado observar en mi vida: la primera que preferáis siempre el padecer ageno al vuestro; la segunda, que no perdáis la amistad por ninguna injuria; la tercera que no deis ocasión a la enemistad observando siempre la paz y la concordia. A continuación: De la Comp^a de Jhs. Santa Fe, Librería. [...] El final del tratado nos da la fecha exacta de su lectura: **Uti nam haec nostra elucubratio cedat in gloriam Dei, Triatos Sanctissimae, necnon B. V. M. ipsius Trinitatis Triclini, necnon in obsequio P. Ignatii et Xaverii. Fidem dedi anno (borrado) julii Anno 1659**. Membrete antiguo de la Bil. NAc. BlcA RpcA STA FE. En el prólogo reconoce la dificultad de explicar este Tratado y la conveniencia de apoyarse en la doctrina de los Santos Padres. Advierte que sigue el orden de Sto. Tomás.” F. Quecedo, ob. cit., pp. 45-46.

Véase: W. Redmond, ob. cit., p., 22, No. 160a.

encierro y a la lectura asidua de libros piadosos. Murió en Santafé el 31 de enero de 1693.

Datos formales del manuscrito

EL MANUSCRITO ORIGINAL de la *Controversia* corresponde a la quinta pieza del volumen 95 de la Sección de Manuscritos de la BNC, catalogado por Walter Bernard Redmond en el numeral 404b de su *Bibliografía de la filosofía en las colonias ibéricas en América*. En cuanto a la descripción física de la *Controversia*, podemos anotar que su tamaño es de 21cm x 16cm; el lomo es de 4cm. La encuadernación está hecha en pergamino. El manuscrito cuenta con doble numeración, la original y otra posterior. La primera señala 47 folios más dos destinados a la portada y al proemio⁷. La segunda numeración, marcada con lápiz, indica la secuencia de todos los folios del volumen 95. En cuanto a los folios, la *Controversia* cuenta con una hoja de guarda y 49 folios útiles. Los folios correspondientes a la disputa séptima fueron sustraídos, quedando sólo una parte del folio 47v. El papel de la obra es de trapo almidonado. La tinta es vegetal. El texto cuenta con letra ornamentada en la portada y en los títulos de las secciones. No dispone de índice ni de ilustraciones⁸.

Acerca del contenido, la *Controversia* consta de portada, proemio y siete disputas (que hacen las veces de capítulos) que se componen de cuestiones (subcapítulos o apartados). El número de cuestiones de cada disputa no es constante ni está definido de antemano, sino que depende de lo amplia que sea la temática abordada en la disputa. Antes de la primera cuestión, cada disputa cuenta con una breve introducción de un párrafo de extensión en la que se define la temática que engloba las cuestiones que la componen. Los temas de las siete disputas son los siguientes: 1^a. “Sobre las injusticias y la reparación en general”, 2^a. “Sobre los daños causados a los bienes espirituales y sobre la debida reparación por tales daños”, 3^a. “Sobre los daños causados a los bienes corporales, y en primer lugar sobre la vida y los miembros”, 4^a. “Sobre la reparación debida por homicidio, mutilación y golpes”,

⁷ Dado que estos dos folios no tienen numeración original, identificaremos el correspondiente a la portadilla del manuscrito con la nomenclatura: 00 y 00v; el folio del “Proemio” con: 0 y 0v.

⁸ Para más información técnica del manuscrito, ver: Manuel Domínguez Miranda, *24 Obras Filosóficas del Periodo Colonial*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana/Instituto PENSAR, 2002, Tomo VIII, Obra 5.

5ª. “Sobre la injusticia del estupro y su debida reparación”, 6ª “Sobre el daño del adulterio y su reparación”, 7ª. “Sobre la obligación de reparar por los bienes de fortuna y, en primer lugar, sobre la obligación que nace de la cosa recibida”.

Reflexiones preliminares y propuesta de lectura de la *Controversia*

Las reflexiones preliminares que desarrollaré a continuación están basadas en los folios de la portada y del proemio de la *Controversia*. La propuesta de lectura que propongo para el manuscrito se basa en la disputa primera de la obra. Veamos.

1. Portada

Del folio de la portada quiero resaltar tres aspectos. Primero, el título: *Controversia sobre la obligación de reparar las injusticias y los daños causados contra cualquier clase de bienes humanos*. De entrada, con la palabra ‘controversia’ el autor indica que la temática que aborda en su obra no está definida ni cerrada. También, en el título ubicamos la temática del texto: la obligación de reparar las injusticias y los daños causados. Finalmente, del nombre de la obra se destaca la pluralidad de casos a los que hace referencia la obligación de restituir, pues para Eusa el análisis de la reparación no se va a restringir a un sólo tipo de bienes, sino que incluirá los temporales, los corporales y los espirituales.

El segundo aspecto que resalto es el hecho de que se trata de un curso impartido en la cátedra de Teología moral de la Universidad Javeriana colonial. En la Facultad de Teología de esta institución se enseñaba, además de la Teología escolástica, la Teología moral o Casos de conciencia. Según la *Ratio studiorum*, el objetivo del maestro de este curso consistía en formar párrocos capaces o administradores de los sacramentos⁹. Este curso estaba a cargo, generalmente, de dos profesores y tenía una duración de cuatro años. Los profesores de moral debían abstenerse de abarcar temas propios de la Teología escolástica, pero podían recurrir a ella rápidamente para explicar asuntos como el pecado venial, el pecado mortal, el consentimiento, etc., nociones fundamentales de su curso¹⁰. En esta materia más que proceder por el método escolástico se abordaba cada dificultad mediante dudas y conclusiones¹¹.

⁹ *Ratio studiorum*, “Reglas del profesor de Casos de conciencia”, N. 1, p. 488.

¹⁰ *Ratio studiorum*, “Reglas del profesor de Casos de conciencia”, N. 3, p. 488.

¹¹ *Ratio studiorum*, “Reglas del profesor de Casos de conciencia”, N. 4, p. 488.

El tercer aspecto a resaltar es el maestro auxiliar de Martín de Eusa en el curso de 1668: Marcos del Campo. Acerca de Marcos del Campo sabemos, gracias al tomo I del *Libro de grados de la universidad y academia*, que se trataba de un secular¹² que obtuvo su aprobación para graduarse de maestro en artes tras haber superado el 9 de julio de 1669 la tremenda¹³. A partir de esta información podemos sostener que del Campo asistió al curso de Teología moral de Eusa en 1668 sin haber obtenido su título de Maestro de artes, lo cual no era improbable en la época porque un estudiante de la Javeriana colonial podía iniciar los cursos en la Facultad de Teología habiendo asistido a “por lo menos dos cursos [de Artes], en que hubiera oído Súmulas y Lógica y por lo menos cuatro libros de Físicos”¹⁴.

2. Proemio

Me permito transcribir completo el proemio de la obra.

“No es posible imaginar un daño moral para el que no se pueda encontrar algún remedio. Por eso, en este tratado [se presentan algunos de esos remedios]: la curación, para la herida; el fármaco lenitivo, para el honor

¹² Sobre el grado de Maestro de artes de Marcos del Campo, véase: José del Rey Fajardo, S.J., (Ed.), *Libro de grados de la Universidad y la Academia*. Tomo I. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2013, pp. 550 [330v], 577-579 [343r-244r].

¹³ Una vez cumplidos los trámites administrativos para la solicitud del grado, el estudiante presentaba el examen final, al que se le llamaba *la tremenda*. Éste en realidad lo era hasta en su austera y grave solemnidad. Las *Fórmulas* redactadas para la Javeriana colonial describen la tremenda así: “El día que hubiere de tomar puntos el graduando vendrá a nuestro Colegio a las seis de la mañana, y oirá Misa, después de la cual, delante de los examinadores, que serán cuatro y su Padrino, que será un Padre docto de la Compañía o, alguna vez, un doctor de los graduados en este Colegio, presidiendo el P. Rector o el Prefecto en su lugar, se abrirá un libro de la Filosofía de Aristóteles u otro equivalente por tres partes, de las cuales escogerá el graduando la que quisiere. También se abrirá la Lógica por otras tres partes, y escogerá una dellas, y el Secretario que estará presente asiente los puntos que escogió el graduando. El cual el día siguiente a las seis de la tarde, delante del P. Rector y de los mismos que se hallaron al tomarlos, leerá una lección del punto de Filosofía que tomó, la cual dure tres cuartos de hora, y otra del punto de Lógica que dure un cuarto de hora. Después le argüirán por espacio de otra hora los examinadores presidiendo su padrino. Luego el P. Rector y examinadores darán sus votos de aprobación, y si les pareciese graduarle con alguna penitencia que cumpla antes de graduarse de Maestro, lo hagan”. José Abel Salazar, *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*, Madrid, C.S.I.C., 1946, p. 685.

¹⁴ J. Salazar, ob. cit., p. 683.

ofendido; el reintegro, para los bienes robados; la recuperación de la fuerza, para los golpes de la vida y, finalmente, la reparación por todas las injusticias. Ciertamente, esta parte importantísima de la justicia contiene en verdad especiales y complejas dificultades, y es completamente necesaria para los expertos en derecho como para los confesores. No obstante, teniendo en cuenta mi oficio, con gusto me abstendré de tratar no pocos problemas que se refieren al fuero externo pues, aunque en este tratado no debiera alejarme de la jurisprudencia, desempeño el oficio de teólogo y escribo principalmente para teólogos, cuya misión no es dirimir litigios con estrépito forense, sino tranquilizar la mente de los fieles e instruirlos para su propio crecimiento y perfeccionamiento”¹⁵.

En este proemio encontramos que el autor ubica la reparación, tema central de la obra, en el marco del estudio de la justicia, es más, afirma que la reparación es una “parte importantísima de la justicia”¹⁶. Por esa razón, la relación entre la justicia, la injusticia y la reparación es el eje de la exposición y de los argumentos de Eusa.

De otro lado, en el Proemio el autor afirma que el tema de la reparación es necesario tanto para juristas como para teólogos. En este punto es importante señalar que el carácter bifronte del tratado, al abordar temas jurídicos como teológicos, es común en los maestros de la época porque en el Nuevo Reino de Granada ¹⁷ se

¹⁵ Martín de Eusa, *Controversia de restitutione necessaria pro injuriis et damnis in omnibus humanorum bonorum generibus*, 1668, Proemio, Fol. 0. Las referencias de la *Controversia* se hacen indicando la sección del manuscrito: proemio o disputa (D.), cuestión (C.) y folio (Fol.) según la numeración original. Dado que la numeración de la *Controversia* inicia en el tercer folio, correspondiente a la “Disputa primera”, los folios de la portada y del proemio, que no cuentan numeración original, se referenciarán con los números 00 y 0, respectivamente. Además, el lado verso de cada folio, que no posee numeración, se indicará agregando la letra ‘v’ al número del folio correspondiente.

¹⁶ Eusa, ob. cit., Proemio, Fol. 0.

¹⁷ La relación entre justicia, injusticia y reparación es abordada tanto por Eusa en la *Controversia* como también por maestros javerianos posteriores como los jesuitas Juan Antonio Ferraro en su texto *De iustitia et iure* de 1762 y Lorenzo Tirado en 1763 en el *Tractatus theologico-moralis de iustitia et iure*. Del dominico Antonio Abrejo también se conserva un tratado *De iustitia et iure* de 1762. Cabe destacar que los cursos de Ferraro y Tirado son posteriores a la inauguración en 1706 de las clases de leyes y cánones en la Universidad Javeriana colonial. Sobre la Facultad de Jurisprudencia de la universidad jesuita en el Nuevo Reino de Granada, véase: José del Rey Fajardo, S.J., *La Facultad de*

replicó el mismo estilo argumentativo de los teólogos juristas europeos, en especial los de la Escuela de Salamanca, quienes dieron origen, llevados en buena parte por el encuentro con el Nuevo Mundo, a los tratados *De iustitia et iure* y *De legibus*¹⁸. Con este tipo de obras, los teólogos de la época intentaron mantener en diálogo constante la investigación relativa a la justicia y la aplicación de dicha virtud¹⁹. De ese modo, la labor del teólogo moralista consistía en formar una conciencia recta en los feligreses para que ellos decidieran y actuaran en sus asuntos diarios de la manera correcta. No se puede olvidar que en el marco de los siglos XVI y XVII se da una progresiva sensibilidad, sobre todo española y originada por el encuentro con el Nuevo Mundo, por las preocupaciones morales que contenían repercusiones concretas en el ámbito jurídico.

Así, debido a la proliferación de moralistas en la escuela salmantina –tanto aquellos que estudiaron en la Universidad como aquellos influenciados por los maestros salmantinos–, los tratados *De iustitia et iure* y *De legibus* constituyeron la manifestación teológico-jurídica más característica de la Universidad de Salamanca de los siglos XVI y XVII²⁰. Lo anterior se evidencia en la *Controversia* porque los maestros que Eusa sigue son principalmente autores de lo que se conoce como la segunda Escuela de Salamanca, en especial la facción jesuita moralista-casuística. Esto se debe a que

Jurisprudencia en la Universidad Javeriana 1706-1767, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

¹⁸ Al respecto, véase: Melquiades Andrés, *La teología española en el siglo XVI*. Tomo II, Madrid, B.A.C., 1977; Juan, Belda Plans, “Teología práctica y escuela de salamanca en el siglo XVI”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 30, 2003, pp. 461-490; Juan, Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 2000; José Barrientos García, “Los tratados “De legibus” y “De iustitia et iure” en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII”, *Salamanca. Revista de estudios*, 47, 2001, pp. 371-415; Miguel Anxo Pena González, *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*, Salamanca, Servicio de Publicaciones, 2008; Miguel Anxo Pena González, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, B.A.C, 2009; Miguel Anxo Pena González, “La Universidad de Salamanca y el control de la Teología a través de la *Summa* (siglos XVI-XVII)”, *Salmanticensis*, 57, 1, 2010: 53-84.

¹⁹ Andrés, ob. cit., p. 466.

²⁰ Sobre los tratados *De iustitia et iure* y *De legibus* en la Escuela de Salamanca, véase: Barrientos García, ob. cit.

“dentro del concepto de identidad intelectual jesuítica se destacan dos grupos de hombres que inspirarían los imaginarios filosóficos y teológicos de los miembros de la Compañía de Jesús en tierras americanas: la triada andaluza compuesta por Francisco Suárez, Tomás Sánchez y Francisco de Toledo, y la castellana integrada por Gregorio de Valencia, Gabriel Vázquez y Luis de Molina”²¹.

3. Disputa primera y propuesta de lectura

Dada la estructura temática de la *Controversia*, la lectura que propongo da primacía a la disputa primera porque de ella extraigo ocho principios que, aunque no están formulados explícitamente en la obra, considero esenciales ya que con ellos el autor opera a lo largo de las disputas restantes.

La disputa primera está compuesta por ocho cuestiones, las cuales se pueden dividir en cuatro grupos. El primero (cuestiones 1 y 2) define las nociones de justicia, injusticia y reparación. El segundo grupo (cuestión 3) diferencia la culpa jurídica de la culpa teológica, y en la primera expone cinco niveles de gravedad. El tercer grupo (cuestiones 4, 5 y 6) versa acerca de la relación entre la obligación de reparar y las culpas teológica y jurídica. El cuarto grupo (cuestiones 7 y 8) examina la obligación de reparar respecto a los contratos, en especial el préstamo, el depósito y el comodato. Entre los cuatro grupos hay continuidad temática.

Teniendo en cuenta esta estructura, formularé los principios y analizaré brevemente su contenido.

1. La justicia es una virtud en dos niveles: uno general y otro particular. A ella se contraponen la injusticia en los mismos dos niveles (D. 1, C. 1, Fol. 1)

Eusa no pone en duda que la justicia sea una virtud y se adhiere a lo que Aristóteles decía de toda virtud:

“no sólo hace que esté en buena disposición aquello de lo que se es virtud, sino que también lleva bien a cumplimiento su actividad [...] la virtud del

²¹ José del Rey Fajardo, S.J. & Germán Marquín Argote, *La enseñanza de la filosofía en la Universidad Javeriana colonial (1623-1767)*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010, pp. 64-65.

hombre sería el estado gracias al cual el hombre llega a ser bueno y gracias al cual realiza bien su propia actividad”²².

Además, a partir del hecho de que la justicia es, según la definición de Santo Tomás: “el hábito según el cual uno, en constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho”²³, Eusa la define de dos maneras: en primera instancia como “una virtud [general] en cuanto es, en cierto modo, obediencia a la ley”²⁴; en un segundo momento, como “una virtud particular porque constituye la igualdad en los intercambios y repartos”²⁵. Esta distinción sigue a Santo Tomás en los artículos 6 y 7 de la cuestión 58 de la *Ia IIae*. En ellos el Aquinate plantea que la justicia es virtud general en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien común, y es virtud particular porque ordena al hombre sobre los bienes particulares que se refieren a otra persona.

En cuanto a la injusticia, Eusa la expone también de dos maneras: en primera instancia como “toda violación de una ley”²⁶; en un segundo momento, “como opuesta a la justicia particular, lo que no es otra cosa que la violación del derecho ajeno”²⁷. Esta distinción también tiene un trasfondo tomista, ya que en el artículo 1 de la cuestión 59 de la *Ia IIae* Santo Tomás afirma que “la injusticia es de dos clases: la primera, la ilegal, que se opone a la justicia legal [nivel general]”²⁸. Esta injusticia es un vicio especial porque desdén un objeto especial: el bien común. “La otra forma de injusticia es aquella que entraña cierta desigualdad con respecto a otro [nivel particular]”²⁹. Esta clase de injusticia refiere a una materia particular, es un vicio particular y se opone a la justicia particular. Esto quiere decir que la injusticia particular consiste en alterar la igualdad aritmética de los intercambios entre personas.

²² Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Trad. J.L. Calvo Martínez), Madrid, Alianza Editorial, 1106^a.

²³ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología III. Parte II-II(a)*, Madrid, BAC, C. 58, Art. 1, Resp., p. 475.

²⁴ M. Eusa, ob. cit., D. 1, C. 1, Fol. 1.

²⁵ M. Eusa, ob. cit., D. 1, C. 1, Fol. 1.

²⁶ M. Eusa, ob. cit., D. 1, C. 1, Fol. 1.

²⁷ M. Eusa, ob. cit., D. 1, C. 1, Fol. 1.

²⁸ Sto. T. de Aquino, ob. cit., C. 59, Art. 1, Resp., p. 488.

²⁹ Sto. T. de Aquino, ob. cit., C. 59, Art. 1, Resp., p. 488.

Con estas dobles acepciones de justicia e injusticia se entablan dos niveles de análisis en la *Controversia*: el primero contiene la oposición entre justicia como virtud general (acepción 1) e injusticia como violación de la ley (acepción 1); el segundo incluye la oposición entre justicia como virtud particular (acepción 2) e injusticia como violación al derecho ajeno (acepción 2). Según Eusa, en el primer nivel el daño cometido equivale a pecado porque es la violación de una ley o de precepto superior³⁰. En el segundo nivel, la injusticia cometida es un daño hecho al derecho ajeno³¹.

2. La reparación hace parte de la justicia conmutativa (D. 1, C. 2, Fol. 1v)

Dado que la justicia es una inclinación de la voluntad a restablecer el derecho particular del otro, la reparación hace parte de la justicia conmutativa porque este tipo de justicia es del orden de una persona privada a otra, es decir, se encarga de las relaciones de los individuos entre sí. Además, es una justicia igualatoria de los intercambios que buscan dar a cada uno lo que le es propio, razón por la cual el sujeto de este tipo de justicia son las partes que intervienen en el intercambio. A partir de ello, para hablar de reparación, Eusa trae a cuento la definición que da Santo Tomás en el artículo 1 de la cuestión 62 de la IIa IIae, a saber:

“...restituir no parece ser otra cosa que *poner de nuevo* a uno en posesión o dominio de lo suyo. Por eso, en la restitución hay una igualdad de justicia según la compensación de cosa a cosa, lo cual pertenece a la justicia conmutativa. Por consiguiente, la restitución es un acto de la justicia conmutativa, y esto en cuanto la cosa de uno está en poder de otro por voluntad de aquél, como ocurre en el préstamo o depósito, como cuando está contra su voluntad, como en la rapiña o el hurto”³².

De esta definición, Eusa explica detalladamente cada una de sus partes para sostener que la reparación es el acto voluntario de restablecer la igualdad en los intercambios entre personas³³. Esto es, volver al primer escenario del intercambio, en el que la igualdad predominaba. Además, el neogranadino sostiene, al igual que

³⁰ M. Eusa, ob. cit., D. 1, C. 1, Fol. 1.

³¹ M. Eusa, ob. cit., D. 1, C. 1, Fol. 1.

³² Sto. T. de Aquino, ob. cit., C. 62, Art. 1, Resp., p. 516.

³³ M. Eusa, ob. cit., D. 1, C. 2, Fol. 1v.

Santo Tomás, que la reparación hace parte de la justicia conmutativa porque pretende igualar aritméticamente los repartos.

3. La justicia, la injusticia y la reparación siempre refieren a otra persona distinta al agente (D. 1, C. 2, Fol. 1v)

Como se ha expuesto en los dos principios anteriores, la justicia en tanto virtud general o particular, hace referencia a la relación del agente con algo distinto a él, ya sea el bien común, la comunidad u otro ser humano. Es más, siguiendo a Santo Tomás en el artículo 2 de la cuestión 58 de la *Ila Ilae*, se evidencia que la justicia remite a otros porque como “el nombre de justicia comporta la igualdad, por su propia esencia la justicia tiene que referirse a otro, pues nada es igual a sí mismo, sino a otro. Y dado que pertenece a la justicia rectificar los actos humanos, [...] es necesario que esta igualdad que requiere la justicia sea de individuos diversos que puedan obrar”³⁴. Además, dado que la injusticia se refiere al daño cometido a la igualdad, remite al daño cometido al bien común, a la comunidad o a otro hombre. Por su parte, la reparación, en tanto subsana la falta cometida a la igualdad aritmética de la justicia conmutativa, remite necesariamente a otro. La razón de ello es que en los actos que implican a más de una persona, como los de la justicia, la injusticia y la reparación, no se puede ser al mismo tiempo agente y paciente de la acción.

4. No se comete injusticia contra una persona *scienti et volenti* (D. 1, C. 1, Fol. 1).

A partir del principio anterior, es pertinente la pregunta por el tipo de persona que padece la injusticia. Al respecto, siguiendo los postulados de los últimos tres capítulos del libro V de la *Ética a Nicómaco* y el artículo 3 de la cuestión 59 de la *Ila Ilae* de Santo Tomás, Eusa sostiene que no se comete injusticia con aquel que conoce y acepta libremente (*scienti et volenti*) el daño que otro le causa. La razón de ello es que la acción no es injusta si no se viola el derecho del paciente³⁵. Es más, dado que el hombre actúa libre y voluntariamente, quien conoce y acepta el daño que otro le comete estaría actuando de acuerdo a su voluntad, por lo que no sufre ninguna injusticia. Esto se lee en Santo Tomás cuando afirma lo siguiente:

³⁴ Sto. T. de Aquino, ob. cit., C. 58, Art. 2, Resp., p. 477.

³⁵ M. Eusa, ob. cit., D. 1, C. 1, Fol. 1.

“...el principio propio de la acción es la voluntad, y, por ello, el hombre hace propiamente y por sí mismo lo que hace queriendo; y, por el contrario, sufre propiamente lo que contra su voluntad soporta, porque, en la medida en que está queriendo algo, es de suyo principio de su acto y, por ello, en cuanto es de esta clase, es más bien agente que paciente. Pues debe decirse que nadie puede hacer lo injusto, esencial y formalmente hablando, sino queriéndolo, ni sufrirlo, sino no queriéndolo. Mas, accidental y casi materialmente hablando, puede alguno hacer, no queriéndolo, lo que es de suyo injusto, como cuando uno obra sin intención, o perjudicarse queriendo”³⁶..

Así pues, la injusticia sólo la padece quien involuntariamente sufre el mal que no quiere, mientras que el que conoce y desea libremente (*scienti et volenti*) un daño no padece injusticia porque el acto lo padece con su consentimiento.

5. La obligación de reparar nace de una cosa recibida o del modo injusto de adquirir una cosa. (D. 1, C. 2, Fol. 2)

Así como Eusa postuló dos acepciones de la justicia y de la injusticia (principio 1), con la reparación hace lo mismo. El autor neogranadino la concibe, de un lado, como “la devolución o compensación debida por la justicia, aunque no haya precedido una injusticia”³⁷, como ocurre en la devolución previa al plazo; de otro, “en cuanto se refiere a un daño injusto que se debe reparar por medio de la devolución”³⁸. A lo largo de la *Controversia*, Eusa toma la reparación en el segundo sentido, ya que esta acepción le permite analizar los casos jurídico-morales que intranquilizan las mentes de los fieles, como señaló en el proemio.

A partir de esta segunda acepción, Eusa sostiene que la obligación de reparar nace por una cosa recibida o por el modo injusto de adquirir una cosa. Sobre este tema, nuevamente Santo Tomás, en el artículo 6 de la cuestión 62 de la IIa IIae, es el referente teórico de Eusa. Sin embargo, más allá del origen de las causas de la reparación propuestas por Eusa, lo más interesante de que las raíces de la reparación sean la cosa recibida y la injusta adquisición radica en que éstas abren el horizonte jurídico de la *Controversia*. En el caso de la cosa recibida es esencial atender a los accidentes de la misma: precio, valor, etc., para determinar la obligación de reparar.

³⁶ Sto. T. de Aquino, ob. cit., C. 59, Art. 3, Resp., p. 490.

³⁷ M. Eusa, ob. cit., D. 1, C. 2, Fol. 2.

³⁸ M. Eusa, ob. cit., D. 1, C. 1, Fol. 2.

En cuanto a la injusta adquisición del objeto, para establecer la necesidad de restituir se ha de atender a la retención injusta, con o sin mala fe, una cosa o de un bien no material (como la fama o el honor) de otro.

6. El precepto de reparar es negativo, aunque remita a una acción positiva. (D. 1, C. 2, Fol. 2v).

Para definir si el precepto de reparar es positivo o negativo, Eusa identifica las formulaciones “no retengas algo ajeno” y “restituye”³⁹. A partir de ello, el autor sostiene que si bien la reparación remite a una acción positiva: devolver el bien ajeno para restablecer la igualdad de la justicia conmutativa, este acto es accidental. La razón de ello es que, mientras que la formulación negativa del precepto permite evitar la injusticia que obliga a reparar, la formulación contraria remite a una acción positiva posterior al daño cometido, tal como lo sostienen Juan de Medina, Padro Navarra, Gabriel Vásquez, Luis de Molina y Luis de Torres, autores citados por Eusa para mantener esta posición.

7. Las culpas jurídicas gravísima, menos grave y grave implican pecado porque equivalen a culpa teológica (D. 1, C. 3-C.4, Fol. 3-4)

Que las culpas jurídicas mencionadas en este principio sean equivalentes a la culpa teológica, quiere decir que los actos injustos que comportan dichas culpas obligan a reparar tanto en el fuero interno como en el fuero externo. Más aún, antes de una sentencia jurídica, después de ella o en el caso de que ésta nunca se promulgue, el agresor está obligado en conciencia a reparar por el daño cometido. La razón de ello es que estas culpas corresponden, respectivamente, al engaño manifiesto, al presunto engaño y a la omisión de la diligencia de los hombres honestos, por lo que una injuria que comporta estas culpas es equivalente al pecado.

8. Las culpas jurídicas leve y levísima no obligan a reparar antes de una sentencia jurídica (D. 1, C. 3-C4, Fols. 3-4)

Complementando el principio anterior, según Eusa, en primera instancia, en el fuero externo no hay obligación de reparar por un daño cometido por culpa leve o levísima ya que éstas remiten a la omisión de la diligencia de los hombres *más* y *muy* diligentes y prudentes. Por esa razón, el autor considera que obligar a una

³⁹ M. Eusa, ob. cit., D. 1, C. 2, Fol. 2v.

persona a reparar por una falta a tales diligencias sería un yugo demasiado grande del cual nadie se libraría. No obstante, por sentencia jurídica se puede obligar a alguien a reparar el daño cometido que comporte tales culpas, pues las leyes que constriñen a la restitución por culpa leve o levísima se formulan para mantener el bien común, el cual no se puede poner en riesgo al dejar de sentenciar jurídicamente algunas faltas. Pero si no hay sentencia jurídica, en ninguno de los dos fueros se obliga a reparar por una culpa leve o levísima.

Con estos ocho principios, y sin olvidar que con la *Controversia* estamos frente a una obra de moral casuista, considero que es posible analizar detalladamente de los casos particulares que obligan a reparar, tales como: la incitación a pecar, el homicidio, la mutilación, el hurto, el estupro, el adulterio, etc.

América: ¿Nuevo Mundo? ¡Nuevo Imperio!

Ángel Muñoz García
Univ. del Zulia, Maracaibo

El mundo clásico, griego y romano, entronizó a sus miembros, despojando a los demás de todo privilegio, incluyendo su condición humana. Hasta que los bárbaros invaden y se apropian del Imperio. Aunque éste terminará imponiendo a los bárbaros buena parte de sus categorías mentales. Preludio todo ello de la colonización de América, conquistada bélicamente, pero conquistadora ella misma del Imperio, promoviendo la implantación de una nueva cultura global.

Por racionalista que parezca, el griego concibió al Destino como móvil de su mundo. También el romano, heredero en buena parte del griego. Paralelamente, Roma llegó a practicar una suerte de teocracia, basada en la simbiosis del *fas* (derecho sagrado), y el *ius* (ley humana). Por eso concibió el *imperium* o autoridad como compendio de todo poder, civil y religioso. Por más que el *ius* fuera posterior al *fas*.

Animal racional (de *reor*, “pensar”, “hablar”), era el animal de la palabra, capaz de expresar la verdad, lo justo e injusto. Hombre era sólo el de la *polis*, que sabía hablar griego. Los demás, quedaban excluidos, por Derecho Natural, del paraíso de la *polis*. Incapaces de discernir el bien y la verdad, eran i-rationales; extranjeros, no-hombres, salvajes, como animales¹; sólo hablaban vacilando, tartamudeando *-barbar* (de *bareo*, “estar entorpecido”). Eran *bárbaros*, incapaces por naturaleza de hablar; por lo que griego y bárbaro se distinguían por Derecho Natural. Por el mismo Derecho Natural, el irracional bárbaro pertenecía no así, sino a otro; conviniéndole ser dirigido por la racionalidad del griego, del ciudadano de la *polis*².

Los romanos adoptan la teoría convirtiéndola en Derecho; y, vencedores de los griegos, la “superan”: la *polis* o *civitas* es el Imperio Romano. Sus ciudadanos, únicos con derechos, eran los *cives*, los “civiles”, únicos con “civilización”, hablantes del *sermo urbanus*. Superiores a los que no hablaban latín, ignorantes,

¹ Aristóteles, *Política*, 1, 1252b 12.

² Id., *Política*, 1, 2, 1253b-1255b.

incultos, inciviles, rurales o rústicos: bárbaros. La fundadora del Derecho de todos los hombres, es decir de sólo los romanos, se autoconfirió el derecho a toda conquista para ampliar su Imperio a costa de los no-humanos bárbaros, incapaces de gobernarse. Y el derecho de dictaminar quién era hombre y quién bárbaro. Grecia excluyó de la *polis* a los bárbaros; Roma los excluyó también del Derecho.

¡Pero! Tales bárbaros cometieron la barbaridad de invadir el Imperio. Razón suficiente para que los humanistas anatematizaran tal osadía, propia de animales inhumanos. En consecuencia, la Edad Media resultó la época “oscura” del dominio bárbaro.

A despecho de los humanistas, hoy sabemos que tales bárbaros, por turbulentos que parecieran, no eran turbas; eran “pueblo”, *gens*, con una lengua, tradición y leyes. Básicamente agricultores, practicaban la rotación de cultivos, roturando siempre nuevos campos, convirtiéndose así en nómadas. Empujados por otros pueblos igualmente trashumantes, se vieron obligados a seguir de continuo a otras tierras, hasta introducirse al Imperio. Más que -como se los pintó- invasores crueles, invadieron desesperados, ante unos romanos que les negaban asilo y alimento, obligándoles a entregar a cambio sus hijos, como esclavos³.

Estas invasiones pusieron en tela de juicio la visión clásica del bárbaro y de la *polis* o *civitas* y, por consiguiente, la del hombre como *zoon politikon*, animal civil y ciudadano. Contra lo que esperarían los romanos invadidos, la conducta de aquellos bárbaros fue muy diferente a la de la “civilizada” Roma, para quien los no romanos no merecían derechos. Nómadas por tradición y cultura, los reyes bárbaros no podían ser señores de territorios, sólo caudillos de personas. Por eso les resultó normal respetar a los vencidos, y dieron lección nada irracional de Derecho a los romanos. Fieles a su “bárbaro” concepto de los pueblos basado en la personalidad del Derecho, aceptaron la idiosincrasia, derecho y ciudadanía del vencido, redactando leyes para los romanos, de acuerdo a sus normas y costumbres: *leges barbarorum* para los bárbaros, y *leges romanae* para los romanos⁴. Con todo, no se

³ Cf. a este respecto J. Le Goff, *La Civilización del Occidente Medieval*, Barcelona, 1969, pp. 32-48.

⁴ Como la *Lex romana* o *Breviarium Alarici* de Alarico II, por ejemplo. Aún quedan hoy vestigios de esta distinción. Mientras, por ejemplo, Isabel II es la Reina de Inglaterra, Alberto II no lo es de Bélgica, sino Rey de los belgas.

libraron del desprecio humanista. Y, como al convertirse al cristianismo lo hicieron al arrianismo, obtuvieron también el apelativo de herejes.

Con el tiempo, los bárbaros conquistadores adoptan conductas y mentalidad de los vencidos; absorbidos por el Imperio, se “civilizan”. Asimismo, aquel Imperio Romano del que serían herederos posteriormente los Reinos de Europa, devino Sacro Romano Imperio. Como *Romano*, considerará bárbaro a todo pueblo que no perteneciera a Europa. Como *Sacro*, todo pueblo que no comulgara con la religión oficial quedaría ahora excluido y considerado bárbaro⁵.

Cabría esperar que, como Sacro, adoptara también la visión bíblica de ciudad. Esta visión tenía un enfoque muy otro al romano. En ella, la primera ciudad aparece construida por Caín, el fratricida; Abel, el justo, es trashumante y peregrino. Así, los bárbaros y asesinos resultarían ser los cultos ciudadanos, los “civilizados”. Y *polis* y *civitas*, supuesta civilización, una auténtica obra de fratricidas que construyeron su imperio y civilización en aras y so pretexto de la ciudad, a costa de la sangre de sus hermanos. El propio *Decreto* de Graciano, pone en la ciudad de Caín el origen del *ius gentium*, resurgido tras el diluvio por obra de Nemroth, el cazador y opresor de hombres⁶.

El Imperio acaparaba derechos; creyéndose autorizado, por ejemplo, a conquistar otros reinos, a su propio interés o capricho: “¿Qué hay, pues, de malo si los católicos

⁵ “Post Christum vero, Imperium est apud Christum et eius vicarium, et transfertur per Papam in Principem saecularem”: “A partir de Cristo, el Imperio reside en Cristo y en su vicario, y se transfiere por el Papa al Príncipe secular”: Bartolomé de Saxoferrato, *Opera omnia*, Basilea, 1588, vol. 10, 95r.

⁶ “Naturale ergo ius ab exordio rationalis creaturae incipiens, ut supra dictum est, manet immobile. Ius vero consuetudinis post naturalem legem exordium habuit, ex quo homines convenientes in unum coeperunt simul habitare, quod ex eo tempore factum creditur, ex quo Cain civitatem aedificasse legitur: quod cum diluvio propter hominum raritatem fere videatur extinctum, postea a tempore Nemroth reparatum, sive potius immutatum existimatur, cum ipse simul cum aliis aliis coepit opprimere”: “El derecho natural, que se inició con el comienzo de la creatura racional, permanece inmóvil. Pero el derecho de gentes se inició después del natural cuando, reunidos los hombres, comenzaron a vivir en comunidad; esto se supone que sucedió cuando Caín edificó la ciudad. Quedando casi extinguido con el diluvio, al dispersarse los hombres, fue restituido después por Nemroth, aunque más bien transformado debido a que, junto con otros, se dedicó a oprimir a los demás”: *Decretum Gratiani*, P. I *De iure divinae et humanae constitutionis*, Dist. I, V, § 1.

mantienen, según análoga voluntad del Señor, lo que mantenían los herejes? La palabra del Señor ‘os será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que haga justicia’ es válida para todos los de la misma laya, es decir a todos los impíos e inicuos⁷. Si el Imperio Romano pudo justamente hacerlo, con mayor razón el Sacro Romano Imperio⁸. Nada más justo y beneficioso para el vencido quien, como dogmatizara Aristóteles, podría beneficiarse del gobierno del humano y racional Imperio⁹.

Al igual que el encuentro de los bárbaros con el Romano Imperio, el del Imperio con América supuso también que éste terminara siendo otro. Tan otro como para producir gérmenes capaces de hacer desaparecer sus límites, para que todo -Imperio y periferia- resultara una sola cosa. Pero de modo peculiar. El conquistador llegaba a América a imponer su cultura, aunque ello supusiera destruir la autóctona. Los templos cristianos, por ejemplo, construidos sobre los precolombinos son testigos de ello. El Imperio se gloriaba otrora de tener en medio de sus tierras todo el mar

⁷ “Quid ergo indignum, si ea quae tenebantur haeretici, secundum parem Domini voluntatem, catholici tenent? Ad omnes enim similes, id est, ad omnes impios et iniquos, illa vox Domini valet: auferetur a vobis regnum Dei et dabitur genti facienti iustitiam”: ID., 2, 23, 7, 2.

⁸ Cf. San Agustín, *De civitate Dei*, L. V, c. 12, en J. Migne, *Patrologia Latina*, Paris, 1844-1865, vol. 41.- “Hostes populi romani perdunt ea quae sunt iuris civilis romanorum, ita ut hostes cuiuslibet civitatis perdunt quae sunt iuris civilis proprii illius civitatis [...] Quasi omnes gentes quae obediunt Sanctae Matri Ecclesiae sunt de populo romano [...] Alii populi sunt extranei, et sunt populi extranei proprie, qui non fatentur Imperium Romanum esse dominum universalem”: “Los enemigos del pueblo romano pierden los derechos civiles de Roma, igual que pierden los derechos propios de una ciudad los enemigos de ésta [...] Casi todos los pueblos que obedecen a la Santa Madre Iglesia pertenecen al pueblo romano [...] Los otros pueblos le son extraños, y lo son propiamente los que no confiesan que el Imperio Romano es universal”: Saxoferrato, *Opera*, vol. 6, 214v-215r.

⁹ “De iure gentium unus populus liber non recognoscens superiorem posset [bellare] contra alium liberum, si facit ad bonum finem, ut illos bene regat et gubernet; aliter bella quae exercuit populus romanus ad hunc solum finem, pro gloria Imperii, non fuissent licita, nec ipsorum principatus et monarchia, et tamen contrarium est verum, quia Christus approbavit dum dixit “reddite quae sunt Caesaris Caesari”: “Por derecho de gentes un pueblo libre que no reconoce superior a él puede [hacer la guerra] contra otro pueblo libre, si lo hace buscando el buen fin de regirlos y gobernarlos justamente; de otro modo, las guerras que hizo el pueblo romano con el único fin de la gloria del Imperio, no hubieran sido lícitas, ni tampoco su reinado y monarquía; y, sin embargo, lo fueron, pues Cristo lo aprobó cuando dijo “dad al César lo que es del César” Paulo de Castro, *In primam Digesti Veteris partem Commentaria*, Turín, 1576, f. 4v.

conocido: el Mediterráneo. Lo demás no pertenecía al Imperio; era dominio ignoto de sólo el dios Océano, el mayor de los Titanes. Ese Imperio había arrebatado las aguas a los dioses para convertir al océano en mar; un mar ya no mediterráneo, en medio de las tierras del Imperio, sino un mar “Medihispáneo”, comprendido entre España y la Nueva España. El Imperio se ampliaba.

Desde siempre los autores llamaron orbe al mundo entero; a menudo identificándolo con el Imperio. Vitoria, por ejemplo: “El príncipe no sólo tiene autoridad sobre sus súbditos, sino también sobre los extranjeros...; y esto por derecho de gentes y por autoridad sobre todo el *orbe*”¹⁰. Para Américo Vespucio América eran las regiones “a las que se puede llamar Nuevo Mundo”¹¹. Obviamente, no pensaría que el mundo físico adquirió una nueva parte que antes no tuviera; o que, volviendo a teorías sobre la existencia de varios mundos, se hubiera descubierto un nuevo “orbe” o esfera terráquea. Su error, en todo caso, hubiese sido dar a la expresión un sentido exclusivamente físico o geográfico. Porque América “es en gentes y casi en todo como fue aquel de la edad primera y de oro”¹²; y supuso el origen de que el orbe comenzara a ser nuevo, distinto. No tanto, pues, que se descubría *otro* orbe; se descubría que el orbe *era otro*. El Imperio, más que ampliarse, comenzaba a ser otro.

Se ha dicho muchas veces que el Imperio se impuso de tal modo en América, que anuló la cultura precolombina. Esta visión nos parece un tanto superficial. Claro que se impuso; pero nos parece que no logró anular la cultura que se encontró al llegar; no logró la hispanización de América; porque en ese mismo momento se iniciaba la americanización de España, la transformación del civilizado, ancestral e inmovible Imperio. Un Imperio tan ampliado como para que, desde ese momento, entrara en fase de ocaso, por más que el Rey pensara que en él no se ponía el sol. La Colonia supuso un progresivo resquebrajamiento del Imperio, para

¹⁰ “Princeps non tantum habet auctoritatem in suos sed etiam in extraneos [...]; et hoc iure gentium et orbis totius auctoritate”: Vitoria, F., *De iure belli*, q. IV, pars I, prop. 4, ed. L. Pereña y Otros, Madrid, 1981.

¹¹ “Quasque Novum Mundum appellare licet”. Primera carta, dirigida a Lorenzo di Pier Francesco de Medici, aparecida entre 1503-1504, titulada precisamente “Mundus Novus”, y que responde al tercer viaje de Vespucio, iniciado en 1501. No entramos aquí a discutir fechas ni autenticidad de ésta y las demás cartas. Pueden verse en A. Vespucio, *El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viaje y descubrimientos*, ed. R. Levillier, Buenos Aires, 1951; F. Esteve Barba, *Historiografía Indiana*, Madrid, 1992, pp. 43-48.

¹² S. Zavala, *Ideario de Vasco de Quiroga*, México, 1941, p. 40.

dar lugar a ese mundo nuevo. Queriéndolo o no sus autores, se iniciaba una nueva época, resultando la primera gran revolución, soterrada pero efectiva, de la humanidad.

Época entre dos guerras contra el Imperio, es un período de fusión. Colonia americana, donde se da, como en ninguna, el fenómeno del mestizaje. Por encima del fácil mestizaje biológico, para la Historia de las Ideas interesa el mestizaje cultural, consistente no tanto en mezcla de culturas, sino en el nacimiento del Nuevo Mundo, de una nueva sociedad global. En palabras de Todorov: “el encuentro más asombroso de nuestra historia”¹³. O, en las proféticas de Guaman Poma: “Andando tiempos, nos igualaremos y seremos unos en el mundo. Ya no habrá indio ni negro. Todos seremos españoles de un hábito en el mundo, un Dios, un pastor, un rey”¹⁴. Época que comenzó con una guerra de conquista y que terminaría con otra guerra, cuando el Imperio -ya definitivamente sin sentido para la Historia- se desmorona; y la Colonia, sin sentido ya, desaparece. Habían cumplido su cometido para la Historia: el de concebir un mundo nuevo.

Desde la colonia, Alonso Briceño enseña escotismo al mundo. Con ocasión de ella, Salamanca replantea la Escolástica y formula los principios del Derecho Internacional. En América, la racionalidad se corona casuística, en obras como la de Avendaño. Tomás de Mercado, haciendo honor a su apellido, enseña mercadeo a Europa¹⁵. Andrés Bello, reinvestiga la lengua castellana. El gobierno metropolitano se ve precisado a respetar costumbres nativas, incorporándolas al Derecho Indiano; al Derecho. Se plantea la licitud de que otros pueblos extra-Imperio mantengan su propio régimen de gobierno, surgiendo el germen de la autodeterminación de los pueblos¹⁶. Ante la necesidad de bautizar a los naturales, se reconoce la racionalidad -germen de los Derechos Humanos- de la periferia del Imperio; primer momento del cuestionamiento serio de la esclavitud, cuya ilicitud se aceptará absolutamente para

¹³ Todorov, T., *La conquista de América. El problema del otro*, México, 1989, p. 14.

¹⁴ Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, vol. II, p. 814.

¹⁵ Tomás de Mercado, *Tratos y contratos de mercaderes*, Salamanca, 1569.

¹⁶ Al respecto, cf. R. Levene, *Introducción a la historia del derecho indiano*, Buenos Aires, 1962.

los indios. Si en la Edad Media la crítica social había sido empeño de los marginados goliardos¹⁷, dos Frailes Menores impugnarán la esclavitud de los negros:

“Yo he visto esclavos y negros de admirable inteligencia, prudencia y sabiduría. Y ojalá estudiaran, porque serían más cultos que muchos y más doctos que los europeo... Es contra la naturaleza y contra la razón que éstos sean esclavos de hombres necios, dementes y enloquecidos por la avaricia y engegucidos por la lujuria, sin razón, prudencia y sabiduría”¹⁸.

Al trabajo, presentado en la Biblia como castigo¹⁹, griegos y romanos lo relegaron a los esclavos. Su primer planteamiento como opción personal (trabajar o no, cuándo, y en qué) se hace en referencia a los indios. El indiano Avendaño insiste en que “se debe al trabajo remuneración proporcionada”²⁰. Y, a propósito de los escribanos, exige para ellos lo que hoy llamaríamos salario familiar: “Como tales hombres... suelen estar casados y con familia, al fijar la tasa de sus derechos ha de tenerse consideración a su estado, para que puedan vivir con holgura”²¹. En Indias se comienza a considerar legítimo el derecho a percibir salario en caso de enfermedad. Así el mismo autor, al hablar del sueldo de los Oidores; pero, precisamente, de los Oidores de Indias; que no trabaje en tal caso “no puede imputarse a culpa suya”²².

Los centros de estudio, incluso universitarios, terminan por abrirse a todos, sin distinción de origen, a pesar de las resistencias iniciales. En 1795, el Cabildo de

¹⁷ Cf. al respecto A. Muñoz García, “El goliardo, un letrado nada idiota”, en C. Company, A. González y L. Walde (eds.), *Discursos y representaciones en la Edad Media*, UNAM, México, 1999, pp. 303-325.

¹⁸ Epifanio de Moirans, *Iusta defensio*, fol. 132, en LOPEZ GARCIA, J., *Dos Defensores de los Esclavos Negros en el Siglo XVII*, Caracas-Maracaibo, 1982, p. 275.

¹⁹ *Gén.* 1, 19.

²⁰ D. Avendaño, *Thesaurus Indicus seu generalis instructor, pro regimine conscientiae, in iis que ad Indias spectant*, Tít. I, caps. XII-XIV; y Tít. IV, n. 222, (ed. de MUÑOZ GARCIA, A., *Diego de Avendaño. Derecho, Consejo y Virreyes de Indias, (Thesaurus Indicus, vol. I, Tít. I-III)*, Pamplona, 2001; y *Diego de Avendaño. Oidores y Oficiales de Hacienda (Thesaurus Indicus, vol. I, Tít. IV-V)*, Pamplona, 2003).

²¹ D. Avendaño, Tít. IV, n. 204.

²² *Id.*, n. 127; cf. D. Encinas *Cedulario Indiano*, 4 vols., Imprenta Real, Madrid, 1596, vol. III, p. 337; ed. facs., de A. García Gallo, Cultura Hispánica, Madrid, 1945; J. Solórzano Pereyra, *De Indiarum Iure, De iusta indiarum occidentalium inquisitione, acquisitione et retentione*, Madrid, 1628-1639, L. IV, c. 4, n. 33.

Caracas se quejaba de que ello posibilitaría a los estudiantes pardos el título de “Don” (*dominus*, “señor”, contraparte de “esclavo”), cosa que a los demás “haría sufrir sonrojo”²³, pues escalaban con ello hasta la categoría del Imperio. Pero ya siglo y medio antes, el indio Juan Espinosa Medrano enseñaba Artes en el Cuzco²⁴. Hasta el derecho a la libertad de cultos parece asomar también: Avendaño alude al esclavo que rehusaba bautizarse, alegando que “podía salvarse en cualquiera que fuera su religión”²⁵.

Edgar Montiel expuso brillantemente la deuda que el mundo de hoy tiene con América, pues fue en ella donde se ensayaron muchos de los hoy considerados logros de nuestra sociedad; donde –aun sin Vitoria- se pusieron los cimientos del Derecho Internacional, de los Derechos del Hombre, de la libertad y de la democracia²⁶; caían las concepciones de Imperio y de *polis* que durante siglos habían dominado en el mundo occidental; y surgía el derecho de los considerados de periferia, pertenecientes a otras razas o religiones.

La colonia resulta así periodo imprescindible para todo historiador de las Ideas – no sólo de América– por cuanto, al margen del intento por implantar en ella una nueva cultura y de la oposición que pudo encontrar tal intento, supone el nacimiento de una concepción del hombre y de la sociedad inédito hasta entonces. Tras siglos de un mundo compuesto por grupos humanos considerados monolíticos, distintos y cabales, con la autoconvicción en cada uno de ser el único legítimo y perfecto, tiene lugar en esa época un proceso de mestizaje, cuyos aspectos ideológicos y culturales no fueron los menos decisivos. Nacía, no tanto para el hombre americano sino para toda la humanidad, un nuevo concepto de hombre y sociedad.

²³ Representación del 14-4-1796 apelando a Cédula del 20-2-1795: cf. J. Gil Fortoul, *Historia Constitucional de Venezuela*, Caracas, 1967, vol. I, c. 3, p. 94-97. En su contexto histórico, tenían más razón de la que hoy creemos, El término, propio de encomenderos y Comendadores, de cortesanos y de la nobleza, no era sólo, como hoy, un mero signo de cortesía. “Don” era en todo rigor, abreviatura de “señor”, con todas sus consecuencias en una época de esclavos; y la implicancia de señorío, señor feudal de naturales, dueño, hidalgo; en definitiva, nobleza. Título, por demás, inomitible. Hasta la redundancia, en los textos latinos, del “Dominus Dominus”, esto es “Señor Don”.

²⁴ Cf. J. Espinosa Medrano, *Apologético*, ed. de A. Tamayo Vargas, Caracas, 1982, pp. XXIX-XXXI.

²⁵ D. Avendaño, *Thesaurus*, Tít. IV, n. 2.

²⁶ E. Montiel, *El humanismo americano*, Asunción, 2000.

Acúsenme de haber mezclado hechos históricos con mis propios desvaríos. Pero, como decía esa entrañable escritora venezolana Teresa de la Parra, “para hablar de la Colonia hay que tomar el tono... que toma el negro viejo que, adherido siempre a la misma casa o a la misma hacienda, confunde entre imágenes sus propios recuerdos con el recuerdo de cosas que otros le contaron”. La misma escritora para quien la Colonia fue la Edad Media americana, y “uno de los periodos más sugestivos, que presenta en la historia del mundo entero la evolución de una sociedad que se madura en silencio”²⁷.

²⁷ II Conferencia de las tres sobre “La importancia de la mujer americana durante la Colonia, la Conquista y la Independencia” tenidas en Bogotá y Barranquilla, en 1930: en T. Parra, de la, *Obra*, ed. de Velia Bosch, Caracas, 1982, p. 490.

COMUNICACIONES LIBRES

Patrística
San Agustín
Filosofía tardo antigua
Renacimiento carolingio
Siglo XII
San Anselmo
Filosofía árabe e y hebrea
Siglo XIII
Tomás de Aquino
Juan Duns Escoto
Escuela y mística franciscanas
Escolástica: Siglos XIV, XV y XVI
Renacimiento y Humanismo
Cruces temáticos y temporales
Enseñanza de la filosofía medieval
Temas actuales y filosofía medieval

La metáfora del cuerpo humano en la representación del arca en la obra *Noé* de Ambrosio de Milán

Lidia Raquel Miranda
CONICET/ IDEAE, FCH, UNLPam

Breve presentación

El tratado *Noé* forma parte del conjunto de obras exegéticas en las que Ambrosio de Milán reflexiona, a través del comentario y el método alegórico, sobre la condición humana y las consecuencias de las acciones del hombre en el orden natural. *Noé* fue compuesto en la misma época que los dos tratados precedentes, *El paraíso* y *Caín y Abel*, hacia el año 378, aunque el tercero abandona la secuencia de la narración genésica al pasar de concentrarse en los primeros hombres a enfocarse en la figura del patriarca, cuya historia es difícil de ubicar en la cronología de los sucesos bíblicos. El contenido de la obra se organiza de manera paralela y consecuente con la narración de la historia de Noé que ofrece el Génesis.

Siguiendo la perspectiva de investigación que hemos aplicado a otras obras del obispo, en este trabajo nos ocupamos de analizar la metáfora que en el capítulo 6 de *Noé* comparan el arca con el cuerpo humano. En efecto, la descripción de las medidas del arca, su distribución interior y las particularidades de su construcción tiene amplio desarrollo en el capítulo y en los tres siguientes del opúsculo, que culmina con un contenido moral y pastoral que da sentido a la función evocativa de la metáfora. Creemos que la certeza de lo necesario y ostensible que es la vida biológica para el desarrollo de cualquier otro espacio humano (relacional, institucional y moral) conduce al autor del tratado a preferir la metáfora corporal como instrumento privilegiado de argumentación. Estudiamos, en consecuencia, los aspectos del cuerpo humano que son contemplados en la representación del arca y el valor semántico de las proyecciones metafóricas que surgen del texto.

El sistema cristiano de metáforas corporales

El sistema cristiano de metáforas corporales se asienta en la primera carta escrita por Pablo a los Corintios, en la cual el Apóstol compara la sociedad con un cuerpo, que es uno, pero está formado por diversos miembros¹.

El símil sobre la comunidad entendida como cuerpo de Cristo se extiende hasta 1 Co 12, 30 y es, por lo tanto, el texto paulino más amplio referido a este tema. Según explica Vidal², su base la constituye la metáfora helenista popular sobre la sociedad como un cuerpo, que también se halla constatada en el judaísmo helenista, pero que Pablo profundiza desde la tradición eucarística (1 Co 10, 16-17) y desde la tradición bautismal (1 Co 12, 13). En 1 Co 12, 14-26 se desarrolla extensamente la metáfora popular del cuerpo, pero no con un sentido social sino con el énfasis puesto en la unidad y comunión de la pluralidad de miembros que lo componen, sin atender a diferencias sociales o jurídicas entre ellos. Así, Pablo defiende la función y necesidad de todas las partes del cuerpo, incluidas las más débiles y aún las más vergonzosas. El versículo 12,18 de la Primera Epístola a los Corintios es sumamente importante en esta argumentación porque coloca a Dios como la voluntad que organizó el cuerpo al dar a cada miembro su lugar³.

Las metáforas corporales presentes en el sistema cristiano también se relacionan con el conjunto cabeza/cuerpo, cuyo más claro referente es la Iglesia concebida como cuerpo en relación con Cristo que es la cabeza, tal como aparece en Col 2, 18-19 y en Ef 4, 15-16. La fuerza simbólica de la cabeza parece residir en la valorización de lo alto, expresión del fundamento cristiano de la jerarquía. La cabeza es el principio de cohesión y crecimiento del resto de los miembros del cuerpo; también es sede del cerebro, órgano que alberga el alma. El sentido cristológico es muy claro en estos textos ya que la consideración de Cristo como cabeza de la

¹ Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός· (1 Co 12, 12) (“En efecto, lo mismo que sucede con el cuerpo, que, teniendo muchos miembros, es uno, y así todos sus miembros, con ser muchos, forman un único cuerpo, eso mismo sucede con Cristo”, traducción de Senén Vidal, *Las cartas originales de Pablo*, Madrid, Trotta, 1996, p. 203).

² S. Vidal, ob cit., p. 203, nota 165.

³ [...] νυνὶ δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἐν ἑκάστῳ αὐτῶν, ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν. (“El hecho es que Dios colocó los miembros en el cuerpo, a cada uno donde él quiso”, traducción de S. Vidal, ob. cit., p. 205).

Iglesia significa que Él es el guía responsable de la comunidad pues vivifica a todos los miembros del cuerpo que dirige. Efectivamente, a partir de la cabeza, todo el cuerpo crece, se nutre y se sostiene tal como aparece en Col 2, 19⁴ y en Ef 4, 16⁵. En este último caso se utiliza el verbo οἰκοδομῆ, término inusual porque generalmente se prefiere οἰκοδόμησις, que proviene de οἶκος y quiere decir ‘construir como una casa’ o ‘manejar como una casa’: en tal sentido y en el contexto de la perícopa, dicho verbo representa el lugar de encuentro de dos isotopías que podríamos sintetizar como ‘nutrir’ y ‘guiar el crecimiento’.

Estas dos configuraciones distintas de significado referidas a la cabeza pueden a su vez relacionarse con el sentido que aparece en la metáfora que utiliza Filón de Alejandría en *Los sacrificios de Abel y Caín* (*Sacr.*): “Y todo cuanto los sentidos ven, escuchan o perciben de forma acorde a la exhortación del intelecto, todo esto es masculino y completo, pues el bien se añade a cada uno. Pero cuanto se percibe sin guía, destruye nuestro cuerpo como una ciudad se destruye bajo la anarquía” (*Sacr.* 106⁶). En esta sección de la obra, Filón distingue entre la masculinidad y la feminidad del alma y destaca la preponderancia del Logos frente al mundo de las sensaciones. En ese marco, el intelecto es mostrado como guía de todo el cuerpo. La metáfora opera aquí al vincular un cuerpo destruido sin la guía de la razón con una ciudad destruida por el desgoberno.

Habida cuenta de la deuda conceptual de Ambrosio con los escritos paulinos y con la obra de Filón alejandrino, nos ocupamos a continuación de reconocer y reflexionar sobre las metáforas corporales, desde estas perspectivas, y su vinculación con el arca descrita en *Noé*. Dado el cúmulo de símiles que se constatan en los

⁴ [...] τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὖξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ. (Col 2, 19): “[...] la cabeza, a partir de la cual todo el cuerpo a través de coyunturas y ligamentos, nutrido y sostenido crece en crecimiento de Dios” (traducción propia).

⁵ [...] ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἐκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιῆται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ. (Ef 4, 16): “[...] a partir del cual [Cristo] todo el cuerpo, compaginado y sostenido por todas las coyunturas según un principio activo en la medida de cada una de sus partes el crecimiento del cuerpo realiza, en dirección a una construcción de sí mismo en amor” (traducción propia).

⁶ Traducción de Raquel Martín Hernández, *Los sacrificios de Abel y Caín*, José Pablo Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras completas II*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 71-114.

capítulos 6 a 10 de la obra, consideramos específicamente aquellos del sexto en que las partes del arca se correlacionan con el cuerpo y dejamos para futuros análisis las descripciones y proyecciones metafóricas del cuerpo en relación con otras entidades, instituciones y tópicos, así como las metáforas de los capítulos 7 a 10.

El cuerpo para la representación del arca

Los cuatro capítulos de *Noé* que nos ocupan contienen las ideas que más han llamado la atención de toda la obra. La descripción del arca –sus medidas, su distribución interior y las peculiaridades de su construcción– permite a Ambrosio establecer una metáfora que la parangona con el cuerpo humano. El desarrollo de la metáfora es detallado y abarca varios campos semánticos⁷, entre los cuales podemos mencionar la oposición alto/bajo que divide la estructura corporal; la oposición mente/cuerpo (que retoma las reflexiones ya expuestas por el autor en *El paraíso* y en *Cain y Abel*); la enfermedad y la necesidad de purificación (que se emparentan con las metáforas del diluvio y una serie de analogías relacionadas con el agua y lo acuático), entre varios otros. El análisis que continúa se ha efectuado sobre el texto en lengua original, pero para facilitar la exposición se transcriben los apartados en español y se incluyen entre paréntesis las frases en latín que resultan significativas para el análisis filológico y facilitan su comprensión.

“[...] la misma arca de Noé que, [...] en su construcción está delineada la figura del cuerpo humano. Pues, ¿qué significado tiene lo que dice el Señor: *Hazte un arca con maderas cuadrangulares?*

Es cierto que llamamos cuadrángulo a lo que está bien ensamblado en todas sus partes y proporcionado entre sí. Se afirma, por consiguiente, que Dios es el autor de nuestro cuerpo (*deus auctor nostri corporis*) y el creador de la naturaleza y que con estas palabras se expresa la perfección de su misma obra (*opus ipsum perfectum*).

Es evidente el motivo por el que los miembros del hombre son cuadrangulares, si se considera el tórax humano, si se considera el vientre, que tiene una longitud igual a la de su anchura, a menos que se exceda la

⁷ El campo semántico es un paradigma léxico que surge de dividir un continuo de contenido léxico en diversas palabras de la lengua, entre las que se crea una oposición mediante rasgos distintivos del contenido (cf. Eugenio Coseriu, *Principios de semántica estructural*, Madrid, Gredos, 1977 y Claudia T. Mársico, “Antístenes y la prehistoria de la noción de campo semántico”, *Nova Tellus*, 23 2, 2005, pp. 69-99).

medida natural, cuando el vientre se hincha por los excesos de los banquetes (*uentre distento mensura naturalis exceditur*).

Y ¿quién no advertirá a primera vista que pies, manos, brazos, muslos y piernas son cuadrangulares? A su vez, la mayor parte de ellos, [...] guardan cierta analogía (*analogiam quandan*), de tal manera que en ellos es posible apreciar la medida y la proporción que les conviene: una longitud mayor que la anchura, una anchura mayor que su espesor.

Y así como es triple la diferencia en las medidas de las maderas del arca, [...], del mismo modo también en nuestro cuerpo hay una distancia máxima en cuento a la altura y mínima en cuanto a la profundidad.

Sin embargo, todo el cuerpo ensamblado por todos los miembros presenta un aspecto cuadrado. [...] llamamos cuadrados a los que consideramos que no son desproporcionados por su altura, pero sí son fuertes por el aspecto de su robusto cuerpo” (*Noé* 6.13)⁸.

En el capítulo 6 aparece el tema del arca como figura del cuerpo humano y se demuestra la estrecha dependencia de Ambrosio respecto de la obra de Filón de Alejandría, especialmente de las *Quaestiones in Genesim*⁹.

El arca se presenta como un cuadrángulo bien articulado, condición que caracteriza también al cuerpo. La idea del conjunto de partes y su exquisita proporción permiten calificarlo como “obra perfecta de Dios”. La frase *opus Dei*, que se refiere a la expresión precedente *deus auctor nostri corporis*, sirve tanto para estimar la obra de la creación en general como, en particular, al hombre y al cuerpo humano.

La explicación del sentido de lo cuadrangular da lugar, junto a las abundantes menciones a los números en distintas secciones de la obra, a una manifestación explícita y casi plástica de la perfección de la obra divina dado que remite a las proporciones y a las relaciones exactas entre los distintos elementos creados. Además, en el caso del tórax se acude a la imagen de la desmesura del vientre como ejemplo de la falta de simetría que conduce al hombre a perder el equilibrio. Conviene recordar que no es la primera vez que Ambrosio utiliza la idea del

⁸ Traducción de Agustín López Kindler, *Ambrosio de Milán. El paraíso, Caín y Abel. Noé*, Madrid, Ciudad Nueva, 2013.

⁹ Paolo Siniscalco. (ed. y trad.), *Sant' Ambrogio. Opere esegetiche II/I. Il paradiso terrestre, Caino e Abele*, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Città Nouva Editrice, 1984.

equilibrio como condición corporal asociada a la moral. En efecto, se puede citar como ejemplo ilustrativo los alcances de la noción de pecado, concebido como “caída” (*praevaricatio*) en *El paraíso* (concretamente en *Par I*, 11), que remite a la fragilidad del hombre en virtud de la realidad corporal y espacial a la que, metafóricamente, refiere el contexto¹⁰.

En la consideración de pies manos, brazos, muslos y piernas la proporción no se entiende como igualdad de longitud y extensión sino como “cierta analogía” que justifica funcionalmente los contrastes entre longitud, anchura y espesor.

El último párrafo citado concluye con la idea de que el cuadrado simboliza el conjunto armónico de elementos (miembros del cuerpo, en este caso) que son simétricos o proporcionales y, debido precisamente a ello, fuerte y resistente. Estas condiciones, por traslación, se aplican al arca que las exige para poder cumplir con su objetivo de mantenerse y subsistir al diluvio.

“[...] *Harás nidos en el arca*. Pienso, en efecto, que esto se ha dicho en sentido natural y propio, porque todo nuestro cuerpo ha sido construido como un nido (*sicut nidus*), a fin de que el espíritu vital (*spiritus vitalis*) penetre (*penetret*) en todas las vísceras de nuestro organismo y, desde nuestro núcleo central, se difunda (*fundat*) por cada uno de los miembros.

Una especie de nidos son nuestros ojos, en los que se introduce la vista (*se visus inserit*). Nidos son los nichos de nuestros oídos, por lo que se inocular la capacidad de oír (*auditus infundet*), precipitándose como en una caverna profunda (*in foueam altam*). Existe el nido de las narices, que atrae a sí el olor (*se odorem adtrahit*). Un cuarto nido, mayor que los demás, es la apertura de la boca (*hiatus oris*): en él se conserva el sabor que sazona y de él surge la voz; en él se oculta la lengua que, en cuanto órgano de la voz, modula los sonidos con la suavidad de un arte y que, siendo ella misma un ser irracional, emite una voz razonable.

Nido es la parte superior del cráneo, nido es la membrana que protege (*fouet*) el cerebro y lo encierra dentro de sí (*intra se cohibet*). Nidos son las vísceras del pulmón y el corazón. El pulmón es el nido de nuestro respirar, es decir, del aire que aspiramos y con el que nos alimentamos en esta vida.

¹⁰ Cf. Lidia Raquel Miranda, “¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24”, *Circe, de clásicos y modernos*, 13, 2009, pp. 157-171.

Por su parte, el corazón es el nido de la sangre y del hálito vital. Tiene, en efecto, dos ventrículos: uno, en el que recibe la sangre como un cuenco y la transmite a la venas y otro que, regado por el anterior, envía la sangre a las arterias con un fluir incesante.

También los huesos más robustos tienen sus nidos; en efecto, presentan en su interior cavidades (*cavata*) en cuyo hueco (*in quibus foraminibus*) está la médula. Incluso en las vísceras más blandas se encuentran los nidos del placer y del dolor. Y, si uno considera atentamente otros miembros, encontrará también muchos otros nidos en este edificio del cuerpo humano (*fabrica humani corporis*).

Por eso supongo que el salmista se ha expresado, no solo en sentido místico sino también natural, cuando dice en el salmo: *Halla ciertamente para sí una casa (domum) el pájaro y la golondrina un nido donde poner (reponat) sus polluelos*. En efecto, existe ya en este cuerpo un nido para el pudor, donde antes estaba el nido de la concupiscencia irracional. Y así, donde antes el placer alimentaba hijos deformes, allí crece ahora la estirpe de una pureza que confiere decorosa honra”. (*Noé* 6.14).

El párrafo 14 del capítulo 6 se concentra, como vemos, en la metáfora del nido. Precisamente, tanto el cuerpo completo como los distintos miembros que se van mencionados son presentados como nidos, es decir como espacios que permiten la entrada, la penetración, la clausura y las cavidades. Esta idea del cuerpo y sus miembros como receptáculos, en consonancia con la etimología de ‘nido’ que sugiere la idea del movimiento hacia adentro y/o abajo, es funcional a la concepción que Ambrosio ha desarrollado en *El paraíso* y en *Cain y Abel* sobre el hombre: criatura ontológicamente ambigua, el hombre modelado en su forma ha recibido en sí también el hálito divino que le concedió el alma. La figura del nido desarrollada en *Noé* continúa en esta línea antropológica al proponer al cuerpo la perspectiva dual de un continente y un contenido, en la que este último es el encargado de controlar o guiar al primero desde adentro. Asimismo, la imagen establece la relación necesaria entre la parte corporal y el alma, conjunto que define al hombre como un todo.

Las distintas partes del cuerpo (los ojos, los oídos, las narices, la boca, el cráneo, el pulmón, el corazón y los huesos) son descritas como cuencos que tienen una determinada función: alojar, proteger y propiciar ciertos movimientos, igual que el arca en medio del diluvio.

El párrafo culmina con la natural relación de la idea del nido con las aves, imagen que insiste nuevamente con el espacio de protección (la casa) para lo que ha sido engendrado (los polluelos).

“*La calafatearás con brea*, dice. El cuerpo humano consta de muchos huesos y nervios y algunos otros elementos. Por consiguiente, por dentro y por fuera (*et foris igitur et intus*) forma un todo compacto, conexo entre sí por una estructura bien conjuntada y mantenido por una singular ensambladura (*apta compage conexum sibi adhaeret et habitudine propria*) –que los griegos llaman *éxin*–, de modo que el espíritu infundido y mantenido en él (*intus clausus*), o la sustancia espiritual que en su interior actúa (*quae intus operatur veleti*), como si se encontrara constreñida por una doble atadura, no ande vagando, sino que se vea forzada a una eficiente y armónica unidad y a una fuerte conexión (*sed ad unitatem aptam et concinentem conexioneque validam cohibeatur*).

De ahí la orden de que el arca sea unificada con brea, porque ésta está destinada por naturaleza a unir estrechamente. De ahí el nombre griego de *ásphaltos*, que deriva de *asphaléias*, que significa “seguridad”, porque une lo que está separado y lo vincula con unos lazos tan indisolubles, que se podría creer que sus elementos se han conjuntado, gracias a una unidad natural.

Por este motivo el arca es calafateada por dentro y por fuera: para que su vital cohesión no se rompa fácilmente”. (*Noé* 6.15).

La sección 15 del capítulo 6 enfatiza el tema de la conexión y ensamble de los distintos elementos que conforman el cuerpo para explicar la referencia bíblica acerca de que el arca debía estar recubierta con brea. La impermeabilización que brinda la capa de brea en el arca ofrece su imagen al acoplamiento de las partes del cuerpo que les permite estar articulados y mantenerse unidos a pesar de la diversidad que los caracteriza. Para el arca específicamente, el simbolismo recae en la idea de seguridad, imprescindible para mantenerse a salvo en el diluvio, que se logra gracias a las conexiones estables de las maderas que la componen.

El arca, el cuerpo y la metáfora. Algunas conclusiones

Como hemos indicado antes, nos hemos ocupado de los apartados 13, 14 y 15, correspondientes al capítulo 6 del tratado *Noé*, en los cuales se manifiestan los aspectos del cuerpo humano y su proyección al arca que nos interesa investigar. A pesar de que se impone la continuación del estudio en los capítulos restantes que se

ocupan de la relación cuerpo/arca y también una profundización en los aspectos abordados en el acápite anterior, estamos en condiciones de extraer algunas conclusiones relevantes.

En primer lugar, advertimos que el cuerpo es un instrumento imaginístico fundamental en la obra dado que es el lugar físico y concreto que permite reflejar todas las relaciones o representaciones humanas que tienen valor antropológico y proyección moral para el obispo de Milán: la identidad individual y colectiva, la relación yo/otros, la comunicación, entre otros. Además, en el marco de la tradición retórica clásica, como es sabido, el cuerpo se encuentra en el centro de un sistema educativo y formativo al cual presta su entidad para la expresión (la *actio*) pero también una serie de lugares (*loci*) para la memoria (*memoria*) a los que, en este caso, Ambrosio acude para vehicular contenidos temáticos de manera pedagógica. Justamente es la enunciación metafórica, sustentada aquí en la analogía cuerpo/arca, la que asegura la transmisión de la exégesis del texto bíblico en clave pastoral, es decir permite explicar el significado de la palabra sagrada de manera sencilla y asegurar así la aprehensión de su mensaje por parte de los receptores que, como hemos estudiado en otro lugar¹¹, constituirían un grupo heterogéneo, principalmente en cuanto a su grado de iniciación cristiana. Resulta por ello fundamental el uso de la analogía, concepto que usa el mismo autor en uno de los pasajes que hemos analizado. Tal como se emplea en el texto, la analogía se manifiesta en el sentido que la concibe Beuchot¹², es decir como la estrategia hermenéutica capaz de marcar la semejanza y la diferencia entre las cosas y evitar tanto las interpretaciones unívocas como las equívocas. Así entendida, la analogía entre las cosas sirve para comprender al hombre como un microcosmos y al mundo como un texto. En esta perspectiva, el cuerpo es el elemento analógico por antonomasia para Ambrosio ya que reivindica al ser humano como mediador dialéctico entre las cosas del mundo y entre estas y Dios.

Por último, en el plano específico del contenido de las secciones examinadas, el cuerpo, en cuanto frontera o límite protector del alma a través del ensamble articulado de sus muchos miembros, todos útiles a la constitución corporal general,

¹¹ Lidia Raquel Miranda, “*Homo rhetoricus* y sabiduría cristiana: escritura y estética de la exégesis pastoral”, II Encuentro Iberoamericano de Retórica, México, 2017.

¹² Mauricio Beuchot, *Hermenéutica y analogía en la filosofía medieval*, México, Universidad Autónoma de México, 2013.

es el continente necesario para la continuidad de la vida humana, tanto material como espiritual.

¿De qué sentidos se carga la imagen del arca a través de la proyección metafórica corporal? El más claro es, posiblemente, el sentido de que el arca es la entidad física, concreta y material, encargada de albergar al género humano y protegerlo de los males que lo acechan. Su carácter es perecedero, pero, resguardado por acciones que le dan seguridad y estabilidad (como un barniz de brea), también se manifiesta necesario para que lo que vive en su interior se mantenga a salvo del diluvio, como de la afluencia de pasiones protege al ser humano un cuerpo sólido, equilibrado e inclinado al bien por los actos correctos. Claramente el texto analizado propone que la naturaleza del hombre —y por proyección, también el arca— constituye una corporeidad animada: en el marco de la concepción antropológica del autor, se rescata al hombre como una unidad plural y una totalidad animada y acoplada.

Finalmente, todos los temas incluidos en la metáfora del arca como cuerpo humano inscriben con claridad la imagen en el sistema cristiano de metáforas corporales, a saber: el cuerpo como todo compuesto por partes, todas útiles y necesarias, articuladas y jerárquicas; el cuerpo como sede concreta del alma; y el cuerpo y el alma unidos en ese conjunto para luchar contra la inclinación al mal propia de la condición humana.

A Escola de Antioquia – o contexto anterior à fundação

João Eduardo Pinto Basto Lupi
UFSC. Brasil

1. Em Antioquia-sobre-o-Orontes, na Síria Ocidental desenvolveu-se, a partir do século IV, uma escola de teologia cristã que rivalizou com o Didaskalion de Alexandria do Egito, a cuja metodologia se opôs, recusando a interpretação alegórica da Escritura, e optando pela hermenêutica objetiva e literal. Esse método levou seus defensores a apoiarem-se nas teorias de Aristóteles acerca da linguagem e na lógica, e como seu rigorismo, espírito analítico e crítico conduziram por vezes a doutrinas que a maioria ortodoxa não aprovava, no período patrístico foram consideradas heréticas. Por esse motivo a Escola de Antioquia tem sido pouco estudada no Ocidente, e no entanto a seus discípulos se deve algo sem o qual a Europa não teria evoluído; de fato foram seus adeptos, os cristãos sírios nestorianos, que nos séculos VII a IX ensinaram aos árabes muçulmanos não só a Filosofia de Aristóteles, mas também as ciências helenísticas (particularmente a medicina e a astronomia) que por sua vez foram transmitidas de Bagdá para Córdoba e Toledo, e daí para toda a Europa Medieval.

O estudo de conjunto de todo esse processo constitui um amplo projeto, mas aqui vou me concentrar na descrição e interpretação da primeira fase da Escola de Antioquia, mais exatamente no contexto anterior à sua fundação. De fato uma instituição doutrinal, que se ramificou em dezenas de escolas de teologia orientais, que se tornou o fundamento de uma Igreja (nestoriana, ou assíria) e a base de expansão do cristianismo por quase toda a Ásia só pode ser entendida e explicada se tiver tido como suporte um contexto social e cultural forte e amplo, anterior ao cristianismo e que permaneceu com ele. No que se refere ao aristotelismo pode-se sustentar como hipótese provável que, tendo essa filosofia se desenvolvido como uma forte presença dentro da Escola de Antioquia, não foi a sua existência anterior ao cristianismo que provocou essa parceria ou intercâmbio entre filosofia e religião. O que parece mais provável, e é sobre esse ponto que vamos debruçar-nos agora, é que o ambiente crítico, erudito e analítico dos intelectuais sírios (tomando este termo num sentido regional amplo) gradualmente foi precisando do apoio de uma doutrina sólida acerca do discurso e do sentido das palavras, que encontrou nas obras de

Aristóteles num processo semelhante ao do amadurecimento intelectual da Europa Ocidental nos séculos XI e XII.

A evolução da vida intelectual da Síria cristã, nos primeiros séculos, foi variada e complexa, mas, por brevidade, vamos apoiar-nos em alguns traços e personagens, e distinguir momentos ou etapas dessa evolução. Nossas hipóteses estão, porém, claramente expostas: não foi a Escola que criou o ambiente teológico sírio com as peculiaridades que nele conhecemos, mas o ambiente cultural, não só cristão mas também pagão, que criou e definiu a Escola; e não foi o aristotelismo que influiu na orientação literal da interpretação da Escritura, mas a intenção de demonstrar a validade dessa interpretação é que conduziu à adoção do aristotelismo.

2. O primeiro grupo de intelectuais, líderes e escritores cristãos sírios desenvolveu-se em Antioquia, desde a permanência e o apostolado de Barnabé e Paulo¹ “onde pela primeira vez os discípulos foram chamados cristãos”. O apóstolo Pedro também foi a Antioquia, conforme relato de Paulo em Gálatas² quando Paulo o repreendeu por observar as práticas judaicas; o fato de Pedro, e com ele Barnabé, simularem uma crença na Lei Antiga a qual já não aceitavam dá a entender que a comunidade cristã de Antioquia tinha fortes raízes judaicas.

De Antioquia Paulo partiu para todas as suas viagens apostólicas, e as referências da permanência do apóstolo na cidade mostram uma comunidade crescente, ativa, organizada e entusiasmada pela fé: “Cidade de tradições clássicas; centro de irradiação do cristianismo. A partir do Apóstolo Pedro, e sobretudo do Apóstolo Paulo, será Antioquia, durante séculos, a Igreja-Mãe do Oriente”³.

Os antioquenos eram profundamente ortodoxos, e fiéis ao helenismo e à tradição. É esta pelo menos a impressão que nos deixa o segundo bispo da cidade, Inácio (c.40-107) discípulo de João Evangelista, pelo que é contado entre os Padres Apostólicos. Preso durante a perseguição de Trajano (governou de 98 a 117) Inácio foi conduzido a Roma, e no trajeto escreveu sete epístolas, que se conservam, e que, além de darem testemunho do seu ardente desejo de ser mártir pela fé em Cristo,

¹ Atos 11, 19-26; 12, 24-25; 13, 1-3.

² Gal 2, 11-14.

³ Dom Paulo Evaristo Arns, *Introdução às Cartas de Santo Inácio de Antioquia*, Petrópolis, Vozes, 1984, p. 11-12.

mostram uma Teologia trinitária e cristológica perfeitamente sintonizada com o que, séculos depois, viria a ser definido como a Ortodoxia.

Nascido na Mesopotâmia, Teófilo (c.120-190) foi o sexto bispo da cidade; dele se conservam alguns escritos e muitas referências, entre as quais a de ter sido o primeiro pensador cristão a utilizar o termo *Trindade* para se referir a Deus.

Serapion (c. 160 -210) foi o oitavo bispo de Antioquia; nas cartas que escreveu nota-se a preocupação com o fato de algumas comunidades estarem aceitando escritos contrários às doutrinas da maioria das Igrejas. Estavam de fato começando as grandes discussões entre os intelectuais cristãos para definir a doutrina mais correta acerca da Trindade e da Encarnação de Cristo, e em Antioquia era evidente o cuidado com a interpretação (*hermeneias*) dos textos bíblicos.

Durante os três primeiros séculos as comunidades cristãs da Síria recebiam forte influência das correntes teológicas judaicas e gnósticas, e de outras religiões, tanto da Índia e Pérsia, como de cultos politeístas; os cristãos divergiam muitas vezes entre si pelo fato de cada comunidade aderir a influências diferentes. Os bispos de Antioquia tinham que ser incansáveis na recomendação de manter a unidade na fé, que já se lia nas cartas de Inácio.

3. Outra tendência intelectual que se pode identificar é culturalmente siríaca, radicada nas regiões do interior, nas montanhas da Assíria e sobretudo em Edessa, principal cidade da região conhecida como Osroene (norte da Mesopotâmia, hoje SE da Turquia e N da Síria). Os testemunhos sobre a presença cristã nos séculos II e III são fortes. A Didascália dos Apóstolos (meados do III século) texto cujo original era grego, mas se difundiu em siríaco, parece referir-se a Bostra e assinala um cristianismo nitidamente aramaico (não helenístico), por exemplo quando compara as diaconisas ao Espírito Santo, o que aponta para o gênero feminino do termo “espírito”, característica dos idiomas semíticos. Na Celesíria, região a sul da Osroene foi redigida uma *Apologia* em siríaco, dirigida a Caracala (imperador 211-217). Em Duro-Europos, a sul da Osroene, encontraram-se as mais antigas construções de igrejas cristãs, datadas do início do século II⁴. Assim a vitalidade do cristianismo sírio nos séculos II e III se manifesta em toda a região (passando além das fronteiras atuais do país sírio), mas foi essa vitalidade e curiosidade intelectual

⁴ Jean Daniélou & Henri Marrou, *Nova História da Igreja*, Trad. Dom Frei Paulo Evaristo Arns. Petrópolis, Vozes, 1984, 3ª edição, 198-205.

que, convivendo com múltiplas religiões e influências, produziu variantes que, longe dos bispos (patriarcas) de Antioquia, resultou em interpretações divergentes da doutrina cristã e da sua prática.

Taciano (c.120-c.190) nasceu no leste da Síria, próximo ao rio Tigre – diz ele: “nasci em terras de assírios”⁵; estudou em Roma na escola de Justino Mártir (c. 100-165). Ao voltar para o Oriente fundou a seita gnóstica dos encratitas, os abstinentes rigorosos, que rejeitavam o matrimônio e eram vegetarianos. Dele se conservam duas obras: Discurso contra os gregos, e o *Diatésseron* – a concordância dos textos evangélicos. O Discurso é uma apologia do cristianismo, rejeitando toda a cultura grega, incluindo a filosofia e a arte; nele Taciano testemunha não só a sua arraigada fé, e sua profunda inserção na cultura e contexto sírios (repudiando o helenismo dominante), mas também revela sua personalidade polêmica e crítica. O *Diatésseron* (*Tó dià tessaroon euangelion*) não tem estilo nem revela a índole do seu autor, apenas compõe uma sinopse dos textos como se fosse um único Evangelho. Teve muito sucesso, foi usado na liturgia siríaca até ao século V; Efrém de Nisibis (306-373) lhe fez um comentário, e teve muitas traduções em idiomas regionais, e posteriormente na Idade Média.

Bardessanes (Bar Daisan, 154-223) nasceu em Edessa (hoje Urfa, SE da Turquia) de família nobre; foi educado por um sacerdote pagão em Mabug (Hierápolis) e foi amigo do rei de Osroene, Abgar IX. Em 179, aos 25 anos de idade, foi batizado cristão. Durante algum tempo foi adepto do gnosticismo valentiniano, que mais tarde rejeitou. Escreveu muitas obras para condenar diversas heresias, e o fato de redigi-las em siríaco e com notável habilidade dialética fez com que tivesse muitos discípulos; mas todas as suas obras se perderam, exceto um diálogo sobre o destino escrito por um discípulo seu. Conta Efrém que Bardessanes e seu filho Harmônio (ou Harmódio) compuseram muitos hinos em siríaco, que eram cantados na liturgia, mas como neles se mostravam resquícios de heresias o próprio Efrém compôs outros para contestá-los, pois os de Bardessanes tinham muito sucesso. As doutrinas divergentes de Bardessanes começaram a ser difundidas por volta do ano 200, quando seus livros foram compostos; supõe-se que os hinos tiveram ampla divulgação em toda a Síria durante cerca de um século (ou mais) já que Efrém compôs os seus na metade do século IV, e, para ter sucesso, copiou as melodias de Harmódio, sobre as quais “colou” novos textos, que considerava mais corretos

⁵ “Tatian the Assyrian. *Address to the Greeks*”, Trad. J. E. Ryland, in Roberts and Donaldson, *Ante-Nicene Fathers*. Peabody, Hendrikson, 1995, 59-83.

doutrinariamente. Efrém compôs inclusive hinos expressamente contra Bardessanes, como o hino 51 da coleção de Nisibis⁶ que diz: “Encontrei um hino de Bardaisan que me deixou perturbado mais de uma hora” e que precisou purificar seus ouvidos depois de escutar tais blasfêmias (acerca da não-ressurreição do corpo). Quanto à discussão sobre a alma a questão continuou a ser discutida muito depois de Bardessanes, porque no sínodo da Arábia, em 248, no qual participou Orígenes, sobre as idéias de Berilo, bispo de Bostra (c.240-254) a dúvida era se a alma sobrevive ou não ao corpo; o caso mostra ainda como as disputas teológicas no século III atingiam toda a Síria, pois Bostra, a SE de Damasco, fica atualmente na fronteira da Jordânia (no período romano era parte da Arábia Petrea).

Percebe-se, pois, que após a implantação e consolidação da comunidade cristã em Antioquia no século I, o cristianismo do século II (e início do III) desenvolveu dois movimentos muito distintos: na capital o cristianismo era fiel à ortodoxia e à cultura helenística, e seus líderes eram os bispos da cidade; o outro movimento foi conduzido por figuras de grande sucesso, originárias das montanhas do leste, profundamente radicadas na cultura regional siríaca, e doutrinariamente críticas e ousadas, sem temor de “cair” em heresias.

4. Posteriormente novo movimento do interior, das montanhas do Nordeste sírio, a Comagena, se revela e se dirige para Antioquia: são os de Samosata, nomeadamente Paulo e Luciano –este o criador da Escola. A região chamada Comagena ficava situada a norte de Antioquia, fez parte de diversos impérios, entre eles o hitita e o armênio, ganhou autonomia dentro do império Selêucida, e por algum tempo (163 a. C. a 72 d.C.) foi reino independente, até que os romanos conquistaram a região e a incorporaram à Província da Síria. Sua capital Kummuhi situada junto ao Eufrates e a norte de Edessa, foi renomeada Samosata pelo sátrapa Sames (290-260), e passado algum tempo chamou-se Antioquia Comagena. A política instável e a interferência multicultural produziram um meio favorável à vida intelectual crítica, e de algum modo heterodoxa, da qual foi expoente, no século II d.C., o escritor satírico Luciano de Samosata (c.125-192). Dele se conservaram diversas obras, nas quais podemos constatar não só a erudição mas também o domínio da cultura clássica, que ele se empenhou em demolir, inclusive de forma sarcástica. Não se estranha, pois, que a mesma cidade de Samosata tenha produzido outras figuras que poderíamos chamar pelo menos excêntricas. Paulo (c.220 – 280)

⁶ John Gwynn, Ephraim the Syrian. *Hymns and Homilies*. (introdução). *Nicene and Post-Nicene Fathers* cit., vol.13, 13ss.

era uma personalidade brilhante: foi governador, ministro do tesouro de Palmira, e em 260 foi eleito bispo de Antioquia. Nas suas exposições acerca da Trindade, e nas questões cristológicas, começou a esboçar o que depois seria considerado peculiar à teologia antioquena, como, por exemplo, acentuando a personalidade humana de Cristo, e não a divina. Sobre este problema Paulo de Samosata discutiu com outro presbítero de Antioquia (o único que conseguia debater com ele) de nome Malquion, mas foram precisos três concílios regionais, entre 264 e 268, para confirmar a rejeição das doutrinas do bispo; porém o concílio definitivo, que foi o de 268, condenou a expressão *homoousios*, ou consubstancial, que Paulo teria usado para definir a relação entre o Pai e o Filho; o fato de essa mesma expressão ter sido mais tarde aceita pelas Igrejas como a mais adequada mostra o quanto foi difícil, e sutil, definir as doutrinas, e como foi especulativa a discussão em Antioquia. Na sua explicação acerca da relação entre a humanidade de Jesus e a divindade do Verbo insiste Paulo de tal modo na diferença que separa Jesus do Verbo e nega a maternidade divina de Maria – tema que mais tarde vai identificar o nestorianismo. A personalidade atraente de Paulo conquistou muitos adeptos, inclusive entre os bispos sírios das regiões menos urbanizadas, como a Armênia e Geórgia e entre os contrários ao domínio romano, e assim, apesar das condenações de que foi alvo, conservou-se na sede de Antioquia até 272.

Luciano de Samosata, o mártir (c.260-312) deu o passo definitivo em direção à criação e orientação da Escola, que fundou com a intenção de rivalizar com a de Alexandria, e de se dedicar à interpretação rigorosa e literal dos livros sagrados, o que pressupunha o estudo histórico e filológico dos textos, movendo-se explicitamente contra o método alegórico de Orígenes. Foi o que levou Luciano a desenvolver as artes retóricas e dialéticas, no que foi expoente seu aluno Ario (c.270-336); não admira por isso que mais tarde Aristóteles fosse considerado o pai de todas as heresias, pois não só Ario, mas também Nestório (c.381-451), foram discípulos desta Escola. Luciano era sacerdote da comunidade de Antioquia; foi um teólogo profundo, versado nas Escrituras, de vida irrepreensível e exemplar. Ele conhecia bem o hebraico e corrigiu a versão grega dos Setenta, revisão que foi adotada pela maioria das Igrejas da Síria e da Ásia Menor. Sua maneira de interpretar a Escritura pela exegese literal tornou-se a característica básica da Escola de Antioquia. Luciano foi preso sob a perseguição de Maximiano Daia, condenado à morte em nome da sua fidelidade cristã, e executado no dia 7 de janeiro de 312.

5. Os dois primeiros séculos do cristianismo de Antioquia, e da Síria em geral, mostram pois, através de algumas de suas lideranças mais influentes, uma

comunidade intelectualmente muito ativa, preocupada com os problemas teológicos, tentando resolvê-los de forma erudita, sutil, especulativa, inclinada de forma rigorosa à interpretação literal das Escrituras, mais próxima do humano do que do divino, mas profundamente cristã e arraigada na fé. Hoje diríamos que o realismo dos primeiros teólogos sírios beirava o racionalismo; mas o cristianismo ainda sujeito à perseguição e ao martírio favorecia uma liberdade e diversidade religiosa que só se rompeu com o Concílio de Éfeso (III Ecumênico, 431) e a questão das naturezas de Cristo e da *Theotokos* (a Mãe de Deus).

El mal según San Agustín en las *Confessiones*

Daisy Carolina Aguirre Soto
UBO-UANDES, Chile

I. Motivación inicial de Agustín. Bien y verdad

Tanto en *Confessiones* como en *De Libero Arbitrio* san Agustín muestra cuáles fueron las motivaciones iniciales que a la postre también fueron los caminos que le llevaron a Cristo, como son la inquietud por el origen del mal y la verdad. Cabe mencionar que si bien *Confessiones* es un libro que trata sobre su camino filosófico y espiritual, en el cual a su vez también refuta a los maniqueos, es extraño que no haya sido en esta misma obra en la que hable del problema del mal como algo vital en su inquietud filosófica. Señala Agustín en *De Libero Arbitrio*:

“¡Ah! Suscitas precisamente aquella cuestión que tanto me atormentó a mí siendo aún muy joven, y que, después de haberme fatigado inútilmente en resolverla, me empujó e hizo caer en la herejía de los maniqueos. Y tan deshecho quedé de esta caída y tan abrumado bajo el peso de sus tantas y tan insulsas fábulas, que, si mi ardiente deseo de encontrar la verdad no me hubiera obtenido el auxilio divino, no habría podido desentenderme de ellos ni aspirar a aquella mi primera libertad de buscarla”¹.

En virtud de ese desvío de años y sin solución alguna que produjeron en él los maniqueos se debe señalar que el título de la obra –Confesiones– no se entiende como una simple autobiografía, sino de una exaltación y/o confesión de Dios como creador de todo lo que existe, y en esa medida, todo lo que existe fue creado por él y entonces debe ser bueno. Esta idea permite apoyar la tesis de que la escisión que existe entre los primeros nueve libros respecto a los tres últimos se fundamenta en Dios como creador de una entidad en particular, Agustín, mientras que en la parte ulterior Dios es creador de todo y se entiende a través del análisis de Génesis.

¹ *Lib. Arb.* I, 2, 4. Esta idea del mal como uno de los motivos porque llega al maniqueísmo es más claro en *De Libero Arbitrio* que en *Confessiones*. Cf. Manfred Svensson, “Variaciones sobre el mal en san Agustín”, *Revista de Filosofía*, 1, 63, 2009: 65-78, (p. 67).

Todo este análisis permite también considerar que no sólo Agustín eleva una oración a través de este libro, sino que el mismo está pensado en un auditorio maniqueo en dos enfoques, el primero en demostrar los errores y/o malas interpretaciones dada por los maniqueos al problema del mal, mientras que podemos considerar un enfoque con un cierto grado de culpa en el cual intenta también sacar a sus amigos maniqueos por medio de los argumentos a presentar.

Baste señalar, respecto a la relación del mal con el hiponense a lo largo del texto, es que Agustín considera esta obra un reflejo de su vida que le permite enseñar no lo que fue hace años, sino lo que hoy es, es decir, cómo Dios ha guiado su camino a través de todo este tiempo, iluminando y ocultando la verdad según lo quisiera la gran sabiduría divina.

Para el caso de la verdad, se tiene de primera fuente el contexto donde comienza la travesía del filósofo por alcanzarla, esto es, el encuentro con el *Hortensio* de Cicerón:

“Y, siguiendo el orden habitual en el aprendizaje, vine a dar con el libro de un tal Cicerón, cuya lengua casi todos admiran, aunque no así su corazón. Esta obra suya se llama *Hortensius* y contiene una exhortación a la filosofía. Este libro cambió mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. Se envileció a mis ojos toda esperanza de vanidad; con increíble ardor de corazón deseé la sabiduría inmortal, y comencé a incorporarme para volver a ti”².

No obstante, la motivación del retórico latino, Agustín no se dirige a la filosofía para encontrar la verdad, sino que aquella sabiduría que escucho desde pequeño y en la cual fue instruido por su madre, el cristianismo. Brown es claro en señalar una posible justificación de la decisión tomada por el Hiponense:

“Sobre todo, el cristianismo del siglo IV le debió de ser presentado al joven Agustín como una forma de ‘Sabiduría Verdadera’ [...] Cristo en la imaginación popular no era un salvador sufriente. No existen crucifijos en el siglo IV. Era más bien, “el gran Verbo de Dios, la Sabiduría de Dios” ... Por

² *Conf.* III, 4,7.

consiguiente, Agustín se dirigió con toda naturalidad a la Biblia a encontrar su ‘sabiduría’³.

Para su decepción, fruto del conocimiento retórico que estaba adquiriendo, Agustín no encontró lo que buscaba, sino solo una mala retórica y un contenido moral bastante dudoso por parte de los protagonistas de las Sagradas Escrituras. Cicerón como referente dejaba por los suelos a la Biblia en esta lectura incipiente y cargada de soberbia, como reconocerá posteriormente Agustín; pero aun así no dejaba de indagar sobre el nombre de Cristo, es así como caerá en el maniqueísmo anteriormente señalado.

Un joven retórico, con el mundo por delante gracias a su conocimiento, habilidad y contactos dentro del mundo de los poderosos, no podía sino estar hinchado de soberbia, es por esto que Dios parece alejarse de él y perder el rumbo:

“Yo me esforzaba por llegar a ti, pero era rechazado por ti, para que sintiera el sabor de la muerte, puesto que resistes a los soberbios. ¿Y qué mayor soberbia que afirmar, con sorprendente locura, que yo era, por naturaleza, lo que eres Tú?”⁴.

Ahí, estancado por nueve años en el maniqueísmo luego de arrastrar a sus más conocidos con él, comienza por decepcionarlo cada vez más, al punto que su último hombre de esperanza, Fausto, también es una nueva decepción. Bajo ese sufrimiento, a modo totalmente metódico, Agustín se acerca a los escépticos, sería lo mejor ante cualquier eventual nuevo fracaso intelectual. Sin embargo, en el camino se encuentra con dos hombres fundamentales para su desarrollo intelectual, Ambrosio –obispo de Milán- y aquel hombre soberbio que le entrega los libros platónicos.

Ya habiendo limpiado su mente del dualismo y materialismo maniqueo Agustín comienza a capacitarse para recibir la verdad y entender el mal, pero aún está débil y solo el asumir su pobre condición humana le permitirá entender que los platónicos se acercaron, pero no llegaron a la verdad suma –Jesucristo– y a su vez, que el mal no es más que privación de bien: el pecado nace no de Dios, sino de una mala voluntad.

³ Peter Brown. *Agustín de Hipona*, España, Acento Ediciones, 2001, p. 51.

⁴ Conf. IV, 15, 26.

II. El mal en la vida de Agustín

En el libro X Agustín citando 1 Juan 2:16 da cuenta de las tres concupiscencias que alejan al hombre de Dios, y que el mismo en persona padeció, estas son la concupiscencia de los ojos, de la carne y la vanagloria de la vida:

“No améis al mundo, ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo –los deseos de la carne, los deseos de los ojos y la vanagloria de la vida, no proviene del Padre, sino del mundo”⁵.

Concupiscencia de los ojos: Agustín la distingue como la “vana curiosidad”, es decir, cuando queremos conocer no en vistas de buscar a Dios como verdad, sino solo en la medida de buscar lo que se desconoce sin más. Dos ejemplos del joven Agustín de *Confessiones* nos permite entender mejor este tipo de concupiscencia, por una parte, tenemos al Hiponense sufriendo por un drama teatral más que por su propia condición pecaminosa y alejada de Dios. Es decir, sus emociones están mal dirigidas.

“Pero, en ese entonces, en el teatro, compartía la alegría de los amantes, cuando ellos se gozaban uno a otro mediante acciones vergonzosas, aun cuando éstas se llevarán a cabo imaginariamente, en el juego del espectáculo; cuando se dejaban, me entristecía. Como si me compadeciera; pero en ambos casos me deleitaba”⁶.

Otro caso es el de su interés en la astrología como respuesta al orden del mundo. Si bien fue reconvenido en primera instancia, luego el mismo en *Doctrina Christiana* va a demostrar la futilidad de este tema según su punto de vista⁷.

Vanagloria de la vida: Agustín parece haber sido lanzado a este tipo de concupiscencia por parte de su padre y su educación en general. Durante su infancia y juventud el reconocimiento y los honores era la motivación principal, el tener una familia acomodada y ser reconocido entre los más importantes de los hombres era la meta del Agustín rector:

⁵ 1ª Juan 2:15-16 RV 1960.

⁶ *Conf.* III, 2, 3.

⁷ *Conf.* IV, 3, 5.

“Codiciaba yo ardientemente los honores, el lucro el matrimonio, y Tú te burlabas”⁸.

Sin embargo, luego de tanto buscar, el Hiponense siente el vacío de todo eso; es así como el obispo nos dice que no es sino Dios quien merece toda nuestra alabanza y sólo en esa medida podemos llegar a ser felices, en tanto ocupamos el lugar que debemos como creaturas de Dios⁹.

Concupiscencia de la carne: Este tipo de concupiscencia Agustín la arrastra hasta el jardín de Milán; de hecho, reconoce en el libro X que aún tiene sueños que excitan sus sentidos: “Pero, en sueños, no sólo llegan hasta el deleite sino inclusive hasta el consentimiento y algo muy similar al acto mismo”¹⁰. El hiponense señala que todo lo que estimula los sentidos de tal manera que llegue a ocupar el lugar de Dios es pecaminoso, no sólo lo que implica el placer sexual¹¹. Este último por cierto el que afectó a Agustín desde su juventud, al punto de ser capaz de mantenerse célibe hasta su matrimonio arreglado por Mónica hasta Milán cuando rompe con ello al ya no pedir la continencia para mañana sino para el “hoy”¹². Todas estas concupiscencias no pueden ser derrotadas sino con el auxilio de Dios:

“A tu gracia y misericordia atribuyo que hayas disuelto mis pecados como el hielo. A tu gracia atribuyo también lo que no hice de malo”¹³.

Finalmente, uno de los males que más sufre el Agustín obispo en *Confessiones* es el robo de las peras de su juventud. Los otros pecados son inocentes y comunes para él ante el mal por el mal que parece haber cometido con sus amigos:

“Pero, puesto que mi placer no estaba en aquellas frutas, lo ponía en el delito mismo, y en la asociación con los que pecaban juntos”¹⁴.

⁸ *Conf.* VI, 6, 9.

⁹ Cf. *Conf.* II, 1, 1; X, 36, 59.

¹⁰ *Conf.* X, 30, 41.

¹¹ *Conf.* X, 31, 44.

¹² *Conf.* VIII, 7, 17.

¹³ *Conf.* II, 8, 15. Véase también Kathleen Skerrett. “Consuetudo Carnalis in Augustine’s Confessions: Confessing Identity/Belonging to Difference”, *The Journal of Religious Ethics*, 37, 3, 2009, pp. 495-512, (499).

¹⁴ *Conf.* II, 4, 9; II, 8, 16.

Lo que se puede desprender del análisis del Doctor de la Gracia es que por una parte el señalar que robo por el mal en sí les permite a los maniqueos considerar un mal substancial; por otra parte, esta anécdota da cuentas del origen de la mala voluntad humana en tanto Agustín intenta ocupar el lugar de Dios al desear algo “libremente” y no bajo el orden humano establecido por naturaleza; Agustín elige robar por decisión libre de la misma forma en que Dios crea el mundo. Es decir, la soberbia humana como motor de la mala voluntad implica, no sólo elegir algo más que Dios, sino tomar el lugar de Dios mismo¹⁵.

III. El mal en *Confessiones*

En cuanto a la concepción de mal que Agustín presenta en *Confessiones*, cabe mencionar que aún es deudora de la lectura de Plotino. La noción de privación de bien se encuentra claramente en las *Enneadas*¹⁶, mas no toda la teoría está sacada de estas lecturas, pues para un obispo cristiano como el Hiponense, la materia no es mala, pues también fue creada por Dios y todo lo que proviene de Él es bueno¹⁷.

En suma, para Agustín Dios es el Bien sumo creador de todo cuanto existe y en esa medida todo lo que Él ha creado es bueno, así el mal sólo podría entenderse como privación de bien que debería poseer. Es decir, dado que las cosas pueden corromperse dan cuenta que algo de bien tienen en ella, porque nada que no haya sido bueno puede corromperse; a su vez, como son creadas por Dios, pero no tienen el mismo nivel de bondad perfecta que Él posee, son capaces también de corromperse.

“No podrían corromperse si fuesen sumamente buenas, pero tampoco podrían corromperse si no fuesen bienes, no habría en ellas nada que corromperse. Pues la corrupción daña, y no dañaría si no disminuyera un bien. Así pues, o bien la corrupción no daña, lo cual no es posible, o bien –y esto es verdadero-

¹⁵ Cf. Lyell Asher, “The dangerous fruit of Augustine’s ‘Confessions’”, *Journal of the American Academy of Religion*, 66, 2, 1998: 227-255, (237). También véase Scott Macdonald, “Petit Larceny, the Beginning of All Sin: Augustine’s Theft of the Pears” en William E. Mann (ed.) *Augustine’s Confessions. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, 2006, p. 45.

¹⁶ *En.* I, 8, 3.

¹⁷ *En.* XIII, 2, 2.

todas las cosas que se corrompen pierden un bien. Si fueran privadas de todo bien, no existirían absolutamente”¹⁸.

Bajo esta lectura, entonces el mal que se percibe desde la racionalidad humana se puede entender desde dos aristas: la primera es que lo que el hombre considera que padece como mal es normalmente un camino que Dios usa para acercar nuevamente a la humanidad a Él, como señalaba Agustín de su misma experiencia¹⁹. Así el injusto padece mal por castigo propio, el justo lo sufre para que se vuelva a Dios nuevamente. En segunda instancia se tiene el mal moral, también entendido como pecado, y es cuando el hombre se aleja de Dios y pervierte la naturaleza y el orden para el cual fue creado.

Sin embargo, a pesar que el hombre desordene su naturaleza y peque contra Dios, escogiendo cosas inferiores a su creador, la creación misma no se desordena en la medida que el pecado no daña a Dios ni a su voluntad. Este desorden del hombre que deriva en mal y pecado contra Dios también está expresado en cierta forma en Plotino²⁰, esto en la medida que las virtudes son las que acercan nuevamente al hombre al Uno y no lo dispersan hacia la materia.

“Porque, aun cuando pecan contra ti, obran impiamente contra sus propias almas, y se miente a sí misma su iniquidad corrompiendo y pervirtiendo su naturaleza, hecha y ordenada por ti, ya sea cuando usan inmoderadamente lo que es lícito, ya sea cuando desean ardientemente lo no permitido, para un uso que va contra la naturaleza”²¹.

Esta idea en Agustín se ve a través de la voluntad desordenada del hombre que prefiere un bien inferior que Dios, sumo Bien, y también se ve en el camino de interioridad que debe recorrer Agustín para encontrar a Dios no en lo exterior sino desde lo interior hacia lo superior.

Finalmente hay que señalar que existe una escala jerárquica de bienes en la creación divina, hay cosas inferiores y superiores dentro de lo creado, pero todas juntas son mejores que separadas. Es decir, lo inferior y lo superior en conjunto son

¹⁸ *Conf.* VII, 12, 18.

¹⁹ *Conf.* I, 12, 19. Véase también *Lib. Arb.* I, 1, 1 y Manfred Svensson. ob. cit., p. 71.

²⁰ *Conf.* I, 8, 4-5.

²¹ *Conf.* III, 8, 16

mejor que sólo las cosas superiores. De esto da cuenta Agustín en su análisis de la creación a través del Génesis cuando cada día en que Dios crea algo señala que “lo vio y era bueno”, pero solamente en el sexto día, el último día de la creación, ve la creación en conjunto y considera que todo “es muy bueno”.

“En cada uno de los géneros de la creación, después de haber dicho que se hicieran tus obras y de que fueran hechas, viste que cada una era buena [...] Porque, tomadas las cosas singularmente, sólo eran buenas, pero todas juntas, buenas y mucho”²².

Esta idea también estaba dispuesta de un modo similar en la filosofía plotiniana²³.

A modo de consideración final baste decir que si bien es cierto que el mal –y por contraposición el bien- en la obra de Agustín es un tema que está presente toda su vida, desde su inquietud juvenil hasta sus últimas obras, tampoco es menor la relevancia que se le da en *Confessiones*. En esa medida este trabajo queda corto al poder analizar en su totalidad la idea plasmada en el libro del Hiponense. Sin embargo, han quedado algunas ideas centrales plasmadas en esta investigación que permiten vislumbrar cuál era la idea de Agustín sobre el mal en general y el pecado en particular.

El materialismo que queda impregnado en su vida luego de nueve años en el maniqueísmo no le permitirán solucionar rápidamente el problema del origen del mal, cómo un Dios tan bueno puede convivir con algo como esto. No obstante, con ayuda de la gracia divina y los libros platónicos puede entender que el mal no es sino privación de bien, y que todas las cosas en cuanto son hechas por Dios son buenas, porque Dios es el Bien sumo. Así, el estatus ontológico del mal no es el que presenta el dualismo maniqueo, sino más bien algo que saca a lucir la imperfección de una creatura que debe poseer el bien. Las *Confessiones* dan cuenta de la bondad de Dios, tanto en lo que crea como en la vida del hombre y, Agustín con todo su pecado, muestra cómo Dios finalmente lo guía a avanzar y encontrar respuestas en las Sagradas Escrituras. Finalmente cabe decir que Agustín no se transforma en un hombre bueno sin más luego del jardín de Milán, sino por el contrario, es un hombre que reconoce su debilidad y que encuentra respuesta sólo en la gracia divina.

²² *Conf.* XIII, 28, 43 y Génesis 1:31.

²³ *En* .II, 9, 4.

O amor subverte as pretensões de poder: contribuições de Santo Agostinho à política em tempos de crise

Davi Chang Ribeiro Lin
FAJE, CAPES | PROEX Brasil

Introdução

Apesar de não ter propriamente uma doutrina de Estado ou uma reflexão tão direta sobre a vida pública como filósofos gregos anteriores como Platão e a Aristóteles, Santo Agostinho pode ser considerado um realista político com uma contribuição peculiar ao tema da política. Seu pensamento tem como *telos* a vida bem-aventurada, em uma versão cristã da *eudamonia*, ou a busca da felicidade. Como não há vida feliz sem organização política, a vida na *pólis* ganha importância em seu pensamento. Apesar do tema da política ser já ser frequente em seu epistolado¹, no fim de sua vida Agostinho coroa sua vasta produção com uma obra-prima que coloca no centro o tema da política e da vida pública, *A Cidade de Deus*.

Santo Agostinho (354-430 A.D.) vive em um fim de uma era, um tempo de transição, que em breve viria conhecer a queda do Império Romano pelas invasões bárbaras. Ao defender o cristianismo contra as acusações de que este era responsável pela iminente queda do Império Romano, Santo Agostinho responsabiliza os próprios cidadãos por sua tragédia, e o faz recontando a história de Roma apontando suas idolatrias e seus amores desordenados.

Para Santo Agostinho, toda comunidade ou povo se une em torno dos objetos comuns de seu amor. As estruturas que ordenam a vida comunitária são fundamentadas como reflexo de uma vida afetiva deste povo. Ela pode ser desordenada ou, pelo contrário, expressar o *ordo amoris*, um amor ordenado. Uma vida afetiva desordenada dá à criação a glória que só pertence ao Criador, formando ídolos e deuses falsos no coração: é idolatria e tem o potencial de se transformar em projetos de poder desordenados.

¹ Manfredo Thomaz Ramos, *A Ideia de Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o De Civitate Dei*, Porto Alegre. Letra e Vida, 2015, pp.26-30.

Este artigo sustenta que, como um povo se une pelos objetos comuns de seu amor, o amor desordenado tende à idolatria que leva à ideologia, mas a visão agostiniana do amor ordenado subverte as tentativas autocentradas dos projetos ideológicos de poder. A visão agostiniana desmascara as ideologias políticas como as tentativas limitadas de reproduzir um projeto de poder na ordem social. Este trabalho organiza-se na ideia de que o realismo político de Agostinho faz do amor (*caritas*) a subversão dos projetos ideológicos de poder, e o faz tendo como fundamento três eixos centrais: histórico narrativo que desidealiza o Império Romano, o ontológico-antropológico que coloca o amor e o conflito no centro tanto do debate político quanto da natureza humana; e por fim a dimensão salvífico-escatológica, que aponta para um amor eterno na habitação da Cidade de Deus.

Podemos reconhecer a vinculação da ideia agostiniana do amor desordenado ao conceito bíblico de idolatria. Por sua vez, a idolatria alimenta a ideologia política. David Koyzis² aponta o vínculo entre idolatria a ideologia, que também é uma ênfase do pensamento político agostiniano “Embora cada uma das ideologias seja baseada num bem criado, elas se desviam da verdade ao atribuir a esse bem um status de primazia ontológica, exaltando-o em detrimento do restante da criação.”

1. A subversão dos projetos de poder a partir do eixo narrativo-histórico: a desidealização do império

Em Agostinho o amor ordenado subverte os projetos ideológicos de poder, mas um amor desordenado faz cair impérios. O primeiro argumento para sustentação desta ideia é um elemento histórico-narrativo que desidealiza o Império Romano de seu tempo. Roma entendia sua história a partir de uma identificação com um grupo de heróis. Segundo Paul Weithman³ Agostinho reconta a queda do Império Romano desidealizando-o: destrói o mito de uma Roma pura, narrando os detalhes sórdidos de sua história; reconhece que o Estado contraditoriamente tem que fazer coisas que ele mesmo condena.

De Civitate Dei foi escrito para combater aqueles que diziam que o cristianismo era responsável pela queda de Roma em 410. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho reforça que a injustiça da própria Roma é a razão de sua queda. Roma não cresceu e

² David Koyzis, *Visões e ilusões políticas*, São Paulo, Vida Nova, 2014, p. 228.

³ Paul Weithman. “Augustine’s Political Philosophy”, Eleonore Stump (Ed.) *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p.244.

desenvolveu-se por suas virtudes cívicas ou generosidade, mas foi concebida por um assassinato e se cresce não por valentia, mas por injustiça. Ao questionar este amor ao Império, Agostinho afirma que a injustiça prevaleceu em Roma e seus fundadores não são heróis. Ressalta que Roma foi fundada por um fratricídio, o assassinato de um irmão.

Para o bispo de Hipona, o Império Romano não é digno do patriotismo devoto de seus habitantes. Diante da injustiça de sua história, é desproporcional a devoção de seus cidadãos, pois é amor desordenado ao Estado. Esta desconstrução histórica do patriotismo tem também fundamento em sua doutrina de homem marcado pelo pecado: Agostinho conhece bem os amores autocentrados e egoístas que visam poder e glória que movem os seres humanos e subjazem os projetos políticos e militares. “Dois amores criaram duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloria-se a primeira em si mesma, e a segunda, em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem, essa, por máxima glória a Deus”⁴.

Segundo Manfredo Thomaz Ramos, Agostinho jamais negou a função do Estado como promotor da paz terrena e o seu valor natural.⁵ Porém diante do seu momento histórico, Agostinho reconhecia a ambiguidade da paz que Roma trazia. As incursões bárbaras ajudaram-no a reconhecer na prática o valor e a necessidade do Estado, porém Agostinho não permite que isto se converta em ideologia política ou idolatria do Império.

Apesar de seus severos ataques ao patriotismo Romano, seu interesse não é tanto em instituição política *per se*, nem responder sobre a origem e propósito do Estado. Marcos Costa argumenta que a preocupação primeira de Agostinho não é defender um modelo de *Civitas* (“teoria do Estado”), pois esta aparece apenas de forma implícita, mas é uma preocupação com a felicidade humana peregrino na cidade terrena, à espera da “Verdadeira Felicidade”, a ser alcançada na “Cidade Celestial.”⁶ Assim, a questão política aparece de forma indireta, como consequência do interesse primeiro com a felicidade do homem. O Estado pode tanto atuar como instrumento

⁴ Santo Agostinho, *A Cidade de Deus: contra os pagãos*, 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 2001, XIV, 28.

⁵ Manfredo Thomaz Ramos, *A Ideia de Estado... cit.*, p. 266.

⁶ Marcos Roberto Nunes Costa, *Introdução ao pensamento ético político de Santo Agostinho*, São Paulo, Loyola, 2009, p. 13.

moral que garanta a homem uma vida reta, ou reproduzir a injustiça, e que o leve a alcançar a “Verdadeira Felicidade” na Vida Eterna.

Em diálogo com a contemporaneidade, podemos dizer que através de uma abordagem histórico narrativa que desconstrói o patriotismo Romano, a visão agostiniana inspira a desidealização do nacionalismo contemporâneo. A idolatria como amor desordenado ao Império Romano tem o seu correspondente moderno no Estado-nação, adoração a um país ou nação do presente século. O nacionalismo é ideologia política que desde o século XIX se fortaleceu na Europa, e é apontada por muitos historiadores como um elemento causal das duas guerras mundiais. Segundo Reyes Mate a tradição política europeia e ocidental tem sido historicamente marcada pela compreensão do político como a distinção entre o amigo e inimigo. O inimigo muitas vezes foi compreendido como o estrangeiro, como a outra raça. Nesta inflexão, há uma política que não permite a reconciliação, pois a identidade se constitui de um povo negando ao outro povo⁷.

A fé no Deus Trino faz o cristianismo uma fé subversiva diante das ditaduras nacionais e as pretensões do reino de “um só povo”. Apesar da diversidade de culturas e nações, o maior abismo não é entre nações, mas entre a cidade de Deus e a cidade terrena. Segundo James K. A. Smith⁸ a posição política de Agostinho é antitética ao político em sua forma incorporada na cidade terrena, e do Império em particular⁹.

⁷ Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003, p. 82.

⁸ James, K. A. Smith “The Politics of Desire: Augustine’s Political Phenomenology”, en Lieven Boeve, Mathijs Lamberigts, Maarten Wisse (Eds.), *Augustine and postmodern thought: a new alliance against modernity?*, Leuven, Peeters, 2009, p. 220.

⁹ É extensa e pertinente a discussão de James K. A. Smith a partir de uma proto-fenomenologia como leitura que ilumina a dinâmica do amor em A Cidade de Deus para a visão política agostiniana. Smith sugere que a partir da ambiguidade, na qual Agostinho nem totalmente condena nem apoia a virtudes cívicas, emergiram duas ênfases interpretativas, aquelas que acomodam Agostinho a uma certa neutralidade política e outra que ressaltam a antítese agostiniana a idolatria de uma ideologia política, e se posiciona a favor da última. Como há uma ambivalência de Agostinho quanto as virtudes cívicas em seu papel de fortalecer a paz na cidade terrena, Smith sugere que esta ambivalência não deve ser lida como possibilidade de ver Agostinho como pro-imperial e portanto o equivalente a pro-liberal ou pro-democrático na atualidade.

2. A antropologia agostiniana do homem marcado pelo pecado: o amor desordenado e a necessidade do Estado

Amor e conflito são centrais para a filosofia política agostiniana. Como o ser humano é marcado pela lascívia, concupiscência e desejo de dominação que caracteriza a cidade dos homens, o Estado é necessário para regular a vida dos indivíduos. Porém este permanece limitado em sua capacidade de trazer felicidade, pois é refém das paixões desordenadas de seus habitantes. A necessidade de seguir e respeitar a ordem ontológica que rege o cosmos é um dos elementos do pensamento de Santo Agostinho com consequências antropológicas e políticas.

Um amor desordenado é problema para a organização social: como os seres humanos são movidos por amores e um povo é uma multidão reunida ao redor dos seus objetos de amor, consequentemente quanto melhor forem os objetos de amor deste povo, melhor a organização social; quanto mais desordenados os objetos de amor, pior a interação deste povo.¹⁰ Há vinculação e continuidade entre a dimensão ética e moral do indivíduo com os alicerces da ordenação política.

A antropologia dramática de Santo Agostinho afirma a necessidade de correção por causa do pecado e a desordem afetiva. O indivíduo deixado a si mesmo não é bom e tende ao mal. Como a sociedade é naturalmente inclinada ao conflito, a autoridade é necessária para coerção. Segundo Marcos Costa¹¹ o Estado em Agostinho é apenas instrumento moral, e não tem valor absoluto, mas um valor relativo, medido em relação à dimensão teleológico-sobrenatural. Deus estabeleceu autoridade política, e esta autoridade vem de Deus que ordenou como um remédio ao pecado. Mas há um limite na autoridade política, pois a cidade terrena deseja somente uma paz terrenal, e a concordância possível é limitada, em uma perspectiva que não conhece a harmonia da Cidade de Deus¹².

A autoridade e coerção existem por causa do pecado. Seres humanos precisam de humildade e serem restringidos em sua maldade pelo uso da força. Weithman sugere que Agostinho não distingue tanto entre uma relação especificamente política e

¹⁰ Paul Weithman. "Augustine's Political Philosophy", Eleonore Sturm (Ed.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 244.

¹¹ Marcos Roberto Nunes Costa, *Introdução ao pensamento ético político de Santo Agostinho* cit., p. 14.

¹² Paul Weithman. "Augustine's Political Philosophy" cit., p. 239.

outra de autoridade e sujeição¹³. Agostinho não afirma a ausência de liderança ou anarquismo; mas que em uma situação de não pecado ou pré-queda humana esta organização de autoridade não seria necessariamente uma autoridade política coercitiva, mas provavelmente uma liderança familiar e paternal. Agostinho sugere que Deus institui um domínio, e este é um domínio é sobre membros familiares e animais irracionais¹⁴.

Agostinho ressalta a necessidade de fomentar a ordenação dos amores e a necessidade do desenvolvimento das virtudes, como a humildade e a sujeição. Até os virtuosos precisam de serem disciplinados e aprender o caminho da sujeição, para fomentar a vida humilde. Diante da necessidade de um amor virtuoso, a oposição agostiniana se estabelece na contraposição entre virtude política e vício político. A política de Agostinho, é, portanto, uma política da alma, uma ética da interioridade e da integridade.

O ser humano desequilibrado é refém do seu amor ao passageiro, amor às coisas materiais e sua propriedade privada e precisa ser guiado em seu amor a ordena-lo aos prazeres mais perenes da vida. Na busca pelo poder, os poderosos não descansam até que tenham atingido domínio. Mas quando em um amor ordenado, a alma é reestabelecida ao posto adequado que lhe compete na hierarquia das criaturas, e assim contribui para a realização da paz¹⁵.

3. O amor da Cidade de Deus e a dimensão salvífico-teleológica

Para Agostinho o amor é o elemento ontológico que permite a vida feliz, porém esta plenitude só será alcançada em uma dimensão teleológico-sobrenatural. Ao reconhecer a realização de salvação política como um evento escatológico, Agostinho enfatiza a diferença entre a cidade de Deus e a cidade dos homens. A luz do amor a Deus que prevalecerá no fim da história, *De Civitate Dei* é um livro que relê o presente à luz do futuro.

Um dos grandes problemas na cidade dos homens é seu amor autocentrado. Para Agostinho, dois amores fundaram duas cidades, uma por amor a Deus e outra por amor a si mesmo. Porém o peregrino à cidade celestial que se atenta ao amor na

¹³ Ibid., p.238.

¹⁴ Santo Agostinho, *A Cidade de Deus: contra os pagãos*, ed. cit., XIX, 19.

¹⁵ Santo Agostinho. *Confissões*, São Paulo, Paulus, 2014, conf. XIII. 9. 10.

relação com Deus, mora e habita Nele. Segundo Antônio Pieretti quando um homem se aproxima de Deus, se renova nele a imagem mesma que ele leva consigo desde o nascimento.¹⁶ Progredindo no conhecimento e na justiça, este ser humano se move a graus mais altos. O processo de ascensão até Deus orienta a busca humana e a estimula. Deus é o lugar do homem e a sua cidade o seu destino.

Segundo Marcos Costa¹⁷, o princípio ontológico dos fundamentos ético-políticos capazes de garantir a felicidade do homem (individual e social), em uma dimensão teleológico-sobrenatural, é o amor. Este amor tem uma dupla função, a de constituir tanto o peso e a medida de todos os fundamentos ético-morais do homem. Por sua vez, está fundamentado no duplo mandamento da *caritas*: “amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda tua alma, com toda sua mente, e ao próximo como a ti mesmo” (Evangelho de Mateus 22:37). Como ressalta Ramos¹⁸, o duplo mandamento do amor cristão, resumo da lei cristã que inclui misericórdia e mansidão, jamais será prejudicial ao Estado.

Um possível risco nas leituras posteriores que se fizeram sobre Agostinho é identificar a *civitas Dei* com a Igreja ou a cristandade. Esta não foi uma leitura que o hiponense mesmo fez, mas uma associação possível de seu pensamento quando relido a luz da identificação total da sociedade, igreja e Estado, como na Europa medieval. Como ressalta Weithman¹⁹, na obra de Santo Agostinho membros das duas cidades existem na igreja visível, misturados, e cada sociedade política tem membros das duas. Assim, nenhuma sociedade visível ou instituição pode ser identificada com qualquer das cidades. A distinção é escatológica, e não política, os destinados a viverem com Deus e os que não. Os membros das cidades estão juntos no que ele chama de *saeculum*, a dimensão temporal que a política acontece.

Uma possível falha na compreensão dos leitores de Agostinho é uma excessiva ênfase na cidade de Deus como salvação escatológica sem implicações presentes. Assim, não há espaço para a continuidade entre a cidade de Deus e o Reino de Deus

¹⁶ Antonio Pieretti, “Doctrina antropológica agustiniana”, Oroz Reta (Ed.), *El pensamiento de San Agustin para el hombre de hoy: la filosofía agustiniana*, José Valencia, EDICEP, 1998, p. 342.

¹⁷ Marcos Roberto Nunes Costa, *Introdução ao pensamento ético político de Santo Agostinho* cit., p. 14.

¹⁸ Manfredo Thomaz Ramos, *A Ideia de Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho*, p. 270.

¹⁹ Paul Weithman. “Augustine’s Political Philosophy” cit., p. 236.

já presente na história. Uma correta leitura de Agostinho reconhece a responsabilidade cristã pelas duas cidades. O processo histórico é o palco no qual o Reino, na sua semente de mostarda, na fraqueza e não no palácio, já criou raízes neste mundo. Os peregrinos à cidade celestial podem participar da vida política na cidade terrena com a esperança de habitarem em Deus e sua cidade cultivando as virtudes do amor, e ao mesmo tempo, trabalharem pela cidade terrena²⁰ enquanto esperam a consumação da história.

Manfredo Ramos em sua conclusão de seu extenso estudo comparativo entre “De Civitate Dei” e o epistolário agostiniano, conclui que Agostinho não apoiaria uma teocracia romana nem na atualidade apregoaria um regime de cristandade, pois a cidade de Deus peregrina transcende todos os regimes políticos. Ramos sugere que Agostinho aceitaria um Estado “aconfessional, pluralista, como mal menor, na impossibilidade concreta de um Estado autônomo-teocêntrico. Ele condenaria todo Estado ateu militante, a *civitas impuorum*, que *generaliter quippe carte justitia veritate*, sem porém enquadrá-lo simplesmente como *civitas diaboli*”²¹.

Conclusão: o amor no centro da vida política

Apesar de não ter se devotado a um trabalho filosófico sobre teoria política *per se*, É possível reconhecer uma distinta abordagem agostiniana; ela se baseia em teologia e psicologia, além de ética, teoria social, filosofia da história.²² Como um povo é uma multidão de criaturas racionais unidas, juntas por um acordo comum nos objetos do seu amor, Agostinho ressalta que o verdadeiro amor é aquele que dá a adoração própria a Deus. Como Roma e nenhum outro sistema político “dá a Deus o que é de Deus”, ele sempre será, na visão agostiniana, carente da verdadeira justiça.

Agostinho tem em vista a condição do homem concreto, mas sabe diferenciar e ao mesmo tempo interligar as dimensões existencial, ontológica, e escatológica.²³ que neste trabalho foi ressaltado a partir do entendimento agostiniano de amor nos

²⁰ Sobre a responsabilidade cristã com a cidade terrena, uma obra de referência é Carl E. Braaten, Robert W. Jenson (Eds.), *The Two Cities of God: The Church's Responsibility for the Earthly City*. Grand Rapids, Eerdmans, 1997.

²¹ Manfredo Thomaz Ramos, *A Ideia de Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho...* cit., p. 270.

²² Paul Weithman. “Augustine’s Political Philosophy” cit., p. 234.

²³ Manfredo Thomaz Ramos, *A Ideia de Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho...* cit., p. 265.

eixos narrativo-histórico, antropológico e salvífico-escatológico. Agostinho coloca, portanto, o amor no centro da vida política. Sua visão, herdeira de uma época repleta de inspiração dos debates trinitários, fomenta uma concepção de resistência que busca subverter as tentativas de reproduzir um projeto de poder egocêntrico na ordem social.

Porfirio y su modificación del concepto “metafísica” empleado por Aristóteles

Susana B. Violante

UNMP, Mar del Plata, Argentina

Una de las cuestiones que encontramos de interés y suma controversia en la filosofía es la referida a las cuestiones **metafísicas**. ¿Cómo llegamos a considerarla “inabordable” “supranatural”...? Entiendo que, en este proceso de modificación del significado del término, desde lo vertido en sus obras por Aristóteles (-384/-322) hasta lo que hoy, de modo reducido, entendemos por ella, tiene mucho que ver el neoplatónico Porfirio al haber generado una significación que imbrica el pensamiento del estagirita con el de Platón, de este modo logra pensar algo “diferente”.

Sabemos que Aristóteles no utiliza el término “metafísica” en sus escritos y que este término, tal vez haya sido impuesto por Andrónico de Rodas al referir las obras en las que el estagirita indaga los modos de conocer todas las cosas para las que equipara dos términos: “filosofía” y “episteme”, refiriéndolos como “filosofía primera”. La dilucidación de su significado encuentra varias vertientes que fueron generando significados que la posteridad se ha encargado tanto de confundir como de distinguir detalladamente. También consideramos posible que Parménides haya colaborado con su intelectualidad al remitirnos a un “decir” capaz de describir “la esencia de...”, anulando toda posible diferencia entre el pensamiento y la realidad, en tanto intento de instaurar la “permanencia” como principio y no la movilidad. Una acción que Platón no acepta y tampoco Aristóteles para quien, en *De interpretatione*, el discurso tiene varias significaciones posibles y de ellas pueden ser aceptadas más de una, o bien ninguna, acción que podríamos comprender como una flexibilización de posturas. Por lo tanto, para este estudio de las “primeras causas” y los “primeros principios”, tendríamos dos puntos de partida con sus correspondientes derivadas: o bien la inmovilidad o bien el cambio, como señalara Heráclito y, en ellos, una inmovilidad y permanencia “más allá” del mundo sensible y material (*metá*) o, por otro lado, el estudio que habrá de iniciarse una vez concluido el análisis de la naturaleza (*physis*) en tanto fundamento primero.

Nos resulta importante resaltar lo que reflexionara al respecto Julián Marías¹ sobre este término:

“esta expresión [metafísica], que no es un título, sino la ausencia de un título, no significa nada filosófico, no es ni siquiera un nombre y, sin embargo, se va a convertir en la denominación dos veces milenaria de la disciplina filosófica más importante *Tà metá ta physiká...*”

Entonces encontramos que el término resultante de un ordenamiento termina señalando el conflicto de intentar explicar ¿qué es lo que es? ¿cómo es? y ¿qué tipo de existencia tiene? Este intento alcanza a la divinidad judeo-cristiana.

Por lo que entendemos y por las obras que nos han llegado del estagirita podemos comprender que su posicionamiento no se instala en un “más allá” inefable e incognoscible sino que, esa búsqueda de causas y principios para las cosas que son, lo refiere al ámbito discursivo².

En el L. I capítulo 1 de *Metafísica*, Aristóteles realiza una jerarquización del conocimiento sensible que “nos da a conocer los objetos y nos revela los muchos rasgos diferenciales de las cosas” (*Metafísica*, 908a). Resalta la importancia de la memoria para la experiencia y la del arte y del raciocinio ya que es gracias a la primera, la memoria, que es posible la experiencia. Ahora bien: todos los actos, todas las generaciones o producciones de seres se verifican en la esfera de lo particular. Sin embargo sostiene que muchas personas consideran más sabio a quien posee el arte, la ciencia, que no la experiencia. Porque (*Metafísica*, 980b) los “versados en el arte conocen las razones de las cosas y los empiristas, en cambio, no”. Continúa: “todos los hombres, de común acuerdo, opinan que la ciencia que llamamos filosofía –o sabiduría– trata de las primeras causas y de los primeros principios de las cosas” (*Metafísica*, 981b). Es así que encontramos los cinco modos de saber: *téchne*, *phrónesis*, *episteme*, *nous* y *sophós*. De manera ascendente, se

¹ J. Marías, *Idea de metafísica*. Buenos Aires, Columba, 1954: 9-8.

² Aristóteles: *Metafísica*. Madrid, Gredos, 2000. Traducido por Tomás Calvo Martínez. 1025b 1-5.

Aristóteles, *Metafísica*. Barcelona, Gredos, 2015. *Metafísica / Aristóteles*; introducción general de Miguel Candel Sanmartín; introducción a la *Metafísica*, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.

parte de la *téchne* hasta llegar al *sophós* y, en el capítulo 2 del L. I de *Metafísica*, el estagirita describe la “ciencia especulativa de estos primeros principios”.

Al finalizar Aristóteles el capítulo I del L. VI de *Metafísica*, sostiene que si no existiera ninguna sustancia fuera de las materiales, la física teórica sería la ciencia primera “pero si existe alguna sustancia inmutable, esta sería la primera, universal a la que le corresponde el estudio del ser y de la esencia” (*Metafísica*, 1026a 12-17). Entonces es necesario que recordemos lo que sostiene acerca del “ser”, para comprender cuál será esa “sustancia inmutable universal”, para ello nos dirigimos al L. IV de *Metafísica* donde encontramos la definición de “ser” que luego relacionaremos con *Categorías*:

“El ser se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre; mas así como por sano se entiende todo aquello que se refiere a la salud, lo que la conserva, lo que la produce, aquello de que es ella señal y aquello que la recibe; y así como por medicinal puede entenderse todo lo que se relaciona con la medicina, y significar ya aquello que posee el arte de la medicina, o bien lo que es propio de ella, o finalmente lo que es obra suya, como acontece con la mayor parte de las cosas; en igual forma el ser tiene muchas significaciones, pero todas se refieren a un principio único». (*Metafísica*, libro IV, 2, 1003a)

La consabida frase: “El ser se dice, se comprende, de muchas maneras” la retoma en el L. VII, cap. 1. Por lo tanto lo que tenemos es un decir acerca de... mediado por la comprensión de aquello a que nos referimos. En este capítulo 2, marca la diferencia con Platón y con la interpretación de Porfirio, ya que en 1003b sostiene que “llamamos seres a ciertas cosas porque son *ousía*, a otras porque son modificaciones de la *ousía*, a otras porque son el camino que lleva a ella o son su destrucción, su privación, sus cualidades o porque son sus efectos o causas productoras de la *ousía*, o bien son cosas que se refieren a la *ousía* o son negaciones de los puntos de vista del ser o de la misma *ousía*”. Una variedad de significaciones a partir de las cuales va centrando la entidad primera o *ousía*. Entonces hay solo una ciencia que estudie los seres en cuanto son seres, el objeto propio lo que es primero, aquello de lo que las demás cosas dependen y aquello que es la razón de su “denominación” (*Metafísica* 1003b), o sea ser “ser”, es una *ousía* y el filósofo habrá de conocer las causas y los principios de ella. Consideramos que, de algún modo, resulta evidente que el ser “no se separa de las cosas ni en la generación ni en la

destrucción” (*Metafísica*, 1004a) por lo tanto “la unidad no es otra cosa que el ser”. En el L. VII, cap. 1, 1028a *Del ser primero*, nos dice Aristóteles que “ser significa la *ousía* y la *forma* determinada de cada cosa y también la cantidad y la cualidad y cada uno de los demás atributos que se predicán de esta manera”. Un poco más adelante agrega que ninguno de los modos de ser pueden tener por sí mismo una existencia propia ni existir separados de la *ousía*, por lo tanto, dependen de ella con lo cual “hay que concluir que la *ousía* es el ser, no un ser cualquiera sino absolutamente el primer ser”. En el L. X, cap. 1 de *Metafísica*, enuncia que la *ousía* es la primera *entidad*, a la que le siguen la cantidad, la cualidad, etc. (*Metafísica*, 1069a).

Nos parece que, a partir de lo citado, podemos reconocer el *status* ontológico que el estagirita considera al referir la *ousía*, entidad.

El “conflicto”

El posible conflicto se inicia en la obra *Isagoge* [*Introducción*], en la que Porfirio intenta interpretar y facilitar la lectura de la obra *Categoría* de Aristóteles³. En este escrito y con respecto al *ser*, el estagirita sostiene “no” es *predicado* de nada sino que, más bien, de él “se dice”. Por eso va a sostener que, de las “cosas” (entes) que se dicen, unas se dicen en combinación y otras sin combinar. Y de las cosas que existen, unas se dicen de un sujeto, sin que esa cosa esté en sujeto alguno, lo que se comprende como “entidad primera”, v.g.: *hombre* se dice del hombre individual tomado como sujeto, pero no está en sujeto alguno, lo que más tarde se conocerá como *suppositio materialis*, la palabra o signo, señala, supone por el nombre que se le otorga a la “cosa”.

Cuando las categorías que “dicen” el ente se encuentran en un sujeto, sin ser parte suya, el estagirita la ha señalado como “entidad segunda”, no pudiendo existir fuera de la cosa en la que está, *categoría*. Las cosas individuales y numéricamente singulares, en general, no se dicen de ningún sujeto, pero nada impide que algunas estén en un sujeto.

³ Aristóteles: *Tratados de Lógica (Organon)*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín, según las normas de la B.C.G. Traducción revisada por José Montoya. Madrid. Editorial Gredos. 1994. *Categorías; Sobre la interpretación*, Barcelona, Losada, 2009. Traductor Jorge Mittelman.

De este modo se va comprendiendo que, al hablar del *ser*, Aristóteles concibe que es aquello de lo cual “se dice” algo.

Por lo tanto: de no existir las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás pues todas las demás cosas, o bien se dicen de ellas como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos.

Ninguna de las entidades primarias es más entidad que otra: pues el hombre individual no es en absoluto más entidad que el buey individual. La entidad primaria ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto.

Teniendo en cuenta todo lo que señalamos al inicio, el “universal” no puede ser “sustancia” en el sentido *ante rem*, como leemos en el cap. 3 L. VII de *Metafísica* 1029a que “la palabra *ousía* tiene por lo menos cuatro denominaciones, la esencia, lo universal, el género y el sujeto”, entendiéndose por sujeto aquello de lo que todo lo demás es atributo mientras que “él no lo es de nada”. El “sujeto –*ousía*– es lo que no se puede predicar de un sujeto, sino que es él, el sujeto de predicación”.

Por esto, el “hombre” tiene la percepción del singular, pero la aprehensión intelectual del universal, (*Analíticos segundos*).

Porque Aristóteles le otorga al verbo *Einai* una función copulativa, declarativa de verdad o falsedad en un enunciado entonces, corresponde a la “existencia” o no de una referencia objetivada para los términos de dicho enunciado y su mutua relación combinatoria sintáctico-semántica de conceptos o términos.

Qué entienden Porfirio y Boecio por “ousía” en sus correspondientes comentarios de Aristóteles⁴

Porfirio (233-305, Tiro, Fenicia) neoplatónico, trató de conciliar las doctrinas de Platón y de Aristóteles. Corrigió, ordenó y editó la obra de Plotino

⁴ Porfirio, *Isagoge en La cuestión de los universales en la edad media*, Buenos Aires, Winograd, 2010. Traducción María Florencia Marchetto y Antonio Tursi. Pp, 58-105. Boecio, *Comentario a la Isagoge de Porfirio*, en *La cuestión de los universales en la edad media*, Buenos Aires, Winograd, 2010. Traducción María Florencia Marchetto y Antonio Tursi. Pp, 114-145. Boecio utiliza para el primer *Comentario* la versión de Mario Victorino y, para el segundo, su propia traducción del texto griego.

Isagoge: [1] “Es necesario para la doctrina de las categorías de Aristóteles, llegar a conocer qué es género, qué diferencia, qué especie, qué propio y qué accidente y siendo útil la especulación sobre estos, tanto para dar las definiciones, como en general, para lo concerniente a la división y demostración. Empezaré en pocas palabras a modo de introducción lo dicho por los antiguos, absteniéndome de las investigaciones más profundas y poniendo la mirada en las más simples. Al punto, sobre los géneros y las especies, tanto de si subsisten o residen en solos y puros pensamientos, como si, subsistiendo, son cuerpos o incorpóreos y, si están separados o en las cosas sensibles y subsistiendo en torno de ellas, rehusaré hablar por ser profundísimo un estudio semejante y requerir otro examen más extenso. Y sobre los mismos y los propuestos, ahora intentaré mostrarte cómo los antiguos –y de éstos principalmente los del Peripato– distinguieron de un modo más lógico”. (Porfirio: 2010: p.59)

Por lo citado, para Porfirio la *ousía* es *incorporal e inanimada*.

En su famoso “árbol” propone:

“Sustancia’ es ella misma género, **bajo** la cual está ‘cuerpo’; bajo ‘cuerpo’, ‘cuerpo animado’; bajo el cual, ‘animal’; bajo ‘animal’, ‘animal racional’; bajo el cual está ‘hombre’; y bajo ‘hombre’, Sócrates, Platón y los hombres particulares” (Porfirio: 2010: p.71).

Como queda subrayado en el texto copiado, Porfirio dice “bajo”. La *ousía* es el género “bajo” el cual están las cuatro ramas del árbol. Sin embargo luego afirma que sobre el género está la especie:

“Y todo lo que se predica inmediatamente antes de los individuos puede ser sólo especie, pero no ya género” (Porfirio: 2010: p. 73).

“Pues, lo que reúne a los muchos en una única naturaleza es la especie y, todavía más, el género, ‘pero las cosas particulares y singulares, por el contrario, siempre dividen lo uno en una multitud’; pues, por la ‘participación en la especie, los muchos hombres son uno’; en cambio, por los particulares, el único y común, muchos. En efecto, lo que divide es siempre lo singular, mas lo que reúne y unifica, lo común” (Porfirio: 2010: p.79).

Porfirio, encuentra una unidad en el decir de Aristóteles que, posiblemente y como buen neoplatónico estaba combinado con Platón y con Parménides, entiende que hay un *uno* que nuclea a todos los seres en cuanto son y este núcleo es anterior a los seres y, por lo tanto, universal del cual se desprenden los individuales. Además, dice, “es necesario que los géneros existan con anterioridad y que tras haber sido informados por las diferencias específicas, lleven a la perfecta constitución de las especies, por lo cual los géneros son anteriores por naturaleza”.

En relación con el significado del término “anterioridad”, consideramos que lo hemos ampliamente argumentado al inicio con las citas del propio Aristóteles. Porfirio nos presenta una postura excluyente al no poder considerar que el universal pueda estar tanto *in intellectus* como *in re* ya que, si está en el intelecto no puede estar, a la vez, en la realidad, *aut...aut*.

Por lo tanto en su *Árbol* sostiene que para Aristóteles los conceptos van de lo universal a lo particular en una realidad descendente que muestra en las *quinque voces* existentes *ante rem*.

El *status* ontológico de los universales concluyen siendo: reales “incorpóreos, *subsistunt, separata, ante rem; incorporalia, no in sensibilibus*”.

En cambio encontramos que Boecio (Roma, 480 - Pavia 524/525), quien lee griego, estudia los *corpora* de Platón y Aristóteles e intenta mostrar la compatibilidad de sus pensamientos. Traduce la *Isagogé* de Porfirio (introducción a las *Categorías* de Aristóteles) y realiza sobre ese escrito, un primer y segundo comentario que hallamos en la *Lógica vetus*. Su interpretación señala que, cuando consideramos al Universal tenemos que distinguir si es ¿pura palabra o una realidad?

De este modo se opone a la interpretación de Porfirio y, agrega a la cuestión ontológica, la cuestión gnoseológica.

Boecio nos acerca una postura **inclusiva** del universal al considerar que subsiste; que es una formación *in intellectus* extraída de “una sustancia *in re*”, que es singular; por lo tanto, invierte el camino realizado por Porfirio y lo muestra siendo “ascendente desde el singular al universal”.

Podemos afirmar que para Boecio, a cada distinción del pensamiento le corresponde algo en la realidad. Una aproximación desde la percepción que une

sensibilidad y entendimiento para comprender aquello que enunciamos, nombramos, “llamamos”.

Por lo tanto, cuando hablamos de “controversia entre universal y singular” también referimos la “simplicidad y multiplicidad”.

Crítica distintiva y excluyente del vínculo ontológico entre *sustancia* y *universal*.

Para Aristóteles y, en este caso también para Boecio, la realidad ontológica del universal no se conoce sino que se conocen singulares, porque la entidad es singular y no puede ser universal, como señalamos en las numerosas citas que incluimos de Aristóteles.

Entonces, cuando decimos “*ousía*”, entidad, sustancia, según Aristóteles y la interpretación de Boecio, ha de ser conocida *in re* y existe universal siempre y cuando existan individuos singulares que permitan formar en el pensamiento un universal.

Al referirse a la especie o el género, señala que se trata de una similitud considerada entre las diversas especies:

“la similitud que no puede existir sino en las mismas especies o en sus individuos, produce el género. Éstos, pues, existen en los singulares, pero se entienden universales [...] Mas esta similitud cuando está en los individuos, es sensible; cuando está en los universales, es conceptual.” (Boecio: 2010: p.141)

Y es precisamente la “similitud” la que permite hablar, nombrar, señalar a partir de un “conocimiento”, es necesario conocer a qué cosa se le aplica ese nombre, palabra, término, de lo contrario no podremos comprender a qué nos referimos.

“Subsisten, por lo tanto, en torno a las cosas sensibles, mas se entienden más allá de los cuerpos” (Boecio: 2010: p. 141).

Boecio concluye su segundo comentario a la *Isagoge* afirmando que:

“Aristóteles, por su parte, piensa que se entienden como incorporales y universales, pero que subsisten en los cuerpos sensibles. Dirimir cuál de las

dos opiniones es la apropiada hace a una filosofía más profunda. Al respecto hemos seguido con más aplicación la doctrina de Aristóteles, no porque la aprobamos máximamente, sino porque este libro fue escrito para las Categorías cuyo autor es Aristóteles” (Boecio: 2010: p. 143).

Conclusión

Consideramos que, por todo lo señalado, la lectura de Porfirio de *Categorías* de Aristóteles sin tener la traducción de *Metafísica* y desde su concepción neoplatónica, le habría permitido realizar esta “interpretación”. No podemos decir “errónea” porque, precisamente, hasta nuestros días encontramos obras que realizan una significación semejante del término “*ousía*” utilizado por Aristóteles confundido con el “*eidós*” de Platón.

Y es así que, sospecho, que a este particular análisis le debemos el hecho de hablar de *Metafísica* en un sentido supranatural, alejado de la percepción sensible. Un *plus ultra* que, afirmo, no encontramos en el pensamiento del estagirita. Pero sí en el de Platón. Por lo tanto me parece relevante explicar cuando utilizamos el término, en cuál de las dos mínimas significaciones atribuibles, lo hacemos.

A plurivocidade da ideia de corpo no *Periphyseon* De João Escoto Eriúgena: *corpus, corporeus, corporalitas*

Maria Manuela Brito Martins
Universidade Católica Portuguesa, Porto

João Escoto Eriúgena é um dos autores mais significativos da Alta Idade Média, sendo uma das figuras ímpares da cultura carolíngia. Na verdade, *Iohannes Scottus*, mais conhecido como João o Irlandês, nasceu na Irlanda (ca. 800/825-877 d.C.) e a obra mais representativa do mestre irlandês é o *Periphyseon* (*de divisione naturae*) e, a tal ponto que alguns afirmam que é “a única síntese filosófica e teológica, da Alta Idade Média”¹. As suas temáticas centrais expõem uma distinção de naturezas, com implicações metafísicas e gnosiológicas fundamentais, num quadro de um sistema criacionista. O objetivo da nossa comunicação é de expor a noção de corpo nas suas variantes lexicais: *corpus, corporea, corporalitas*, no livro I do *Periphyseon*.

1. A natureza corpórea e não corpórea no *Periphyseon*

A importância da tradição neoplatónica no mestre irlandês é decisiva ainda que não seja a única, pois também encontramos elementos da filosofia aristotélica, em particular, na sua discussão relativamente às *Categorias* de Aristóteles. Porém, este debate, não é uma novidade no âmbito da reflexão neoplatónica, na medida em que já Plotino se fazia crítico delas (bem como aliás, das categorias estoicas, ainda que em menor expressão), em particular, na VIª *Enéada*². Para Escoto Eriúgena, este problema é particularmente estudado, no primeiro livro do *Periphyseon*, no qual, o mestre irlandês analisa a noção de substância (*ousia*) na sua relação com o corpo natural, dando especial atenção a todas as categorias, as quais, são analisadas, uma a

¹ Maieul Cappuyns O.S.B., *Jean Scot Erigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris, Abbaye du Mont César, Desclée de Brouwer, 1933, p. 183. Cf. Mannes Jacquin, “Le néo-platonisme de Jean Scot”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1, 1907, p. 685.

² Plotino, *Enéades* VI, 1 [42] 1-30; VI, 2 [43], 1-28, pp. 99-124; VI, 3 [44], 1-28, pp. 125- 159 125 (Os géneros do ser), texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1983, pp. 59-97.

uma, na segunda parte deste livro³. No entanto, ao contrário de Plotino que critica as categorias aristotélicas porque elas são entendidas, quer ao nível dos seres corporais, quer dos seres incorporais⁴, constituindo, por isso, categorias que contêm na sua suposta unidade coisas bastante diversas e que não podem ser de modo algum aplicadas ao Uno, o mestre irlandês focaliza a sua atenção nas categorias em função da relação destas com o corpo e a corporeidade, ou seja, ao nível da relação (pros ti)⁵. A maior sintonia entre Plotino e Escoto Eriúgena encontra-se na ideia segundo a qual, quer para Plotino, quer para Eriúgena as categorias não poderão ser aplicadas ao transcendente. No caso de Eriúgena, Deus criador está acima de toda a compreensão, e por isso mesmo, “nenhuma categoria pode significar propriamente a Deus”⁶. Todavia, o que torna mais interessante a análise do Eriúgena no *Periphyseon* é o seu debate sobre a relação da essência (*ousia*) com o corpo. Tem ainda particular relevância o modo como o corpo subsiste ou não sem os acidentes, questões estas, que devem ainda ser lidas à luz da divisão das naturezas. De facto, a *ousia* corresponde a tudo aquilo que existe e a respeito da qual nada há que esteja além dela, a não ser a natureza divina inefável. Por isso se interroga Escoto:

“...que deverá dizer-se daqueles dez géneros que não somente se conhecem a partir das coisas inteligíveis mas também sensíveis? Será que não serão

³ Devemos assinalar que a enunciação das categorias aparece também no livro II, recapitulando o que foi afirmado no livro I e relançando de novo, novas questões: cf. II, 588A-589B.

⁴ *Simplicii in Aristotelis Categorias*, c. 5, edidit C. Kalbfleisch, edita consilio et auctoritate Academiae litterarum borussicae, Berlin, Reimer, 1907, p. 76.

⁵ Iohannis Scotti seu Eriugena *Periphyseon* I, 466D. Liber primus, CCCM 161, curavit Eduardus A. Jeauneau, Turnolti, Brepols, 1996, p. 37: “Proc ti (id est ad aliquid) clare apparet, qualis habitus patris ad filium seu filii ad patrem, amici amico, dupli ad simplum caeteraque huiusmodi”. Seguiremos sempre o texto latino do CCCM e normalizaremos certa grafia latina usada em certas expressões latinas, tais como *oucia*, para *ousia* e *proc ti* para *pros ti*. Utilizaremos as seguintes traduções, com adaptações se necessário, a partir das seguintes traduções castelhanas: Francisco José Fortuny, *División de la naturaleza (Periphyseon)*, Barcelona, Ediciones Folio, 2002 (tradução unicamente do livro I); Juan Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas (Periphyseon)*, introducción y notas de Lorenzo Velásquez, Pamplona, EUNSA, 2007; e ainda a inglesa: *Johannis Scotti Eriugena Periphyseon (de Divisione Naturae)*, liber Primus, edited by I. P. Sheldon-Williams, Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1978 (Scriptores Latini Hiberniae, VII). Faremos, portanto, as citações a partir do texto latino, utilizando quer a tradução castelhana de Fortuny, quer a de Lorenzo Velásquez, quer ainda a tradução inglesa.

⁶ *Periphyseon* I, 463C, p. 33: “Nulla igitur Kategoria proprie deum significare potest”.

propriamente a partir da natureza divina inefável que se predicam também os dez géneros, que estão nas coisas sensíveis e inteligíveis? Será possível acreditar que se prediquem verdadeira e propriamente da natureza divina e inefável? – Penso que é totalmente inacreditável. Portanto, não é *ousia*, já que é mais que *ousia*. E contudo, chama-se *ousia* porque é criadora de todas as *ousias*, isto é, as essências”⁷.

Por um lado, a *ousia* revela ser o horizonte máximo para além da qual não podemos nem recuar nem ultrapassar. Por isso mesmo, a própria natureza divina inefável, embora sendo entendida como superessencial (*superessentialis*) é, simultaneamente, *ousia*, pois, como não compreender que ela sendo ‘mais do que *ousia*’ (*plus quam ousia*), é também ela uma *ousia* criadora de todas as *ousias*? Por outras palavras, poderíamos dizer que Eriúgena levanta o nó górdio central de toda a tradição neoplatónica e que poderia ser expresso desta maneira: como podemos falar de uma natureza divina inefável que é entendida como superessencial ou superousia quando para falarmos do que é ‘mais’ ou do que está para além, temos necessariamente que passar pela *ousia*? Por outro lado, a *ousia* a partir da qual tudo se predica estabelece duas espécies principais de criaturas: as corporais e as incorpórais, ou seja, as corporais e as espirituais, as corpóreas e as incorpóreas⁸. Não é unicamente no livro I que a questão do corpo se coloca. Também no livro II, seguindo uma linha agostiniana, Eriúgena mostra como a atividade do corpo sensitivo, conduz à atividade mediadora da *phantasia* entre a parte corporal e a parte substancial da alma⁹. Já no livro IV, encontramos uma linguagem extremamente sugestiva, para distinguir o corpo exterior do corpo interior. “Pois entende-se o corpo material e externo não sem razão, como um vestido de corpo interior e natural”¹⁰. De facto, o corpo exterior é um *signaculum* do corpo interior¹¹. É neste

⁷ *Periphyseon* I, 464A, p. 33: “Quid dicendum est de his decem generibus praedictis, quae non solum in rebus intelligibilibus uerum etiam in rebus sensibilibus dinoscuntur? Nunquid credibile est ut uere ac proprie de diuina atque ineffabili natura praedicentur? – Ita arbitror incredibile esse. Non est igitur oucia, quia plus est quam oucia; et tamen dicitur oucia, quia omnium oución (id est essentiarum) creatrix est”.

⁸ Iohannis Scotti Eriugena *De diuina praedestinatione liber*, cap. 3: “Nunquid quia opus diuinum, id est uniuersitas creaturarum, uerbi gratia in duas quasi principali species diuiditur, spiritualem uidelicet et corporalem, propterea cogemur praedestinationem, qua deus opera sua futura disposuit, duplicare?”.

⁹ *Periphyseon* II, 569B.

¹⁰ *Periphyseon* IV, 802A “Quod corpus materiale et exterius ueluti quoddam uestimentum interioris et naturalis non incongrue intelligitur”. A noção de *signaculum corporis* é

contexto que Eriúgena expressa a ideia de *signaculum corporis*, linguagem esta que se aproxima daquela que mais tarde São Tomás aplicará à compreensão do princípio de individuação como a *materia signata* e *non signata*. No livro V a questão do corpo volta a ser aflorada em virtude da explicação eriugeniana sobre a ressurreição, recorrendo para isso a elementos da tradição neoplatônica, quer por via de Dionísio Areopagita, quer de Máximo o Confessor¹².

2. A ousia e as categorias

O livro I do *Periphyseon* pode ser dividido em duas partes, em função do tema da corporeidade. A primeira que vai desde a seção 462D até à seção 474B, onde Eriugena expõe as dez categorias e analisa-as *per se*, na sua totalidade¹³. Tem particular importância nesta secção, a aplicação das quatro primeiras categorias: ousia, quantidade, qualidade e relação, aplicadas, primeiramente, a Deus. Porém, só a categoria da ousia e a categoria da relação (*relatio*) são aquelas que melhor se podem aplicar a Deus, a primeira, quando antecipadamente for entendido que essa predicação se efetua a partir das primeiras causas criadas por uma Causa do todo, e que a partir daqui, se entendam todos os atributos essenciais que significam Deus de

praticamente inexistente, nas outras obras de Eriúgena. É uma expressão que tem a sua proveniência em Gregório de Nissa, *De imagine*, 27 (PG 44, 228B).

¹¹*Periphyseon*, IV, 803A, p. 86: “Est enim exterius et materiale corpus signaculum interioris, in quo forma animae (quod est interius corpus) reformandas”.

¹²*Periphyseon* V, 906-935B. Veja-se sobretudo o artigo de Carlos Steel “The Return of the Body into the Soul”, James McEvoy and Michael Dunne, (eds.) *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugena and his Time*, Leuven, Leuven University Press, 2002, pp. 581-608. O tema da ressurreição aparece também no livro IV.

¹³*Periphyseon* I, 463A-B, pp. 32-33: “Aristoteles acutissimus apud Graecos, ut aiunt, naturalium rerum discretionis repertor omnium rerum quae post deum sunt et ab eo creata innumerabiles uarietates in decem uniuersalibus generibus conclusit, quae decem kategorias (id est praedicamenta) uocauit. Nihil enim in multitudine creaturarum rerum uariisque animorum motibus inueniri potest quod in aliquo praedictorum generum includi non possit. Haec autem a Graecis uocantur oucia, pocotêta, poiôtêta, proc ti, keitchai, exic, topoc, chronoc, prattein, pathein. Quae lataliter dicuntur: essentia quantitas, qualitas ad aliquid, situs, habitus, locus, tempus, agere, pati. Horum autem decem generum innumerabiles subdivisiones sunt, de quibus nunc disputare paresens negotium non admittit ne longius a proposito recedamus, praesertim cum illa pars philosophiae quae dicitur dialectica circa horum generum diuisiones a generalissimis ad specialissima iterumque collectiones a specialissimis ad generalissima uersetur”.

forma metafórica (*translatiue*)¹⁴. Quanto à segunda, quando ela se aplica à Trindade¹⁵.

A segunda parte vai desde a seção 474C até à seção 508B-C. Nesta segunda parte a análise é feita em função da definição de corpo e espírito e é exposta detalhadamente a relação entre corpo, lugar, mundo visível, e tempo, conduzindo a especulação dialética para ideia de que os corpos corruptíveis se produzem por meio de uma conjunção dos acidentes (*sumbamata*), alguns dos quais extrínsecos e outros, intrínsecos à *ousia*¹⁶; a partir da seção 487A até à seção 508B-C, Eriúgena expõe um argumento sobre a essência, como definição, para admitir que ela não pode definir o que ela é (*quid est*) mas porque é (*quia est*). A partir da seção 491A, Escoto Eriúgena passa a apresentar os finos argumentos sobre a distinção do corpo e da essência (*ousia*) e em 492B, até 499C exemplifica a relação da essência com o corpo, retomando novamente algumas das categorias. Na sequência, analisa a questão da matéria informe – 500A-508B-C– e expõe a subsistência dos acidentes e o corpo, e retoma novamente a análise de alguns dos acidentes.

3. O corpóreo e o incorpóreo

Para entrar em matérias tão profundas, segundo o Eriúgena, quer o que é apreendido através do conhecimento sensível e corporal, quer o que é apreendido pelo conhecimento intelectual e racional e que é da ordem do incorpóreo, não atinge o conhecimento dessa essência divina.¹⁷

¹⁴ *Periphyseon* I, 463D, p. 33: “Non enim tam facile ac fere absque ullo labore ad hanc categoriarum disputationem peruenire ualuissemus, non posse scilicet proprie de deo praedicari, nisi prius de primordialibus causis ab una omnium causa praeconditis, essentiam, dico bonitatem, uirtutem, ueritatem, sapientiam caeterasque huiusmodi ad purum conficeremus non aliter nisi translatiue deum significare”.

¹⁵ *Periphyseon* I, 464C-D, p. 34: “Relationis autem ratio non tam aperte patescit quemadmodum aliarum categoriarum diffinitiones apparent. Videtur enim ista sola categoria ueluti proprie in deo praedicari”.

¹⁶ *Periphyseon* I, 471C, p. 43: “Quaedam uero in ipsa sunt, quae a graecis cumbamata (id est accidentia) uocantur: qualitas, relatio, habitus, agere et pati. Quae etiam extra eam in aliis kategoriis intelliguntur, uerbi gratia, qualitas in quantitate, ut color in corpore”.

¹⁷ *Periphyseon*, I, 447B, p. 10: “N. - Acute ac uigilanter. Non enim sine causa in hoc moueris. Sed tibi sufficere existimarim quod prius generaliter de omni suasimus creatura. – A. Quid illud? Repetas peto. N. - Nonne universaliter diffiniuimus diuinam essentiam nulli corporeo

Perante esta investigação impõe-se um espírito vigilante e acutíssimo de modo que, no diálogo entre o mestre e o discípulo, se averigue as questões mais profundas que dizem respeito à *theophania altissime et subtilissime*, pois ela tem um modo triplo de manifestação: no intelecto divino, no conhecimento angélico e finalmente no intelecto humano¹⁸. Mas para isto, será necessário que se perceba o alcance dos efeitos da teofania que se processa a partir, por um lado, de uma “condescendência” (*condescensio*) divina em direcção da natureza humana, e por outro de uma conformação (*conformatio*) da natureza humana à natureza divina¹⁹. É a esta descida e a esta subida que se deve aplicar todo o nosso entendimento, pois é a partir da teofania que se origina a causa e a substância de todas as potências. Tal como é dito por Máximo o Confessor²⁰. Na verdade, quer a natureza corpórea e incorpórea da natureza humana será aquela mesma que, depois do fim deste mundo, deverão ver na sua permanente integridade o que Deus é, e de tal modo, que ele é compreendido na própria criatura²¹. De facto, quer o corpóreo, quer o incorpóreo está na natureza da criatura ‘criada e que não cria’; uma natureza que conjuga, quer elementos corpóreos, quer incorpóreos. O sentido mais pleno desta ideia consiste na afirmação do Eriúgena a partir de uma passagem do livro de Job, 19, 26: “E em minha carne

sensui, nulli rationi, nulli seu humano seu angelico intellectui per se ipsam comprehensibilem esse?”.

¹⁸ *Periphyseon* I, 449A, p. 13: “Maximum monachum diuinum philosophum in expositione sermonum Gregorii theologi de hac theophania altissime atque sublissime disputasse reperimus. Ait enim theophaniam effici non aliunde nisi ex deo, fieri uero ex condescensione diuini uerbi, hoc est unigeniti filii, qui est sapientia patris, ueluti deorsum uersus ad humanam naturam a se conditam atque purgatam, et exaltatione sursum uersus humanae naturae ad praedictum uerbum diuinum amorem”. Há uma discussão levantada por Escoto sobre a identificação das causas principais das coisas, enquanto são constitutivas em Deus ou nos seres angélicos: trata-se de um confronto entre a posição de S. Paulo e de S. Agostinho: I, 446A – 446D.

¹⁹ *Periphyseon* I, 449B-C, p. 13: “Condescensionem hic dico non eam quae iam facta est per incarnationem, sed eam quae fit per theosin (id est per deificationem) creaturae. Ex ipsa igitur sapientiae dei condescensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania”.

²⁰ *Periphyseon* I, 449D, p. 14: “Igitur omnis theophania, id est omnis uirtus, et in hac uita in qua adhuc incipit in his quid digni, et in futura uita perfectionem diuinae beatitudinis accipeturi, non extra se, sed in se et ex deo et ex se ipsis efficitur”.

²¹ *Periphyseon* I, 451B, p. 16: “...quia post finem huius mundi omnis natura siue corporea siue incorporea solus deus esse uidebitur, naturae integritate permanente, ut et deus, qui per ipsum incomprehensibilis est, in creatura quodam modo comprehendatur, ipsa uero creatura ineffabili miraculo in deum uertatur”.

verei a Deus”, para afirmar que através do corpo poderemos contemplar Deus, com os olhos do nosso corpo na medida em que não o podemos contemplar nele mesmo²². É somente desta forma, que se O verá, através dos corpos e nos corpos, e que de forma semelhante, a essência divina se manifestará às inteligências e por meio do intelecto nas razões (*in rationibus*) e por meio da razão (*per rationem*). Na verdade, é desta dupla conjugação, entre corpo e espírito, que a essência divina se manifestará na vida futura, mostrando a excelência do poder divino²³.

4. A *ousia* e o corpo material

Os argumentos postos em discussão sob a *ousia* e o corpo material são vários e são desenvolvidos, tendo em conta as categorias mais acidentais, tentando mostrar o nosso autor na sequência, que tipo de essência lhes corresponde, e sobre a qual não podemos aqui aflorar, expressamente.

“De facto, a *ousia* é uma natureza simples e não admite nenhuma composição já que é uma unidade inseparável. Portanto, nenhuma *ousia* é considerada racionalmente um corpo mortal”²⁴.

²² *Periphyseon*, I, 450C, p. 15: “Attentior igitur esto, et ad eius uerba, quae primo posuimus, redeamus. Sunt autem haec, ut aestimo, in uicesimo secundo de urbe dei: «Per corpora quae gestabimus in omni corpore quodcumque uidebimus quaquauersum oculos nostri corporis duxerimus ipsum deum perspicua claritate contemplabimur». Vim uerborum intueri. Non enim dixit: Per corpora quae gestabimus ipsum deum contemplabimur». Per corpora ergo incorporibus, non per se ipsum uidebitur. Similiter per intellectum in intellectibus, per rationem in rationibus, non per se ipsam diuinam essentia apparebit. Tanta enim diuinae uirtutis excellentia in futura uita omnibus qui contemplatione ipsius digni futuri sunt manifestabitur, ut nihil aliud praeter eam siue in corporibus siue in intellectibus eis eluceat”.

²³ *Periphyseon* I, 450C-D, p. 15: “‘Et in carne mea uidebo deum’. Ac si dixisset: In hac carne mea, quae multis temptationibus affligitur, tanta gloria futura sit, ut quemadmodum nihil in ea nunc apparet nisi mors et corruptio, ita in futura uita nihil mihi in ea apparebit nisi solus deus, qui uere uita est et immortalitas et incorruptio. At si de sui corporis felicitate talem gloriam promisit, quid de sui animi dignitate existimandum est? Praesertim cum, ut ait magnus Gregorius theologus, corpora sanctorum in rationem, ratio in intellectum, intellectus in deum, ac per hoc tota illorum natura in ipsum deum mutabitur”.

²⁴ *Periphyseon* I, 489D, p. 66: “Item omnis o oucia simplex est nullamque ex materia formaque compositionem recipit, quoniam unum inseparabiliter est; nulla igitur oucia corpus mortale rationabiliter conceditur esse”.

Porém, a *ousia* enquanto substância simples é também ela mais do que simples, pois manifesta a essência divina. Porém, na medida em que a substância, composta de matéria e forma, é uma *ousia* corruptível, a *ousia* que é simples, na medida em que é a unidade, é inseparável. Há contudo, uma composição na *ousia* simples distinta da composição na *ousia* corruptível, que, partindo da sua inteligibilidade, se entende a partir de uma composição da sua essência com a sua diferença essencial (*ex essentia et differentia essentiali*), composição esta, que é completamente incorpórea, permitindo assim, que a *ousia* que não só é simples, mas mais do que simples, se distinga ainda em: substância ingênita (ingênita), engendrada (*genita*) e a que procede (*procedens*)²⁵. A esta última tríade da *ousia* divina, corresponde uma tríade em toda a criatura corpórea e incorpórea que a define como sendo aquilo que constitui os incorruptíveis e os inseparáveis, que são a *ousia*, *dynamis*, *energeia*. Como afirma o mestre irlandês ninguém ignora a sua existência, embora se desconheça o que são. Para o demonstrar o Eriúgena recorre à ideia de um ‘cogito’ que expressa na sua identidade uma forma triádica de ser:

“Por isso, quando digo ‘entendo que eu existo’ não será que estou a significar por um só verbo ‘entendo’ que há três significações inseparáveis entre si? De facto, mostro que sou, que posso compreender que sou e que entendo que sou. Será que não vêes significar por uma só palavra a minha *ousia*, a minha potência e a minha operação? Pois eu não compreenderia se não existisse; nem entenderia se eu não tivesse a capacidade da inteligência; nem esta potência se silenciaria em mim, senão irrompesse na operação da inteligência”²⁶.

²⁵ *Periphyseon* I, 489D, p. 66: “Hoc autem dictum est quia omnis oucia, quanquam intelligatur ex essentia et essentiali differentia composita esse – hac enim compositione nulla incorporea essentia potest carere, siquidem et ipsa diuina oucia, quae non solum simplex sed plus quam simplex, creditur esse, essentialem differentiam recipit: est enim ingenita, genita, procedens”.

²⁶ *Periphyseon* I, 490B, p. 67: “Dum ergo dico, ‘Intelligo me esse’, nonne in hoc uno uerbo quod est ‘Intelligo’ tria significo a se inseparabilia? Nam et me esse, et posse intelligere me esse, et intelligere me esse demonstro. Nun uides uno uerbo et meam oucian meamque uirtutem et actionem significari? Non enim intelligerem si non essem; neque intelligerem si uirtute intelligantiae carerem; nec illa uirtus in me silet sed in operationem intelligendi prorumpit”. Cf. *De Civ. Dei*, XI, 26 (CCSL 47, p. 345): “Si enim fallor, sum”; *De libe. arb.* II, 3, 7 (CCSL 29, p. 239): “An fortasse tu metuis ne in hac interrogatione fallari? cum utique si non esses falli omnino non posses”.

O cogito eriugeniano é aqui introduzido para melhor evidenciar a questão de saber se a *ousia*, apesar da tripla significação da fórmula ‘entendo que eu existo’ que sugere a plurivocidade do acto de existir, nos pode levar, contudo, a uma unidade da *ousia*, que só ela enquanto permanência substancial nos pode dar. Mas daqui advém a questão de saber se a *ousia* é corpórea ou incorpórea. Na verdade, torna-se necessário compreender a relação da *ousia* com o corpo material, ou seja, ao nível da substância composta. E se é um corpo material, então, é corruptível.

“Portanto, é necessário agora que aqueles que afirmam que o corpo material é *ousia*, ou confessem que o seu corpo não é composto de forma e matéria, mas é um *ousia* incorruptível, ou então que admitam, forçados pela verdade, que o seu corpo é corruptível e material e por isso que não é uma *ousia*”²⁷.

A *ousia* não é corpo, porque a *ousia* não carece de espaço, ao contrário do que acontece com os corpos que são determinados por um certo *quantum*, segundo as dimensões de latitude, longitude e altitude. Por isso, este é um dos argumentos apontados pelo mestre irlandês para considerar que a *ousia* não é corporal. Por outro lado, a *ousia* sendo comum a uma mesma natureza humana, distingue-se daquela que seria pensável como corpo, pois o corpo determina o que é próprio de cada um. Ora o que é próprio de cada um não pode determinar uma *ousia* como essência universal. Por esta razão, este é mais um argumento em favor de uma *ousia* incorpórea e universal. Os argumentos que Eriúgena expõe de forma dialética, mas subtilmente apresentados, afirmam que a *ousia* é incorpórea e que por isso não é corpo. A distinção entre corpo e espírito baseia-se nesta distinção:

“O corpo é uma composição dos quatro elementos englobados sob uma certa espécie. Por esta definição são considerados todos os corpos sob uma descrição geral, que têm matéria e forma. De igual modo o espírito é uma natureza incorpórea que carece de forma e matéria”²⁸.

²⁷ *Periphyseon*, I, 490C, p. 67: “Nun igitur necesse este eos, qui dicunt corpus materiale oucian esse, aut corpus suum ex forma materieque compositum non esse fateri sed oucian incorruptibilem esse, aut corpus suum corruptibilem esse, aut corpus suum corruptibile et materiale esse ac per hoc oucian non esse ueritate coacti concedere?”.

²⁸ *Periphyseon*, I, 474B, p. 47: “...corpus est compositio quaedam quattuor elementorum sub una quadam specie conglobata. Hac enim diffinitione generali quadam descriptione omnia corpora quae materia ac forma consistunt concluduntur. Item: spiritus est natura incorporea

Sendo assim a *ousia* é incorporeal, incorruptível e indivisa. A plurivocidade da ideia de corpo, implica que se a entenda ao nível das categorias aplicadas à natureza criada, na medida em que são os corpos que mais facilmente se deixam compreender através dos acidentes e que, subsistindo nos corpos, mostram contudo, a necessidade de um sujeito último permanente e substancial, e que é incorporeal. Por outro, a plurivocidade do que é entendido como corpo e espírito ou corpóreo e incorpóreo deverá ser entendida também e fundamentalmente a nível da distinção de naturezas: há um incorpóreo ao nível da segunda natureza que é criada e cria e da terceira natureza que é criada e não cria. Daí que as categorias devam ser objecto de indagação quanto à natureza incorpórea e corpórea.

forma atque materie carens. Omnis enim spiritus, siue rationabilis siue intellectualis sit, per se ipsum informis est;”.

Hildegarda de Bingen y la revolución mística del siglo XII

*José de Jesús Herrera Ospina
Nelson Ramiro Reinoso Fonseca
Univ. De Antioquia, Colombia*

Introducción

La experiencia mística es uno de los fenómenos más importantes de la religión en la historia de la humanidad tanto en Oriente como en Occidente. De ello da fe Rudolf Otto quien en su obra afirma que

“la mística pulsa efectivamente una dimensión grandiosa y originaria del alma humana, completamente ajena a las diferencias de clima, geografía y raza, y que su concordancia revela un parentesco íntimo, realmente asombroso, entre los modos del espíritu y la vivencia humana”¹.

El llamado *Giro Teológico* de la *Fenomenología*, particularmente en Francia, ha resaltado de nuevo la importancia de la experiencia de lo sagrado-místico en el campo de la filosofía con pensadores tales como E. Lévinas, J.L. Marion, M. Henry y J.L. Chrétien, entre otros. Aquí la filosofía y la teología se unen con el único propósito de demostrar la experiencia sagrada como uno de los ámbitos de realización humana. No es gratuito este interés puesto que se dedicaron a realizar una tarea importantísima dentro del quehacer filosófico-teológico de la época y propusieron miradas críticas a la filosofía y teología como *philosophia et theologia rationalis*, estableciendo otra vía de la filosofía y la teología: la mística como *philosophia et theologia vitae*, con sus experiencias que se convierten en reflexiones muy profundas sobre Dios, la vida, la muerte, la Iglesia, las virtudes y otros tópicos que abren el camino expedito de una nueva narración en el ámbito filosófico y teológico.

¹ Rudolf Otto, *Mística de Oriente y Occidente*. Sankara y Eckhart, Madrid, Trotta, 2014, p. 20.

Así encontramos a Hildegarda de Bingen (1098-1179), en pleno siglo XII medieval, considerada con Clara de Asís, Beatriz de Nazaret, Margarita Porete, Juliana de Norwich, Brígida de Suecia, Ángela de Foligno, Catalina de Siena, entre otras, como una de las más descollantes místicas medievales, convirtiéndose, desde entonces, en punto de referencia académico.

1. La Revolución Cultural y Mística del siglo XII

Los historiadores y filósofos como: Jacques Le Goff, Georges Duby, Étienne Gilson, principalmente, dan cuenta de una revolución cultural en el siglo XII. La llaman el Primer Renacimiento Occidental; al respecto, considera Le Goff:

“Hacer algo nuevo, ser hombres nuevos, ese es el vivo sentimiento de los intelectuales del siglo XII. ¿Y hay renacimiento sin experimentar la impresión de renacer? Pensemos en los renacentistas del siglo XVI, en Rabelais. Tanto de la boca de esos intelectuales como de su pluma sale la palabra *moderni* para designar a los escritores de su tiempo. *Modernos* eso es lo que son y saben ser tales renacentistas. Pero no son modernos que en algún modo querellan a los antiguos; por el contrario, los imitan, se nutren de ellos, se encaraman en sus hombros”².

Por ello, llamamos revolución mística a lo instaurado por San Bernardo y San Norberto, manifiesto en la figura de Hildegarda, mujer nacida en Renania (Alemania) en 1098 y fallecida en Bingen en 1179 a la edad de 81 años. Como se sabe, dos personajes marcaron con sello indeleble su vida: su consejero espiritual, el monje Volmar y la hermana Richardis de Stade, a quien amó con amor de madre. A su consejero lo convertirá en su amanuense y será su fiel intérprete y escriba. Y a Richardis, en su predilecta, como bien lo señala, la experta catalana, Victoria Cirlot: “Quizás fue Volmar, el monje de Disibodenberg que le acompañó durante más de treinta años como su secretario y colaborador, el primero que las oyó y recogió”³. Y a propósito de la escritura de su obra profética y visionaria, añade que:

² Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 29.

³ Victoria Cirlot, *Introducción a la vida y visiones de Hildegarda Von Bingen*, Madrid, Siruela, 2009, p. 15.

“Tardó diez años en escribirlo (haciendo alusión a su *Scivias*) y contó con la colaboración del monje de Disibodenberg, Volmar, y de la monja Richardis von Stade”⁴.

Sin embargo, las artes de la época tienen un papel preponderante en la mística de Hildegarda, sobre todo en relación con el surgimiento del gótico en el siglo XII. Ella se dedicó a plasmar en dibujos sus experiencias visionarias y a expresar musicalmente también lo que veía con su mirada interior. Se adelantó de modo espléndido, a la revolución cultural instaurada por el abad Suger de Saint Denis, gestor del gótico. Incluso, aún hoy, en la Catedral de Colonia también aparece su nombre como uno de los tantos personajes que pasaron por esta iluminada ciudad y que muestra la importancia que ella tuvo para la cultura de su época. Las expertas Arauz Mercado y Gómez Olalde, anotan:

“Las visiones de Hildegarda de Bingen están cargadas de un rico universo simbólico que dan valor único a lo que significó el proceso creador durante el Medioevo. Ello se refleja en sus acostumbrados autorretratos, ubicados casi siempre en el ángulo inferior izquierdo de sus iluminaciones”⁵.

Por eso, en la abadesa se conjuga una extraordinaria experiencia mística con una potente inspiración estética.

La medicina, la alquimia, la magia y la astrología también forman parte de la riqueza cultural del siglo XII medieval. Hildegarda contribuyó, sin duda, en estos campos, pues sus conocimientos en medicina, alquimia, magia y astrología fueron importantes a tal punto que pasa a la historia como una mujer de un extraordinario bagaje en el campo de las ciencias. Añádase lo que dice Góngora:

Los numerosos motivos provenientes de las enseñanzas de la Antigüedad, del conocimiento astrológico y enciclopédico en general, las huellas del pensamiento de Séneca, y los estoicos... todo ello... supeditado al sentido

⁴ Cirlot, ob. cit., p. 19.

⁵ Diana Arauz Mercado – Eva Alejandra Gómez Olalde, “El ingreso femenino a las artes y academias de arte. Primeras mujeres artistas (siglos X–XIII)”, Diana Arauz Mercado (ed.), *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes VI*, Zacatecas, AZEMEC, 2015, p. 99.

religioso específico que ella otorgó a sus imágenes visionarias y, en particular, a las imágenes como una manifestación de la relación fundamental entre hombre y cosmos⁶.

Relación intrínseca entre el micro y el macrocosmos que bien entendió la santa y doctora.

2. El Poder del Signo y del Símbolo en la tarea de Interpretación de Hildegarda de Bingen

Expongamos ahora unas ideas acerca del signo y del símbolo desde la semiología: el signo concierne a la facultad del conocimiento, es utilitario, definido o concreto, limitado o cerrado, y de él importa el mensaje que transmite. Es una realidad sensible que remite a un significado preciso, de carácter convencional, determinado y limitado. Signo puede ser una señal, índice, ícono, imagen, emblema, síntoma, etc. El símbolo, por su parte, afecta al hombre en su integridad y puede hacerse depender de una revelación, influjo social o de la aparición de un arquetipo. El símbolo puede tener resistencia a toda sistematización o redundancia en cuanto tiene significación abierta. Es ambivalente en cuanto que caben dos o más interpretaciones y pregnante en cuanto que da sentido a la existencia. El símbolo como bien lo ha dicho Durand es una epifanía porque,

“es lo inefable, aquello para lo cual no existe ningún concepto verbal, se manifiesta, se encarna en y por la imagen, se expresa en una figura. El símbolo es la epifanía del misterio, donde lo sensible (sentido literal) es reconducido a su sentido profundo: se transfigura. Toda simbolización es, por tanto, una revelación o intuición”⁷.

Las típicas zonas de aparición del símbolo, o sea, los campos principales en los que se profundizan su naturaleza y sus problemas, y donde, por tanto, se encuentran los términos signo/símbolo están en la fenomenología de las religiones, la psicología profunda, la creación artística y literaria, la tradición bíblica judeo- cristiana, la experiencia espiritual y por supuesto, en la mística. Como es sabido la forma *mentis* platónica tuvo en la antigüedad cristiana un gran peso. En la concepción platónica y

⁶ María Eugenia Góngora, *Introducción al Libro de las obras divinas*, Barcelona, Herder, 2009, p. 38.

⁷ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Argentina, Amorrortu, 2000, pp. 12ss.

neoplatónica todo lo que existe en el mundo del devenir responde a una idea o arquetipo (*nous*). Por ello, todos los aspectos del mundo visible se consideran como símbolo de lo espiritual e invisible (e incluso, de lo no conocido aún).

Tanto en su *Scivias* como en su *Liber Divinorum Operum*, la visionaria concibe una doctrina sobre la complementariedad del hombre y de la mujer, como contemplación de totalidad apoyada en fuentes bíblicas y patrísticas, comprensible simbólicamente. Sostiene que la creación adquiere sentido desde los misterios de la fe y sus inefables expresiones. El *Liber Divinorum Operum* profundiza en las ideas paulinas de Efesios, capítulo 5⁸ mostrando la relación sponsal entre Cristo y la Iglesia. Alaba el matrimonio como verdadero sacramento del amor desde una perspectiva cristológica. Defiende, contra los cátaros, el placer sexual en el matrimonio como algo querido por Dios. Trasciende el sentido antropológico del hombre y destaca su unidad en consonancia con la naturaleza. Considera al ser humano como un microcosmos llamado a asumir una actitud ética en el respecto al proyecto divino.

La obra de Hildegarda de Bingen está constituida por mensajes de profunda resonancia bíblica como expresión de una experiencia numinosa, para decirlo en términos de Rudolf Otto. En ellos, se adopta un lenguaje figurativo a modo de señal e imagen. Es necesario recordar que, en la señal, el sujeto se revela a sí mismo por horror de su ser a medias y en confusión. Es una *metanoia*⁹, donde la imagen simbólica, posibilita la sintonía del ser humano con Dios. Además, se crea un lenguaje poético en clave de comunión espiritual, donde el amor místico se articula en virtud del amor cortés, en el que la meta es alcanzar la pureza del amor como camino de perfeccionamiento y de renovación interior.

⁸ En Efesios 5, 25 dice el Apóstol Pablo: “Hombres, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó la Iglesia y se entregó por ella, para limpiarla y consagrarla, para presentar una Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga ni cosa semejante, sino santa e irreprochable”.

⁹ La metanoia se entiende como el proceso por el que la mente alcanza ir más allá de sus límites. Por eso se dice, que cuando se opera un cambio en la existencia humana, como es el caso de la mística, se opera una metanoia.

Al ser el texto hildegardiano una simbiosis entre imagen y escritura se revela en el marco de la llamada mística confesional¹⁰. En esta relación se busca no solo el conocimiento teológico sino el conocimiento experiencial de Dios. De hecho, está más cercano a la experiencia cotidiana de Dios que a la ciencia de Dios, en consonancia con el lenguaje laico. Por ello, podemos decir que la escritura mística femenina se transfigura en texto no ficcional, sino testimonial. Es el relato visionario y místico de una mujer en clave confesional. En los textos de Hildegarda se manifiesta, parafraseando a Zambrano,

“el carácter fragmentario de toda vida, el que todo hombre se sienta a sí mismo como un trozo incompleto, esbozo nada más, trozo de sí mismo, fragmento... busca abrir sus límites, transponerlos y encontrar más allá de ellos, su unidad acabada...espera que al expresar su tiempo se cierre su figura, adquirir por fin la integridad que le falta, su total figura”¹¹,

porque, en últimas, como bien lo dice la filósofa española, “llegar a ser sólo es posible logrando la unidad”¹².

3. *Scivias*: Palabras, imágenes y aproximaciones hermenéuticas

Emulando a Victoria Cirlot quien escribe, a propósito de la celebración de los 900 años del nacimiento de Hildegarda, un bello texto titulado: *Hildegarda de Bingen, vida de una visionaria*, nos atrevemos a compartir nuestro encuentro finalizando con algunas palabras, imágenes y aproximaciones hermenéuticas como producto del itinerario académico recorrido en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, que nos llevó a preparar el curso: *Mística femenina medieval*, en el que abordamos *grosso modo* tres figuras relevantes: Hildegarda de Bingen, Ángela de Foligno y Margarita Porete.

Mostraremos a continuación tres textos con sus respectivas imágenes que permiten diferentes interpretaciones o aproximaciones:

¹⁰ Recordemos que la relación que establece Hildegarda con Volmar es la de vidente-escribiente. Ella ve y él escribe. Las imágenes que observa internamente, las pondrá también ella externamente al dibujar, en sentido simbólico, cada una de sus experiencias místicas.

¹¹ María Zambrano, *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar, 1971, p. 18.

¹² Zambrano, ob. cit., p. 34.

El primer texto, con su imagen (1º Imagen) correspondiente, da cuenta del inicio de su experiencia mística:

Sucedió en el año 1141, después de la encarnación de Jesucristo. A la edad de cuarenta y dos años y siete meses, vino del cielo abierto una luz ígnea que se derramó como una llama en todo mi cerebro, en todo mi corazón y en todo mi pecho. No ardía, sólo era caliente, del mismo modo que calienta el sol todo aquello sobre lo que pone sus rayos. Y de pronto comprendí el sentido de los libros, de los salterios, de los evangelios y de otros volúmenes católicos, tanto del antiguo como del nuevo testamento, aun sin conocer la explicación de cada una de las palabras del texto, ni la división de las sílabas, ni los casos, ni los tiempos (*Parte primera. Atestado*)¹³.

Esbozemos un intento de lectura: la santa en la celda monástica, junto a la puerta, rodeada de seis ventanas, recibe la llama de fuego del cielo, mientras escribe en el libro, sus pies se encuentran en suave descanso sobre el pedestal. Estos elementos representan su filiación al mundo para disponerse a escribir la experiencia mística venida de lo más alto. A su lado el monje pendolista, Volmar, está afuera y a la vez dentro de la celda asomando su cabeza. Representación alegórica de la experiencia mística de la santa, en un segundo plano, ya que no la percibe directamente, sino que escucha su voz y la pone por escrito, de ahí que lleve en su mano otro libro. Constatamos cómo la santa funge de visionaria, escritora y oradora y su secretario de copista, amanuense y oidor.

De los factores referidos, resaltamos la visión. A diferencia de Margarita de Porete, Ángela de Foligno y otras místicas medievales, este factor se convierte en asunto fundamental para interpretar a Hildegarda. Ella ve, también escucha y pone por escrito, pero, con la sola visión ya está expresando integralmente la experiencia mística.

El segundo texto e imagen (2º Imagen) es el llamado universo o macrocosmos:

“Después de esto vi un gran instrumento redondo y umbroso, semejante a un huevo: estrecho por arriba y por abajo, y ancho en el medio, cuya parte

¹³ Ciriot, ob. cit., pp. 168-169.

exterior estaba rodeada por un fuego luminoso que tenía por debajo una especie de piel umbría. En este fuego se encontraba un globo de fuego rutilante de tal magnitud que iluminaba todo aquel instrumento, y encima tenía tres antorchas colocadas por orden, que con sus llamas sostenían el globo para que no cayera. De vez en cuando, el globo se elevaba y encontraba más fuego, de modo que podía lanzar más lejos sus llamas. Otras veces descendía y recibía mucho más frío, de modo que rápidamente retiraba sus llamas de allí. Del fuego que rodeaba aquel instrumento, salió una especie de viento con sus torbellinos, y de aquella piel que estaba debajo, salió bullendo otro viento con torbellinos que se extendía por aquí y por allá del instrumento. En la piel había un fuego tenebroso tan horrible que no lo podía mirar, y con toda su fuerza lo agitaba todo, lleno de ruidos, tempestades y piedrasafiladísimas grandes y pequeñas. Mientras elevaba su ruido, el fuego luminoso, los vientos y el fuego se movían, de modo que los fulgores precedían al ruido, pues el fuego sentía en su interior la conmoción de aquel ruido (*Parte primera. Visión tercera*)¹⁴.

Tratemos de describirla: La estrella por encima del huevo cósmico es la imagen de la Virgen María, Reina y Señora de todo lo creado, que según la doctrina católica es la Madre de Dios y Reina de la creación. El huevo cósmico está rodeado del fuego luminoso con una especie de piel de umbría, es decir, de una tierra donde nunca da el sol. O sea, que a cierta parte del universo hacia abajo está oscura, lo que significa que el macrocosmos está compuesto de partes oscuras y luminosas. Por ello, cuando el fuego se levanta y puede expandir sus llamas encuentra la luz y cuando baja o descende, al recibir frío se acerca a la oscuridad. Símbolo de la vida del hombre en el universo, que se debate entre la luz y las tinieblas, el bien y el mal, lo sagrado y lo profano, el cielo y el infierno. Si miramos detenidamente la imagen, en el centro se encuentra como una especie de clítoris en un orificio o vagina cósmica, en cuanto que para Hildegarda la experiencia sexual es inseparable del sentido místico que la entraña; de ahí que, para ella, además, éste sea el símbolo de la fecundidad del universo y de la mujer.

La tercera palabra e imagen (3º Imagen) es la llamada *Trinidad en su íntegra unidad o Cristo en la Trinidad*:

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 174-175.

“Después vi una luz serenísima y en ésta una forma de hombre de color del zafiro, ardiendo toda ella en un suavísimo fuego rutilante. Y aquella luz serena inundaba todo aquel fuego rutilante, y aquel fuego rutilante toda aquella serena luz, y la serena luz y el fuego rutilante toda la forma del hombre, de tal modo que era una única luz en única fuerza (*Parte segunda. Visión segunda*)”¹⁵.

En el centro de los dos círculos, específicamente, en todo el diámetro del primero, de pie, Cristo muestra las palmas de las manos y los pies donde pusieron los clavos para colgarlo al madero. Diríase que allí está representada Hildegarda. Él/Ella están de pie, con su larga cabellera y con la túnica o hábito religioso. El segundo círculo tiene siete pistas que representan, muy probablemente, los siete sacramentos, las siete palabras de Cristo en la Cruz, las siete Iglesias del Libro de la Revelación.

Creemos, así, que a través de esta imagen Hildegarda, junto con sus monjas en el monasterio de Rupertsberg, entraña una profunda dimensión estética, pues, como bien aclara Cirlot:

“Para Hildegarda von Bingen el arte es mediación, camino que conduce de la tierra al cielo, de lo visible a lo invisible”¹⁶.

4. *Liber Divinorum Operum*: El libro, las obras y la Divinidad

El estudio de estos textos, junto con el de *Scivias*, impulsó un interés entre los participantes-estudiantes del Instituto de Filosofía, sobre las siguientes imágenes. Por ello, al igual que en el apartado anterior, tomaremos tres imágenes que permitan al lector/visor encontrar sus propias experiencias y conclusiones, como un ejercicio práctico y paralelo al realizado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, en el que se dio pie a que se empezaran a gestar otras formas de “pensar” filosóficamente los textos medievales, desde nuestra actualidad. Que sea este el modo, entonces, de inferir su lectura visual o pictórica, a manera de cierre de nuestra participación.

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 186-187.

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 21.

La primera imagen del *Liber Divinorum Operum* es la llamada *Espíritu del mundo y la rueda* (4º Imagen)¹⁷:

La segunda imagen es el *ciclo de las estaciones o efectos del fuego, aire y agua* (5º Imagen)¹⁸:

La tercera y última imagen es la llamada *Tres virtudes* (6º Imagen)¹⁹:

Imágenes

1ª imagen



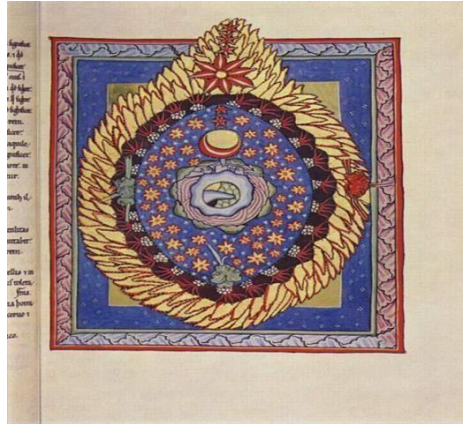
(Cirlot, 2009: 168-169) (*Parte primera. Atestado*)

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 238-239.

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 242-243.

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 250-251.

2ª imagen



(Ciriot, 2009: 174-175) (*Parte primera. Visión tercera*)

3ª imagen



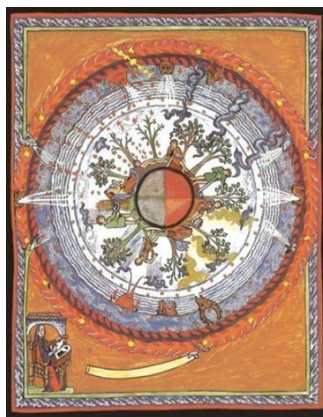
Ciriot, 2009: 186-187) (*Parte segunda. Visión segunda*)

4ª imagen



(Cirlot, 2009: 238-239) (*Parte primera. Visión segunda*)

5ª imagen



(Cirlot, 2009: 242-243) (*Parte primera. Visión cuarta*)

6ª imagen



(Cirlot, 2009: 250-251) (*Parte tercera. Visión tercera*)

La cuestión de los universales: Aristóteles, Porfirio, Anselmo

Enrique C. Corti
UNSAM/CONICET, Buenos Aires

1. Aristóteles

Cuando se consideran entidades diversas, es fácil descubrir diferencias y semejanzas. Apartir de ello es posible acotarlos en conjuntos: son las **especies**. A un conjunto de entidades con un mismo origen, se las reúne en un **género**.

Especie (*species*), connota etimológicamente el verbo griego *horao*, esto es **ver**, cuyo aoristo segundo es *eidon*, lo visto. **Idea** significa, así, lo visto. La palabra “género” (*genus*), remite a “generar”, a un origen común a varios individuos ya reunidos en especies. También pueden ser agrupados a causa de tener la misma forma o idea, (*eidon*). *Species* fue la traducción del griego *eidos*, esto es la apariencia de una cosa, percibida indeterminadamente sin precisar referencia temporal (aoristo). La clasificación que procede en virtud de la comunidad de origen, es genealógica; por la apariencia o forma se las clasifica en virtud de cierta semejanza horizontal y ya no vertical como la genealógica. Clasificar objetos genealógicamente y acotarlos por algo particular en su apariencia produce una subdivisión en el interior del género. Este procedimiento es replicable, de manera que cabe una movilidad conceptual de género en género hasta algún género supremo que incluye todos los géneros inferiores y, con ellos, todas las especies. Especies y géneros quedan así organizados en una jerarquía lógica a la que es posible acceder epistémicamente.

Aristóteles piensa que todos los objetos de la mente han ingresado inicialmente por los sentidos; éstos recibían las apariencias perceptibles en los conjuntos de individuos como la cera recibe la impresión de un estilo sin recibir de él nada más que su forma. Estas formas impresas en los sentidos se denominan especies sensibles; el alma se hace cargo de ellas, las espiritualiza como objetos de la memoria y la imaginación (*phantásmata*). Luego, despojadas de todas las individualidades singularizantes, se convierten en objetos de ciencia denominándose “especies inteligibles”.

Existen representaciones de sólo un individuo y de más de uno: son universales. Comprenden los predicamentos (categorías) y los predicables. Éstos surgen cuando se hace un juicio atribuyendo un concepto, a título de predicado, a un sujeto. Los conceptos –y los términos– de acuerdo con sus propiedades de comprensión y extensión, se vinculan entre ellos de diversos modos.

Un concepto puede referirse a una característica invariable de un objeto, o bien a una variable. El concepto “color” es atribuible a todos los animales de manera invariable; “Tintín” –una mascota singular– invariablemente poseerá color pero variablemente será, por ejemplo, blanco. Los modos en que se relacionan los conceptos y los términos cuando se atribuyen unos a otros (modos de predicación) determinan la existencia de predicables de dos tipos: esenciales (que se predicán *in quid*) y no esenciales (que se predicán *in quale*).

Prescindiendo del modo en que se predicán, estos conceptos son categorías. No se trata entonces de la relación atributiva entre ellos en el marco de un enunciado, sino de la aplicación de un concepto a un conjunto de cosas. A los conceptos universales se le conoce como categorías o predicamentos. Una noción se convierte en una categoría cuando la aplicamos al conjunto que constituye su extensión o bien cuando entendemos lo que connota.

Cada uno de los predicables puede ser afirmado o negado de un sujeto de conformidad con cierto modo de atribución. En Aristóteles existe un recorrido desde el tratado sobre las Categorías –donde los considera substancias segundas– hasta las aseveraciones que pueden encontrarse en la Metafísica, donde el universal parece desprovisto de referencia substancial y objetiva. La *ousía* aristotélica cae bajo un doble uso del vocablo: uno en que puede decirse que un individuo es una *ousía*, y otro por el cual cabe referirse a la *ousía* de una cosa entendiendo por ello su esencia.

Una secuela de esa argumentación es que, si se supone su identidad con la Idea, el universal no puede ser substancia de nada. Si la substancia del singular es aquello que le es propio, exclusivo y excluyente, y la substancia del singular no puede existir separada del singular del que es substancia, sólo existen substancias individuales. Entonces, ¿qué es lo que fundamenta la universalidad? ¿Cómo será posible predicar de todos los elementos de un conjunto la substancia individual entendida como su esencia?

Afirmar que una substancia individual no puede ser diferente de su esencia¹, y que sólo se conoce lo individual cuando se conoce su esencia² permite a Aristóteles dar cuenta de los singulares de manera intrínseca, es decir cada individuo desde sí mismo, y en esto se diferencia del platonismo, donde a causa de que las Ideas son universales y están separadas de los singulares, no posibilitan conocer los individuos desde sí mismos porque no constituyen la substancia de ellos³. El principio de conocimiento debe ser inmanente a lo conocido si quiere ser conocimiento de la cosa misma en su naturaleza (*arkhé en autô*). ¿Cómo puede el universal objeto de ciencia y proporcionar al mismo tiempo un conocimiento de substancias singulares estando separado de ellas?

En *Categorías*, Aristóteles pone de manifiesto la prioridad ontológica de la substancia singular por sobre géneros, especies y accidentes. Los universales son propiedades ciertas compartidas en sentido idéntico por muchos individuos. En cuanto a subsistir, dependen de los individuos de los que se predicán: la existencia de los individuos que tienen una propiedad en común es condición de posibilidad del universal.

2. Porfirio

La Isagoge de Porfirio constituye una introducción al tratado sobre las Categorías. El texto, traducido al latín por Boecio, influirá durante siglos en el tratamiento de la lógica. Para Porfirio “género” y “especie” son términos correlativos; el género es un atributo que se aplica esencialmente a varios individuos que difieren entre ellos específicamente. Si la especie está subsumida bajo un género y contiene individuos que difieren entre ellos sólo numéricamente, debe también asumirse que el género, no menos que la especie, hace referencia a cosas y que ambos son mutuamente relativos. Juntamente con la “diferencia”, que acota la especie dentro del género, se predicán *in quid*, esto es, esencialmente. El “propio”, que constituye una determinación accidental que caracteriza a todos, siempre y solamente a los individuos de una especie determinada, y el “accidente”, en cuanto

¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1031a 17-18: "Desde luego, la cosa singular no parece ser algo distinto de su entidad, y la esencia se dice que es la entidad de cada cosa singular". Las versiones castellanas de los textos aristotélicos de *Metafísica* se toman de la traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

² Cf. Aristóteles, *Ibid.*, 1031b 6-7

³ Cf. Aristóteles, *Ibid.*, 991a 10

se trata de un predicado asimismo inesencial pero además inespecífico, se predicán *in quale*, es decir no esencialmente. Estas cinco determinaciones son los predicables. Se distinguen de las categorías porque éstas son determinaciones extraproposicionales; los predicables solamente lo son intraproposicionalmente.

Las categorías pueden ser analizadas desde la perspectiva de los predicables en la medida en que son atribuidas a un sujeto. Esto último ofrece un costado problemático cuando involucra a la *ousía*. Si sólo puede ser sujeto de un enunciado –salvedad hecha de algún caso de atribución, v.gr. “Aquello que camina es Sócrates”– la *ousía* nunca es predicado. Esto acontece cuando se identifican *ousía*, “ser” e “individuo”.

¿Cuáles son las relaciones entre los predicables? Los lógicos llaman diferencia a lo que modifica un género, acotándolo en extensión, al introducir una cláusula que define un subconjunto dentro del género. La diferencia, aplicada al género, produce la especie y se incorpora a su definición; la diferencia no es un “propio”, porque se predica *in quid* y no *in quale* como este último. ¿En qué se distinguen entre sí los predicables? La diferencia se aplica al género; la especie sólo se aplica a individuos; la diferencia tiene prioridad respecto de la especie constituida por ella. La especie difiere de la propiedad porque puede constituirse en género de otras especies mientras que la propiedad es intransferible más allá de la especie a la cual es propia. La especie es anterior a la propiedad que pueda corresponderle y no está en el sujeto más que en acto; la propiedad, en cambio, puede estar en potencia en el sujeto. La especie difiere, a su vez, del accidente, porque es atribuida esencialmente (*in quid*) al sujeto del cual es especie; el accidente se da en el sujeto sólo según una manera de ser (*in quale*). Porfirio, en su *Árbol*, parte del género generalísimo **substancia** sobre el cual ya no hay género alguno, y llega hasta la especie ínfima **hombre**, bajo la cual sólo existen individuos. Declara Porfirio, en relación con los géneros y las especies:

“Me rehuso a decir si los géneros y las especies subsisten o consisten solamente en puros pensamientos; ni si son, en el caso de que subsistieran, corpóreos o incorpóreos, ni si ellos existen separados de las cosas y constituyen con ellas algo coexistente”⁴.

⁴ Porfirio, *Isagoge*, ed. Busse, lin 10-13 p.25 (PL 64, 32 B): “Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo”.

Porfirio entiende que en el tratado sobre las *Categorías* el sentido del término es, *simpliciter*, el del compuesto de materia y forma, y la distinción decisiva es entre substancia primera y substancia segunda. Esta distinción y la comprensión de la substancia primera como aquella que lo es más propiamente, con mayor prioridad y en el grado más alto⁵ puso a Porfirio en la dificultad de aceptar la asignación a especies y géneros de una función secundaria en relación con el individuo.

En *Categorías* (2a 11-19) Aristóteles determina lo que entiende por substancia primera y segunda, priorizando, contra Platón, la primera. Sostiene la reiterada aserción “Así, pues, de no existir las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás”⁶: no es prioridad sólo ontológica, es también lógica. La substancia singular es prioritaria en sentido absoluto, ya porque el resto de las categorías se da **en** la substancia singular, ya porque se predica **de** ella. La índole de *hypokéimenon* que ostenta la substancia singular y el hecho de que sin ella no pueda darse lo que significan las demás categorías, determina su prioridad. Porfirio lo admite. Sin embargo, asigna al universal una prioridad *secundum naturam*.

Con el objetivo de conciliar la teoría del tratado de las *Categorías* con el pensamiento platónico recurre a la relación anterior/posterior entre lo cognoscible para nosotros y lo cognoscible en sentido absoluto.

En *Categorías*, hay una polémica antiplatónica expresada en la negación de la separación y causalidad de las Ideas, tanto cuanto en negarle prioridad ontológica al universal. Las substancias singulares son anteriores por naturaleza a las substancias universales. La substancia es sujeto: sólo la substancia es siempre sujeto; subyace a sus propias especies y géneros tanto como a los accidentes que se dan en ella⁷.

¿Cómo sostener que las aserciones en *Categorías* no son inconsistentes con el platonismo, si la existencia de las substancias singulares es prioritaria, y eliminadas, ya no pueden existir las substancias segundas ni los accidentes? Si se eliminan “hombre” o “animal”, Sócrates desaparece en cuanto humano, y así la especie parece substancia más consistente que el individuo y el género más consistente que la especie.

⁵ Cf. Aristóteles, *Categorías*, 2a 11-12. Las versiones castellanas de los textos aristotélicos del *Organon* se toman de la traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982.

⁶ Aristóteles, *Categorías*, 2b 5-6

⁷ Aristóteles, *Categorías*, 2b 3-5

Aristóteles no afirma –según Porfirio– que una substancia singular sea anterior a su correspondiente universal, sino que la clase del universal correspondiente es anterior al singular del caso, porque es imposible que cualquier predicado universal pueda concebirse existiendo separado de su extensión al margen de los singulares de los que se abstrae. Los universales abstraídos de los singulares, a diferencia de los reificados, tienen una existencia sólo conceptual y posterior a las cosas singulares.

Las expresiones que significan entidades se aplican en primer lugar a los singulares, a partir de los cuales el pensamiento avanza hasta los predicados comunes. Si el objeto de *Categorías* son las expresiones significativas y éstas se refieren básicamente a entidades singulares perceptibles, es más que razonable considerar a éstas como substancias primeras. Porfirio, sin embargo, agrega que en relación con la naturaleza, las substancias inteligibles son primeras. La cuestión de la prioridad ontológica entre los dos tipos de substancia –singular y universal– regresa una vez más.

Porfirio incluye en el debate, además de los singulares y los universales, las substancias inteligibles –Dios, el Intelecto y las Ideas–. Las especies y los géneros no cuentan entre las substancias inteligibles; de hecho, corresponden a las substancias segundas aristotélicas. Los universales dependen de las cosas sensibles y de la inteligencia humana para inherir y para ser universales respectivamente. Las Ideas platónicas están separadas de las cosas sensibles y son independientes de la mente humana; es por esta razón que el medioevo establecerá su sede en la mente divina.

Para Porfirio la substancia sensible es anterior *quoad nos* pero la substancia inteligible lo es *quoad se*. Los universales comienzan a constituir, para él, un problema gnoseológico, sin que pueda desprenderse del todo de la reificación platónica de las Ideas. Postula la existencia de substancias inteligibles que son, por un lado, causa de los universales abstractos y, por el otro, de las cosas sensibles. Las substancias inteligibles son universales ontológicos y causan el orden que puede descubrirse en el mundo sensible. La versión porfiriana de la concepción aristotélica de los universales los expone como propiedades comunes, sin autarquía ontológica y dependientes, para existir, del conjunto total de esos singulares.

3. Anselmo

La *Epistola de incarnatione verbi* (EIV) constituye la interpretación textual y doctrinal de una sentencia de Roscelino de Compiègne y sus implicancias teológicas triteístas. En la base de la polémica pervive la cuestión de los universales. Esta cuestión no es el cometido de Anselmo en su *Epistola*, cuya composición responde a las implicancias nominalistas con repercusiones teológicas de índole triteísta que pueden leerse en la sentencia del canónigo.

Su texto está jalonado por tres instancias argumentales: oír, entender y responder. **Oír** se aplica al texto literal de la sentencia de Roscelino en la versión condicional de la EIV y la epístola 128 por una parte, y en la versión disyuntiva excluyente de las epístolas 129 y 136 por la otra. **Entender** exige la experiencia del creyente en la palabra encarnada. **Responder** da cuenta de la tesis de Roscelino.

Las aserciones del canónigo Roseclino están referidas al dogma trinitario y difieren del símbolo del *Quicumque* además de lo establecido en los concilios de Nicea, Constantinopla y Calcedonia. Anselmo interpreta en su *Epistola de incarnatione verbi* y en la epístola 128 dichas aserciones –i.e. las tesis de Roscelino– de dos maneras lógicas-sintácticas. La primera como un condicional (si..., entonces...):

“**Si** tres personas son tan solo una cosa y no tres cosas separadas cada una por sí misma, como tres ángeles o tres almas que, sin embargo, por voluntad y potencia sean absolutamente lo mismo: **entonces** el Padre, y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo”⁸.

La segunda, en las epístolas 129 y 136, como una disyunción excluyente (o bien... o bien..., pero no ambos):

“Oigo –lo que sin duda no puedo creer– que el clérigo ROSCELINO dice que en Dios las tres personas son tres cosas mutuamente separadas, como tres

⁸ Los textos anselmianos se citan según la edición crítica de F.S.Schmitt, *S.Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia* (6 vol.), Romae, 1946-1961. Vol. 2 (1940), EIV, II, lin 22 p. 10 - lin 1 p.11: “**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”.

ángeles, de modo tal que, sin embargo, sea una la voluntad y el poder, **o bien** (disyunción excluyente) el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado [con el Hijo], y si se admitiese el uso, podría decirse en verdad que son tres dioses”⁹.

Los jalones *audire-intelligere-respondere* son de índole heurística en relación con el texto de la EIV donde Anselmo, a su vez, indaga en el conjunto de aserciones de Roscelino a efecto de saber cuál es, en definitiva, la “tesis” que sostiene. El término “heurístico” está usado adjetivamente y significa el uso de ciertas estrategias ordenadas al descubrimiento. Anselmo indaga las aserciones atribuidas a Roscelino exponiéndolas en la secuencia heurística mencionada anteriormente, donde *audire* aplica en las dos formulaciones, la condicional (EIV - ep. 128) y la disyuntiva excluyente (Ep. 129 y 136).

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 formulan la EIV y la ep. 128, la transforma en otra que afirma en forma lógica conjuntiva: la trinidad entendida dogmáticamente y a la vez 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 formulan las epístolas 129 y 136, 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.

Vol. 3 (1946), Ep.128, lin 8 p. 270 - lin 11 p. 271: “**Si** tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem; **ergo** pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est”.

⁹ Vol 3 (1946), Ep.129, lin 3-5 p. 271: “Ad litteras, quas mihi dilectio vestra misit de illo, qui dicit in deo tres personas esse tres res, **aut** patrem et spiritum sanctum cum filio esse incarnatum, [...]”.

Vol. 3 (1946), Ep.136, lin 3-7 p.279: “Audio –quod tamen absque dubietate credere non possum– quia ROSCELINUS clericus dicit in deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas; **aut** patrem et spiritum sanctum esse incarnatum; et tres deos vere posse dici, si usus admitteret”.

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 ep. 128 y la de las epístolas 129 y 136, 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, y estima que ha de excluirse de la tarea de consideración espiritual del texto sagrado a los dialécticos contemporáneos suyos (en este caso Roscelino, pero no solamente a éste). Nótese en primer lugar que se trata de ciertos dialécticos y no de la dialéctica misma: 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 exegetica que se inscribe en la tradición de la iglesia. Junto al sentido literal aparecen los tres sentidos espirituales: solamente de la consideración de estos tres sentidos quedan excluidos los dialécticos “modernos” del siglo XI.

Equiparando la dialéctica con la sabiduría meramente humana representada como ejemplo en una cornamenta, Anselmo advierte que ésta, si acomete contra la piedra que representa la sabiduría divina, más fácilmente se fracturará que conseguirá conmoverla. Aquellos dialécticos modernos que ven brotar sobre su cabeza la cornamenta de la ciencia que versa sobre el sentido literal, ignoran que además de saber algo, i.e. la letra, es menester estar en posesión de la sabiduría pertinente al modo en que es conveniente saberlo, i.e. el espíritu que la vivifica. La sabiduría del espíritu que vivifica la letra se adquiere únicamente por la solidez de la fe, que implica la purificación del corazón por obra del acatamiento de los preceptos y la práctica de la humildad. En síntesis, la mortificación de la letra, de lo corpóreo, es lo que hace vivir el espíritu.

Quien no cree no comprende, porque quien no cree no hace la experiencia, y quien no ha experimentado no conoce. Esto es así, a ojos de Anselmo, porque la

medida en que la experiencia de la cosa misma supera a la simple audición acerca de la cosa, es idéntica a la medida en que la ciencia de la experiencia del creyente supera al conocimiento del que solamente ha oído la palabra sin efectuar la experiencia de la misma a través de la fe en la palabra encarnada. Entender (*intelligere*), por tanto, exige la experiencia del creyente operada en y por su fe en la palabra encarnada. Operada significa aquí puesta en acto (*operatur*).

La carencia de esta ciencia que brota de la encarnación de la palabra –es decir, la carencia de la fe (no se trata de una cita)– es lo que excluye a los dialécticos de la consideración espiritual de la misma. Tal carencia determina que los dialécticos aludidos por Anselmo estimen que las sustancias segundas, esto es las intenciones universales de género y especie, aparezcan como meros soplos de la voz (*flatus vocis*). No es que las palabras no sean sonidos articulados, es que no son solamente eso. No es que no exista sentido literal, es que no existe solamente sentido literal. No es que no sea conveniente o aún necesaria la dialéctica, es que no es posible disolver la interpretación de la palabra en el nivel material de interpretación de la letra.

En el marco que proporcionan oír (*audire*) y entender (*intelligere*) puede señalarse que desde el párrafo IV hasta el 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 cosa (*res*) separada de las otras, i.e. el triteísmo.

La respuesta de Anselmo ha establecido argumentalmente, 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 Personas Divinas cuando en realidad está hablando de creaturas humanas.

Santo Anselmo. O Resgate do homem

Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier
Univ. Lisboa

1. A interrogação de Anselmo a partir da sentença de Heidegger

Na entrevista concedida à revista alemã *Der Spiegel*, em 1966, Martin Heidegger proferia a célebre sentença: “Já só um Deus nos pode ainda salvar”¹. O filósofo referia-se à condição humana na era da técnica, isto é, ao ser humano face “ao mistério da superpotência planetária da essência impensada da técnica moderna”². Com efeito, o desenvolvimento da técnica moderna denuncia que esta não é mero instrumento ao serviço do homem. Mesmo que se considere que a técnica é uma criação do homem, a criatura do homem tomou tal incremento que excedeu o criador e já não está inteiramente sob o domínio do homem. Perante a grandeza do mundo da técnica, cujas consequências extravasam o controlo humano, fica o homem ameaçado, diminuído e impotente. Na medida em que o ser humano já não pode valer a si próprio perante aquilo que o excede, “já só um Deus nos pode ainda salvar”. Volvido mais de meio século sobre a entrevista a Heidegger, não é difícil reconhecer o carácter premonitório da sua afirmação.

A sentença heideggeriana revela também que, quando está em questão o homem, surge Deus como recurso último e apelo-limite, mesmo na era em que Deus, supostamente, já está morto. Não esqueçamos, porém, que era o homem que estava em questão na morte de Deus. A filosofia de Nietzsche é uma reacção visceral contra a tradição judaico-cristã porque esta domesticou o homem, o apoucou e lhe retirou o original vigor. Quando Deus morre ou ressuscita, é o homem que está sempre em causa. Parece que a vida e a morte de Deus têm andado ao sabor das mutações da questão do homem. O pensamento teológico de Santo Anselmo é

¹ “Já só um Deus nos pode ainda salvar”, Entrevista concedida por Martin Heidegger à revista alemã *Der Spiegel* em 23 de Setembro de 1966 e publicada no N 23, 1976, Tradução e notas de Irene Borges Duarte, *Filosofia*. Publicação Periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia: *Heidegger* (Lisboa) 3, N. 1/2, 1989: 109-135.

² *Ibidem*, p.125.

extremamente cauto e precavido contra qualquer instrumentalização de Deus pelo homem. O Deus de Anselmo não serve os interesses do homem. Se o fizesse, seria um Deus menor, e não “algo maior do que o qual nada possa ser pensado”³. Por isso, o Deus de Anselmo não viria salvar o homem por causa dos seus interesses, nem se comoveria de amor pelo homem, se este não estivesse nos seus desígnios. Por isso, Anselmo não disse que Deus veio salvar o homem por amor. Aquilo que Anselmo disse, pode, no entanto, traduzir-se por algo parecido com o que disse Heidegger: só um Deus pôde salvar o homem.

Mas salvar o homem de quê? Anselmo não podia estar a pensar nas consequências incontroláveis da técnica moderna. Começemos pelo princípio. De acordo com a cosmogonia bíblica, o casal humano primitivo comeu o fruto proibido e ficou a conhecer o bem e o mal. Este é o conhecimento que caracteriza a condição humana. Mas o conhecimento do bem e do mal é um conhecimento de consequências incontroláveis para o homem. Perante tais consequências, fica o homem impotente e carente de salvação, que só um Deus lhe poderá dar. Com efeito, faz parte da condição humana, conhecer quer o mal de padecer a dor, a perda e a morte, quer o mal de agir contra a virtude, o dever e a vida. Com o livro de Job, podemos aprender que o mal de padecer não se explica pelo mal de agir, e escapa, por isso, ao domínio do homem padecente. Apesar disso, Santo Agostinho, voluntarista no pensar, tomou a transgressão do casal primitivo já por um mal de agir, do qual fez derivar todo o mal de padecer da estirpe humana. A vulnerabilidade da condição humana, pela qual o homem não consegue valer a si próprio e necessita de auxílio divino, fica assim a dever-se a uma transgressão original, entendida como um pecado moral⁴. É na tradição do pensamento de Agostinho que os teólogos medievais, entre os quais o autor de *Cur Deus Homo*, pensam o sentido do pecado que faz do homem um ser em busca de salvação.

Anselmo reflectira sobre o sentido do pecado nos opúsculos *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*. No primeiro, o homem é um ser de liberdade, cuja missão é guardar incondicionalmente a justiça, que é a rectitude da vontade. Mas, sem coacção alguma, *sponte*, falhou na sua missão, abandonando a justiça que tinha por

³ “Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.” *Proslogion* 2 (Ed. Schmitt: I, p.101, 4-5).

⁴ Cf. *De Civitate Dei* XIV, 11-15 (BAC: 172, pp.95-110).

natureza à sua guarda. O pecado do homem é um abandono interior da justiça⁵. No segundo opúsculo, que versa sobre a queda do anjo, um ser mais perfeito do que o homem, e, portanto, menos vulnerável do que este, Anselmo aprofunda o sentido desse abandono como uma falta de perseverança⁶. Na sua essência, o pecado moral é uma falta espontânea de perseverança na justiça. Em *Cur Deus Homo*, esse abandono interior da justiça é a contracção de uma dívida que o homem não pode pagar. Só um Deus poderá salvar o homem, ajudando-o a pagar a sua dívida. Mas a quem deve o homem? Ao próprio Deus. Então, terá mesmo Deus de cobrar a dívida ao homem? Não poderá perdoá-la? Não. É esta resposta negativa de Anselmo, que costuma resumir-se na doutrina da satisfação da honra divina, e que escandalizou os teólogos do séc. XX. A resposta anselmiana merece, todavia, ser compreendida, antes de ser reduzida a uma doutrina avulsa e maldita.

2. Salvação com dignidade

O ser humano contraiu uma dívida moral que não pode pagar e que Deus tem de cobrar. Por um lado, o homem não pode pagar a sua dívida por causa da grandeza daquele a quem deve, isto é, por causa da grandeza divina⁷. Devemos, pois, reflectir no que consiste a grandeza divina com Santo Anselmo, que é, por excelência, o pensador da grandeza divina. Retomando o seu célebre argumento único –“algo maior do que o qual nada possa ser pensado”–, Deus é algo insuperavelmente pensável e, portanto, algo pensável com uma grandeza mais do que suprema porquanto insuperável. Mas o conceito de um pensável insuperavelmente grande, pela sua indeterminação, poderia parecer um conceito vazio, não fosse a ajuda que o próprio Anselmo nos dá para pensá-lo na sua réplica à crítica de Gaunilo ao seu argumento único. Anselmo toma como pontos de referência, isto é, como termos de comparação com a grandeza divina, duas totalidades pensáveis, o mundo e tempo: tal como o mundo está presente em todas as suas partes e o tempo, em todos os seus momentos, assim também Deus é omnipresente; mas, ao contrário do mundo, que não está todo presente em cada uma das suas partes, e do tempo, que também não está todo presente em cada um dos seus momentos, Deus está totalmente presente em qualquer parte e em qualquer tempo. Se Deus assim não se distinguisse do mundo e do tempo, o atributo da sua grandeza, que é a sua omnipresença, não seria

⁵ “[...] deserere voluntatis rectitudinem est peccare” *De libertate arbitrii* 3 (Ed. Schmitt: I, p.212, 3).

⁶ Cf. *De casu diaboli* 2-3 (Ed. Schmitt: I, pp.235-240).

⁷ Cf. *Cur Deus homo* I, 19-25 (Ed. Schmitt: II, pp.84-96). Doravante *CDH*.

compatível com o atributo da sua perfeição, que é a sua simplicidade. O mundo e o tempo são pensáveis como grandezas omnipresentes, mas não totalmente omnipresentes em cada uma das partes respectivas, e, por isso, superáveis por algo que não pode ser senão indivisivelmente omnipresente. O conceito anselmiano de Deus, isto é, o conceito de algo insuperavelmente pensável, é, pois, uma grandeza ou plenitude totalmente omnipresente: Deus está totalmente em tudo⁸. Podemos, por isso, dizer que o pensamento de Anselmo sobre a grandeza divina é pantiteísta. Assim sendo, e posto que o ser humano contraiu uma dívida moral perante Deus, ao abandonar a justiça que a sua liberdade tinha por missão guardar, onde poderá ir o homem procurar a justiça que abandonou e que deve restituir a Deus? Como poderia o ser humano sair para fora da total omnipresença de Deus? E onde poderia o ser humano ir procurar fora de Deus a justiça que abandonara? Na verdade, justiça inabalável, só Deus a tem, pois cabe à sua liberdade guardá-la com indeclinável firmeza. Por conseguinte, que dívida de justiça poderia o homem pagar a Deus que não tenha de ser saldada pelo próprio Deus? Só Deus pode restituir a si próprio aquilo que o homem deve.

Compreende-se assim que só Deus possa pagar a dívida humana. Mas, por outro lado, terá Deus de cobrá-la? Não seria mais consentâneo com a sua bondade ser magnânimo e perdoar a dívida moral da humanidade? Santo Anselmo é também um pensador da bondade divina: é como *summum bonum*, isto é, como bem supremo e insuperável, que Deus se impõe ao pensamento na primeira via do *Monologion*⁹; e é, como bem ilimitável e imutável, que também se deixa pensar Deus, como algo insuperavelmente pensável, na via única do *Proslogion*¹⁰. Todavia, os atributos divinos da bondade e da justiça não podem entrar em conflito entre si. Deus não pode abandonar ou não perseverar na sua essencial justiça¹¹, e esta exige reparação da falta humana. Se Deus perdoasse sem reparação, a sua bondade, que inclui a sua misericórdia, seria sem justiça. Como é melhor uma bondade justa do que uma bondade injusta, o bom Deus não pode deixar de ser justo. Entre o coração e a razão, a razão sobreleva o coração e, por isso, a vontade de Deus nunca é irracional¹². É este primado da razão e da justiça sobre o coração e o amor, que sustenta a doutrina

⁸ Cf. *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* [1] (Ed. Schmitt: I, pp.131-132).

⁹ Cf. *Monologion* 1 (Ed. Schmitt: I, pp.14-15).

¹⁰ Cf. *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* [8] (Ed. Schmitt: I, p.137)

¹¹ A justiça divina distingue-se por ser inseparável de Deus, ao contrário da humana, que o homem pode abandonar: cf. *De veritate* 12 (Ed. Schmitt: I, p.196).

¹² “Voluntas namque dei numquam est irrationabilis”. *CDH* I, 8 (Ed. Schmitt: II, p.59, 11).

da satisfação na teologia anselmiana de *Cur Deus Homo*¹³. Esta doutrina tornou-se especialmente controversa na teologia do séc. XX, sobretudo após a experiência histórica do nazismo e da 2ª guerra mundial, que conduziu a pensar a necessidade do perdão, quando o mal é irreparável¹⁴. Compreendendo a inevitável repercussão da história recente e do presente na abordagem das obras tutelares do passado, cabenos, porém, refocar a doutrina anselmiana da satisfação na sua relatividade tanto no âmbito estrito da obra *Cur Deus Homo* como no seu maior alcance e significado, pois nem aquela doutrina esgota o significado da obra¹⁵, nem o atributo divino de justiça confina com um mero e básico sentido vingador de justiça¹⁶.

Prossigamos, pois, na indagação das razões anselmianas de *Cur Deus Homo*. Só um Deus pôde reparar a falta humana e salvar o homem, mas porquê através do sacrifício de morte na cruz de um Deus-homem? Não poderia ter Deus resgatado o homem de outro modo? A paixão e morte de um Deus-homem na cruz não desmente o atributo divino da onipotência? Por um lado, Anselmo empenha-se em sublinhar que a obediência de Cristo significa, não fraqueza, mas sim uma forte atitude de conformidade com a justiça divina¹⁷, e que o sacrifício da sua vida humana não atinge a sua impassível divindade¹⁸. Mas, por outro lado, não poderia Deus ter

¹³ Cf. *CDH I*, 12-13. “Si Deo nil maius aut melius, nihil iustius quam quae honorem illius seruet in rerum dispositione summa iustitia quae non est aliud quam ipse deus.” *CDH I*, 13.

¹⁴ Cf. AAVV, *La conscience juive face à l'histoire: le Pardon*, Paris, 1965, como sublinha M.B. da Costa Freitas, “Perdão”, in *O Ser e os Seres. Itinerários Filosóficos*, Vol. II, Lisboa, Verbo, 2004, pp.216-217.

¹⁵ Considerámos o sentido integrado dessa doutrina na ordem de razões de conveniência de *Cur Deus Homo*, em “Necessidade e Historicidade: razões de conveniência na teologia de Santo Anselmo”, *Itinerarium* (Braga) 38, N. 141, 1991: 353-367.

¹⁶ Considerámos o alcance maior da justiça divina ao nível do plano escatológico da Criação, em “Christologie et Théodicée dans le *Cur Deus homo* de saint Anselme”, in P. Gilbert, H. Kohlenberger, E. Salmann (Eds.), *Cur Deus Homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale, Roma, 21-23 maggio 1998* (*Studia Anselmiana*, 128), Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1999: 503-514.

¹⁷ Cf. *CDH I*, 8-10 (Ed. Schmitt: II, pp.59-67). “A. Non ergo coegit dues Christum mori, in quo nullum fuit peccatum; sed ipse sponte sustinuit mortem, non per oboedientiam deserendi vitam, sed propter oboedientiam servandi iustitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret.” *CDH I*, 9 (Ed. Schmitt: II, p.62, 5-8).

¹⁸ “Sed dominum Christum Iesum dicimus verum deum et verum hominem, unam personam in duabus naturis et duas naturas in una persona. Quapropter cum dicimus deum aliquid humile aut infirmum pati, non hoc intelligimus secundum sublimitatem impassibilis naturae,

afastado de si o cálice de tal sacrifício, resgatando a humanidade através do sacrifício de um homem ou de um anjo? A resposta de Anselmo impõe-se desde cedo na ordem de composição de *Cur Deus Homo*: não, porque tal modalidade submeteria a humanidade a um homem ou a um anjo, e, desse modo, atentaria contra a dignidade humana¹⁹. Não deve o ser humano submeter-se senão a Deus, ou seja, a uma realidade verdadeiramente maior, não a um igual ou a um deus menor. A ligação a Deus é a liberdade do homem relativamente à escravidão do homem pelo homem ou do homem por algum deus menor. Assim é também segundo Santo Agostinho, o *amor Dei*, que tutela a Cidade de Deus, e que impede que o homem se torne servo do homem, como acontece na cidade terrestre, dominada pelo amor egocêntrico do homem²⁰. Só um Deus-homem pôde salvar o homem, salvaguardando a sua dignidade: esta é uma das teses mais relevantes da teologia anselmiana de *Cur Deus Homo*.

sed secundum infirmitatem humanae substantiae quam gerebat; et sic nostrae fidei nulla ratio obviare cognoscitur.” *CDH* I, 8 (Ed. Schmitt: II, p.59, 20-25).

¹⁹ “A. An non intellegis quia, quaecumque alia persona hominem a morte aeterna redimeret, eius servus idem homo recte iudicaretur? Quod si esset, nullatenus restauratus esset in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non pecasset: cum ipse, qui non nisi dei servus et aequalis angelis bonis per omnia futurus erat, servus esset eius, qui deus non esset et cuius angeli servi non essent.” *CDH* I, 5 (Ed. Schmitt: II, p.52, 19-24).

²⁰ Cf. Santo Agostinho, *De Civitate Dei* XIV, 28 (BAC: 172, pp.137-138).

Corporeidade e espiritualidade em Ibn Gabirol

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo
UNIFESP, São Paulo

Judeu espanhol do século XI, Salomão Ibn Gabirol foi um pensador cuja identidade real foi obscurecida pelo destino seu e de suas obras. Sua obra fundamental *Yanbu' al-Hayat* sobreviveu aos séculos através da tradução latina *Fons Vitae*, e foi preservada e estudada pela Escolástica Cristã. O eixo da metafísica exposta é a composição universal por matéria e forma. A matéria é uma por toda a criação e isso faz com que ambos os elementos disponham de certo grau de nobreza. Assim, a matéria corpórea não apresenta qualquer valor negativo em si. Além desta, chegaram a nossas mãos dois livros de ética – uma coletânea de escritos de sabedoria e outra obra que se apresenta como um tratado de ética psicofisiológica a partir da medicina de sua época: A correção dos Caracteres. Nessa obra, Ibn Gabirol analisa o agir ético a partir das características das almas inferiores. Seu modelo psicofisiológico parte da teoria hipocrático-galênica dos humores, associando-os aos sentidos, enquanto portas da alma para exterioridade e dando ênfase aos comportamentos derivados dos desequilíbrios que ocorrem nas almas animal e vegetativa. Visamos aqui apontar a conexão entre corporeidade e espiritualidade na ética gabiroliana e como o equilíbrio fisiológico deve necessariamente preceder a ascensão a níveis mais altos de conhecimento e de ser.

Corporeidade e espiritualidade no Fons Vitae

O eixo central da metafísica exposta no *Fons Vitae* é o chamado hilemorfismo universal: a composição universal de tudo aquilo que há tanto nos sensíveis quanto nos inteligíveis por matéria e forma. Ibn Gabirol apresenta no livro um encadeamento direto de todo o existente, à exceção de Deus e sua Vontade – que é apresentada como um intermediário Criador – em níveis de densidade ou sutileza a partir da Matéria Primeira. Ao invés de encerrar a criação com a matéria corpórea, propõe que o final da criação é pura forma, a partir da qual nada pode ser gerado. A unidade e continuidade da matéria que o autor advoga, do início ao fim da criação, faz com que ambos os elementos disponham de certo grau de nobreza, e, desse modo, as características próprias da matéria corpórea ou dos seres que dela se compõem não apresentam qualquer valor negativo em si mesmas.

O modelo metafísico exposto no *Fons Vitae* é apresentado numa linguagem e estrutura aristotélicas. Parte do mais denso em direção ao mais espiritual e simples já que, embora não seja a ordem do ser, corresponde à ordem do conhecimento, posto que só se pode conhecer aquilo que está mais distante a partir do que está mais próximo, manifesto e evidente: aquilo que recai sob os sentidos. Gabirol descreve tudo o que há no universo como substâncias. Parte assim da substância que sustenta as categorias, que é a substância particular sensível propriamente dita, em direção às que denomina substâncias simples. Como intermediária entre o sensível e o inteligível, apresenta o que ele denomina a “substância que sustenta a corporeidade do mundo”. Esta é uma espécie de universal abstrato do mundo corpóreo. Embora sustente a forma da corporeidade, a matéria oculta atrás dela não é sensível. Em seu modelo de estrutura, todos os níveis se distribuem a partir de manifesto e oculto, sendo sempre a matéria mais oculta e a forma mais manifesta. Mas, não é uma ontologia estática, em que a matéria é por si algo diferente da forma que seria um outro elemento. Em sua dialética, essencialmente dinâmica, a matéria só pode ser descrita por suas características em relação à forma e vice versa, sendo que nenhuma delas é sujeita a definição, por não haver qualquer gênero incidindo sobre elas. Em sua visão, o *genus generalissimum* é a própria matéria e não o ser: “Não te recordas das palavras e das provas que aduzimos no tratado do ser, ou seja, que o ser não é o gênero mais geral?”¹.

Tudo o que há é denominado substância e esta é sempre composta por estas duas raízes: matéria e forma. O primeiro ser/substância é a Inteligência, a mais espiritual e mais sutil dentre as substâncias simples. A ela seguem a alma em seus três níveis e a natureza. Apesar de compostas por matéria e forma, são chamadas simples, pois, não têm corporeidade, portanto, quantidade, não tendo partes ou elementos, como a matéria sensível. Vale ressaltar que, em seu modelo dinâmico, aquilo que é matéria em um nível será forma para o nível que lhe é superior, ou, se invertermos, a forma de um nível superior será a matéria do nível seguinte, que receberá outra forma. Desse modo, da forma da inteligência surge a matéria da alma racional, que receberá sua forma; tornar-se-á matéria da alma animal que receberá outra forma, e assim por

¹ “non es memor verborum et probationum quae induximus in tractatu de esse, scilicet quod ens non est genus generalissimum?” Avencebrolis (Ibn Gabirol) *Fons vitae* /ex Arabico in Latinum translatum ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino; ex codicis Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker. Münster, Aschendorff, 1895, V, 8, p. 269.

diante até receber as formas sensíveis da quantidade e também da cor e da figura, onde, conforme Gabirol a atividade criadora se detém.

Ibn Gabirol não teme entrar na questão da origem da matéria. Enquanto para muitos é um assunto espinhoso, uma vez que a matéria corpórea é tida como imperfeita, falha, degradada, último nível da criação e não raramente fonte do pecado, para ele, esta é tão nobre quanto a forma. A matéria surge ao mesmo tempo em que a forma, pela ação da Vontade de Deus. Para ele, a matéria surge da própria Essência divina, enquanto a forma advém da propriedade – a unidade. A matéria não é não-ser, imperfeição ou ausência. Enquanto pura possibilidade, é somente indeterminada, antes do advento da forma que a define e determina, e através da união delas tem origem o ser. Em sendo procedente da própria essência do Uno Verdadeiro, compartilhando com Ele a indeterminação e não delimitação, e sendo a mesma e contínua por toda a sequência de níveis do ser, não pode ser fonte do pecado. Mas será a indeterminação pura, a possibilidade sem limites ou contornos, a partir da qual o mundo se realiza. Para Gabirol não há diferença essencial entre matéria espiritual e corpórea; a diferença procede exclusivamente da forma enquanto princípio mesmo de determinação, individuação e diferenciação. Assim sendo, o sustentáculo da mais simples das substâncias, a Inteligência, é equivalente ao sustentáculo da forma mais aparente e grosseira, como a figura. Do início ao fim da criação a matéria se adensa e se corporifica, através da aquisição de novas formas, mas em essência, permanece a mesma. Como resultado, não pode ser má em si mesma ou causa do pecado e dos vícios. Há que procurar outra explicação para o mau comportamento humano. Mas, como o *Fons Vitae* é uma obra que se dedica exclusivamente à explicação ontológica daquilo que há, não encontraremos em suas páginas quaisquer alusões ao comportamento moral. Esta explicação há que ser buscada na Correção dos Caracteres.

A corporeidade e o agir ético: as características da alma

A Correção dos Caracteres é uma obra considerada de psicofisiologia, fundamento do qual parte Ibn Gabirol para discutir o que chamaríamos de vícios e virtudes, caso fizéssemos um julgamento moral, que o próprio autor não faz. Essa é a origem do próprio título da obra que se refere ao *ethos* humano enquanto comportamento e às características da alma, referidas com neutralidade.

A base fundamental da argumentação advém das concepções médicas da época, especialmente da teoria hipocrático-galênica dos humores. Não há documentadas

obras anteriores que tratem do tema do modo como Gabirol apresenta. Seu antecessor no judaísmo, Saadia Gaon, usará os conhecimentos médicos e doutrinas filosóficas para sustentar a fé, e será imitado por muitos dos pensadores posteriores: “Sabemos que a intenção original do autor era apologética, no sentido de expor sistematicamente os princípios e fundamentos da religião mosaica, harmonizando a tradição com o pensamento filosófico e científico de seu tempo”². Ibn Gabirol parece ser um ponto único, já que sua estrutura parece ser construída exatamente ao contrário. Usará as citações bíblicas, descoladas de seu contexto original, e oferecidas a uma nova interpretação – no mais das vezes bem pouco ortodoxa – como suporte às teorias de fundo científico que usa para construir sua doutrina. Invertendo assim a fórmula da filosofia como serva da teologia, coloca o pensamento religioso a serviço de sua doutrina filosófica, provavelmente na tentativa de convencer seus correligionários de que a sabedoria que propagava era advinda do judaísmo: “Registramos neste [livro] os argumentos racionais e demonstrações que nos ocorreram, além de aduzir, tanto quanto pudemos, os versículos da Escritura. Não vi prejuízo algum em incluir depois, uns poucos ditos dispersos da Sabedoria”³.

Alguns comentadores consideram-na comparável ao *Livro dos Caracteres e da Conduta* de Ibn Hazm, porque este propõe citações corânicas a fim de confirmar aquilo que afirma⁴. Mas, a obra de Ibn Hazm difere consideravelmente, pois, no lugar das análises psicológicas, Gabirol fornece um quadro de correspondências entre os sentidos, os humores e os vícios e virtudes.

Como era comum à época, sua proposta ética acaba sendo um tanto racionalista, partindo da necessidade da razão –em sentido amplo, enquanto faculdades da alma racional –dominar os impulsos advindos dos extratos inferiores da alma. Mas, esse

² Nachman Falbel, “O Kalam e sua influência no pensamento de Saadia Ben Joseph Al-Faiyumi (882-942)”, R. H. Pereira (org.). *O Islã Clássico*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 2007, p. 703-744; p. 733.

³ “Hemos registrado en [este libro] los argumentos racionales y demostraciones que se nos han ocurrido, además de que hemos aducido los versículos de la Escritura que hemos podido. No he visto ningún perjuicio en incluir, despues de haber dado preferencia a [estos últimos] unos pocos dichos dispersos de la sabiduría”. Ibn Gabirol, *La Correccion de los Caracteres...*, p. 77.

⁴ Cf. Silvia Nagel. “Sensi e passioni dell’anima nel libro della correzione dei costumi dell’anima di Shelomo Ibn Gabirol”. *Mediaevalia, Textos e Estudos*, 20, Porto, Universidade do Porto, 2001, p. 57-79; p. 59.

domínio não tem como causa o fato dos impulsos serem por si mesmos maus ou indesejáveis. Ainda em consonância com a teoria dos humores, para garantir o equilíbrio entre os impulsos conflitantes, é necessária uma *cura* das enfermidades morais advindas desses desequilíbrios e o correto direcionamento de todas as características dos extratos inferiores da alma em direção ao crescente aperfeiçoamento moral e intelectual como expõe no *Fons Vitae*: “a perfeição da alma é o conhecimento de si, sua imperfeição é a ignorância e, desde seu surgimento neste mundo, a alma passa da ignorância ao conhecimento e, deste modo, de potência a ato⁵”. Para ele, a finalidade mesma da criação do homem é “a aproximação de sua alma ao mundo mais elevado, para que cada coisa retorne ao que lhe é semelhante⁶”. E este movimento de retorno deve ser alcançado através do conhecimento e da ação, posto que estes que libertam a alma de sua escravidão à natureza inferior e purificam-na, reconduzindo-a à sua verdadeira natureza e sua essência. Isto se encontra em concordância com o exposto na Correção dos Caracteres: “Quando percebemos que o homem era a mais excelsa das criaturas do Autor, louvada seja sua Glória, soubemos que ele era o objetivo perseguido na criação de todas as substâncias e seres⁷”.

Assim, o autor associa o movimento de retorno apregoado pela filosofia, através do amor ao conhecimento, com a proposta judaica mais propriamente dita, que consiste na ação, ou seja, na prática da conduta moral correta estabelecida pelas leis reveladas:

“Porque é pelo conhecimento e pela ação que a alma se une à vida mais elevada, posto que o conhecimento conduz à ação e a ação separa a alma dos contrários que a danificam e reconduzem-na à sua natureza e à sua substância. O conhecimento e a ação libertam a alma absolutamente de sua

⁵ Perfectio animae est scientia ipsius, imperfectio autem eius est ignorantia eius, et ipsa a principio sui in hoc mundo commutatur de ignorantia ad scientia et sic exit de potentia ad effectum”. Ibn Gabirol, *Fons Vitae...*, I, 3, p. 5.

⁶ “Applicatio animae eius cum mundo altiore, ut unumquodque redeat ad suum simile”. Ibid, I, 2, p. 4.

⁷ Cuando nos dimos cuenta de que el hombre es la más excelsa de las criaturas del Hacedor, ensalzada sea su gloria, supimos que él [el hombre] era el objetivo perseguido en la creación de todas las substancias y seres”. Ibn Gabirol, *La Correccion de los Caracteres...*, p. 59.

servidão à natureza e purificam-na de suas trevas e de sua escuridão, e deste modo a alma regressa à sua vida superior”⁸.

Vistas sob esta perspectiva, as ideias expostas na *Correção dos Caracteres* parecem complementar a doutrina exposta no *Fons Vitae*. Enquanto em sua obra metafísica simplesmente aponta o objetivo da vida humana e descreve um caminho de conhecimento no qual o homem pode ir se desprendendo das amarras do mundo sensível em direção ao Alto, mas não utiliza regras morais ou religiosas de qualquer natureza, na sua obra ética, propõe concretamente a vida virtuosa, de acordo com o conhecimento filosófico e científico de seu tempo, indicando que esta se encontra em perfeita concordância com os preceitos bíblicos. Conforme Lomba Fuentes,

“No plano teórico, o caminho é apontado pela *Fonte da Vida*; no plano prático, pela *Correção dos Caracteres*. De acordo com isso, pode-se pensar que a *Correção dos Caracteres* é uma obra preparatória e prévia à *Fonte da Vida*. Naquela seria apresentado o regime prático e moral do homem, a fim de que este chegue à máxima perfeição ética de todas as suas qualidades e caracteres; e nesta, suposta já a conduta reta exercida segundo os ditames daquela, seria proposto o sistema total do mundo e o caminho a seguir para chegar a Deus, a partir de um ponto de vista teórico, contemplativo e místico”⁹.

Uma vez exposta a neutralidade e isenção da matéria em relação ao pecado e à má conduta moral, vemos que Ibn Gabirol compreende as particularidades dos extratos inferiores da alma, mesmo as manifestações emocionais tidas como fonte dos vícios (como ira, ódio, entre outras), como características neutras em si mesmas e equiparadas com aquelas que são usualmente consideradas positivas ou virtuosas (como o amor e a humildade).

Partindo do entendimento do homem enquanto microcosmo, afirma que são compostos tanto de elementos brutos quanto de qualidades provenientes dos níveis

⁸ “quia per scientia et operationem coniungitur anima saeculo altiori. Scientia etenim ducit ad opus, et opus separat animam a suis contrariis quae laedunt eam, et reducit eam ad suam naturam et suam substantiam; et omnino scientia et operatio liberant animam a captivitate naturae et purgant eam a suis tenebris et obscuritate, et sic redit anima ad suum saeculum altius”. Ibn Gabirol, *Fons Vitae...*, I, 2, p. 4-5.

⁹ Lomba Fuentes In Ibn Gabirol, *La Correccion de los Caracteres...*, p. 33.

mais altos da criação, compartilhando com os anjos qualidades espirituais e divinas: “dizemos que o (que há) de mais sólido a reconhecer, é que (o homem) é a mais excelsa das criaturas, que compartilha este estado com os anjos (no sentido) de falar e pensar. Essas duas qualidades são divinas e espirituais¹⁰”. Falar e pensar são qualidades da alma racional, que está acima da corruptibilidade que atinge os estratos inferiores. A alma racional é, para ele, assim, “substancial, sábia, imortal, não se corrompe¹¹”.

Como microcosmo, observamos na constituição do homem o número quatro dos elementos terrestres (fogo, terra, ar e água), das qualidades (quente, frio, seco, úmido), dos humores (sangue, fleugma, bílis amarela e bílis negra) e dos temperamentos deles decorrentes (sanguíneo, fleugmático, colérico e melancólico), que é multiplicado pelos cinco sentidos exteriores, dando origem às vinte características fundamentais, atribuídas, por sua vez, quatro para cada sentido, conforme o quadro abaixo. Estas constituem o repertório fundamental dos extratos inferiores da alma humana.

VISAO	AUDIÇÃO	OLFATO	PALADAR	TATO
Orgulho	Amor	Ira ou Cólera	Alegria	Soberba
Humildade	Ódio	Complacência	Pena ou Tristeza	Avareza
Pudor ou Modéstia	Compaixão ou Clemência	Inveja	Tranqüilidade	Coragem ou Valentia
Descaramento	Crueldade	Vitalidade	Arrependimento	Covardia

A função dos sentidos em seu modelo ético não é irrisória ou secundária. Os sentidos têm sua importância destacada por serem os órgãos de apreensão da realidade sensível, ou seja, as aberturas para o conhecimento possível a partir da própria corporeidade. Sentidos e corporeidade estão extremamente ligados e, por alguns autores foram condenados também junto à matéria corpórea, como fontes do pecado. Observe-se que não é que Gabirol não entenda os sentidos como fontes de comportamento vicioso, já que é justamente através dos sentidos que a alma humana é levada aos exageros, à perdição e ao engano, mas sua função enquanto órgãos de conhecimento é preservada. Sem os sentidos não podemos conhecer, mas se

¹⁰ Decimos que lo más sólido [que hay] para reconocer que es [el hombre] la más excelsa de las creaturas, es que comparte el estado de los ángeles [en el hecho] de hablar y pensar. Estas dos cualidades son divinas y espirituales. Ibid, p. 60.

¹¹ “substancial, sabia, imortal, que no se corrompe”. Ibid., pp.

deixarmos aos sentidos o comando de seu próprio direcionamento, seremos levados a atitudes condenáveis. Assim, devemos sempre usar a razão ou, em última instância, a Lei, como guias para os sentidos, educando, habituando, controlando e direcionando-os aos objetivos mais elevados.

Nem os sentidos conduzem somente a atos pecaminosos nem as características por si mesmas são más ou viciosas. Todas as características têm uma finalidade na estrutura natural do ser humano, para sua sobrevivência, para a manutenção da vida humana e suas necessidades advindas da corporeidade e animalidade, mas também para o despertar do desejo de conhecimento. Gabirol adverte para a possibilidade de desequilíbrios também naturais provenientes das oscilações dos humores. Portanto, adverte que o sábio, ou homem moralmente superior deve agir como um médico para **curar** os desequilíbrios que afetam a sua capacidade de bem agir:

“Será como o médico hábil que prepara receitas e que toma de cada remédio uma quantidade precisa [...]. E esse tal (médico) não estará satisfeito até que acrescente algo [na mistura] que impeça um mal, fazendo tudo isso, com base em um cálculo previsto¹².”

O sentido mais importante é a visão, “posto que sua posição em relação ao corpo é como a do Sol em relação ao Universo”. O olho reage imediatamente à percepção dos sensíveis enquanto estiver aberto, por isso, diz ele, o sonho só é possível com os olhos fechados. Sua recomendação é que o homem obrigue seus olhos aos movimentos mais nobres e que evite os mais vis. A este segue o sentido da audição. O homem não lhe confere tanta atenção, “ainda que o efeito que exerce sobre a alma seja mais próximo que o que exerce a visão¹³”. Ele deve se abster de ouvir coisas abomináveis e não deve julgar as melodias carregadas de sentimentos que ouve pelo som, mas pelo sentido e a intenção que contêm. O homem bem educado tampouco se deixa levar ou aprisionar por aquilo que ouve, deve conhecer as situações em que deve prestar muita atenção ao que se fala, assim como àquelas situações em que nada, em absoluto, deve escutar.

¹² Ibid, p. 63

¹³ “aunque el efecto que ejerce sobre el alma es más próximo que el que [lleva a cabo] el ojo”. Ibid, p. 64. Atente-se aqui para a semelhança com a ideia aristotélica. Ver Aristóteles, Política, 1339b; 1340b; e também a importância que tem a audição no judaísmo: *Shemá Israel*.

A seguir dedica-se ao olfato, que tem menos importância que os dois primeiros, sendo um sentido ao qual não é necessário dedicar tanta atenção: sua possibilidade de gerar grandes prejuízos é limitada. O paladar, ainda que posicionado depois do olfato, é um sentido ao qual deve ser conferida especial atenção, posto que o corpo não pode manter-se afastado dele. A maneira de “educar” o paladar é mantendo-se distante das coisas ilícitas e permitindo-se aquilo que é lícito. O derradeiro sentido é o tato, similar a ao paladar. A alma racional não deve entreter-se com os prazeres do tato, mas dominar seu corpo, compreendendo que estes desejos originários do corpo são doenças que devem ser tratadas e curadas.

Todas as características são potências naturais e decorrências diretas da condição da corporeidade, da qual todos os homens compartilham, não tendo valor intrínseco. Como a submissão dos extratos inferiores da alma aos objetivos superiores é condição para o desenvolvimento da espiritualidade, sua proposta ética se baseia na medicina, naturalizando os comportamentos e minimizando ou desconsiderando questões como mal e pecado.

“Também dizem que é impossível que o fazer o mal pertença por natureza à alma racional, posto que isso não é próprio da sabedoria: Deus criou a alma pura, limpa e simples. [...] Aquilo que de mal provém da alma deve-se unicamente ao que ocorre na alma vegetativa, quer dizer, aos atos naturais”¹⁴.

Podemos notar que Ibn Gabirol irá nos conduzir a uma visão do comportamento humano, que se, por um lado, é determinado pelas paixões, desejos e qualidades inferiores, por outro, elas são e devem ser subordinadas à razão. Ibn Gabirol opera aqui uma naturalização completa das características do comportamento humano, afastando-se dos temas de mal e pecado e aproximando-se de uma visão medicinal, por assim dizer. O homem são agirá bem. O homem que não age bem tem em si algum desequilíbrio do qual deve ser *curado* para que sua ação seja correta. Devido à naturalização da ética, devemos levar em conta os *remédios* naturais para a retificação da conduta. A corporeidade em si não traz consigo algum valor negativo, mas é simplesmente um fato. Enquanto microcosmo, o homem espelha as

¹⁴ También dicen que es imposible que el hacer el mal pertenezca por naturaleza al alma racional, puesto que ésto no es propio de la sabiduría [divina]: Dios creó el alma pura, limpia y simple, como dijo el Sábio: ‘mira lo único qué averigüé: Dios hizo al hombre recto’ (Eclesiastés, 7,29). Lo malo que proviene del alma se debe, únicamente, a lo que acontece en el alma vegetativa, es decir, a los actos naturales”. Ibid., p. 73.

características de todos os níveis e sempre deve buscar os níveis superiores no sentido de corrigir a falha –também natural– de suas parcelas mais rudes.

A alma racional, com suas características de pensar e falar, com seu livre-arbítrio exercido através da própria razão devem educar e sanar os problemas das almas animal e vegetativa. Razão e liberdade, para Ibn Gabirol caminham juntas em direção à harmonização dos extratos inferiores do homem a fim de atingir o seu objetivo maior, sua causa final, expressa n'A *Fonte da Vida* como o retorno ao mundo mais elevado.

Breve Comentário à Obra *De Reductione Artium ad Theologiam* de São Boaventura

Maria de Lourdes Sirgado Ganho
Univ. Cat. Portuguesa, Lisboa

Introdução

São Boaventura da Bagnoregio (1221-1274), filho de São Francisco de Assis, Doutor da Igreja, o Doutor Seráfico, porque pertence à Ordem Seráfica, e dela é um extraordinário interprete. Seráfico, sem dúvida, porque todo o seu ser arde no amor a Deus, que para ele é matricial. Boaventura, em todas as dimensões da sua vida, procurou, a partir da experiência franciscana, em sintonia com o seu luzeiro, pensar e agir no respeito pela sensibilidade e pureza tão própria de Francisco de Assis.

Recordemos que Francisco consignou na Regra que os irmãos se deviam afastar do estudo, pois este desviava, no seu entender, daquilo que era fundamental, a saber: deviam dedicar-se à oração, ao amor a Deus e ao próximo, sobretudo aos mais pobres e necessitados, quer em termos materiais quer espirituais. Estamos perante uma atitude mais humilde e não douta. Francisco considerava-se ignorante das coisas relativas ao saber constituído, não as valorizando.

Recordemos, também, que o estudo, ao início proibido, entrou na Ordem Franciscana pela mão do próprio Francisco, quando solicitou e autorizou que António de Lisboa que é também o Santo de Pádua, ensinasse teologia aos confrades, por via da necessidade de uma pregação estruturada, científica, menos popular como aquela que era habitualmente usada pelos confrades, capaz de combater as heresias, sobretudo dos Cátaros Albigenses, com uma implantação tão forte no Sul de França e no Norte de Itália, lugares onde Santo António pregou, com sucesso, contra essas mesmas heresias. O seu saber era o de um Cônego Regrante de Santo Agostinho, atualizado em Itália pela sua experiência franciscana. Era, portanto, um platónico-agostiniano, que se revelou como a orientação perene e matricial da Ordem Franciscana.

Com esta permissão, que fez de António de Lisboa o primeiro Mestre da Ordem Franciscana, o Santo não perverteu o ideal franciscano, antes o enraizou mais numa articulação necessária entre fé e razão, entre religião e filosofia. Mas a filosofia é, inequivocamente, *ancilla* relativamente à Teologia.

São Boaventura, discípulo de Alexandre de Halles, também conhecia, certamente, o valor da pregação antoniana, reconhecia-lhe os dotes de pregador exímio, de tal modo que, aquando da exumação do corpo do Doutor Evangélico, encontrando-se o aparelho fonador, bem como a língua intactos, logo beijou esta última como sinal de reconhecimento do seu saber colocado ao serviço da pregação.

António de Lisboa, Alexandre de Halles, Boaventura da Bagnoregio são platónico-agostinianos. Contudo, o Doutor Seráfico, na lealdade à sensibilidade e às diretrizes de São Francisco, até mesmo ao seu ideal indocto, sempre teve presente este dado na sua reflexão teológica. O Doutor Seráfico, sendo também, filho do seu tempo, sente a necessidade de articular fé e razão, religião e filosofia, mas tudo conciliado em nome da fé e da religião.

Há nele, claramente, uma reflexão que toma como referência a espiritualidade do seu luzeiro, de tal modo que para ele o verdadeiro saber repousa na Sagrada Escritura, no sentido de um reconhecimento de que não conhece as letras quem desconhece a Sacra Página. Contudo, como homem da universidade, bem inserido na sua época, sabia que era necessário articulá-la e pensá-la com os outros saberes, com as ciências, que na ordem sapiencial eram segundas, sem dúvida, mas que era necessário ter em conta, pois se acaso isso não fosse salvaguardado, tal atitude significava fechar-se ao seu tempo.

Ora, Boaventura é, de facto, um franciscano, seguidor do seu Mestre espiritual Francisco, mas atento ao seu tempo, interventor fundamental do movimento Escolástico, mas numa linha, como já referi, platónico-agostiniana. A teoria da Iluminação, bem como a teoria do Mestre interior, são problemáticas bem agostinianas e que são pilares da sua reflexão e da sua obra. Mas recetivo ao seu tempo sabe que, partindo da Sagrada Escritura, é necessário interpretá-la, pois a interpretação à letra não basta, é necessária uma interpretação espiritual, que lhe permita assegurar um saber que fundamente uma elevação espiritual, assim como estabelecer as necessárias articulações com a sua época.

São Boaventura embora viva em ambiente aristotélico, não segue Aristóteles, embora se encontrem no seu pensamento traços aristotélicos. Como nos mostra na sua obra prima *Itinerarium Mentis in Deum*, a sua via platónico-agostiniana assinala um movimento que vai da terra para o céu, do corpo para o espírito. Neste seu posicionamento, Jesus Cristo é o Mestre interior, é o verdadeiro Mestre, a fonte de todo o conhecimento e a verdade inerente a uma vida pautada pela retidão ético-metafísica.

Assim sendo, não é possível conceber a autonomia dos saberes das ciências particulares, face à sabedoria totalizante da Sagrada Escritura e da Teologia, a que tudo estava, no seu entender, subordinado. A sua posição muito marcada por Santo Agostinho é a de *fides quaerens intellectum*. Afirma-se, sem dúvida, uma via do afeto, de uma vontade ligada à razão. Primeiro, na ordem sapiencial, a fé da Sagrada Escritura, e só depois a razão que a filosofia tipificava, mas na sua condição de *ancilla*. A inversão seria um perigo, pois esqueceria que tudo vem de Deus e do seu Filho. Tal como para Francisco a fé é superior à razão e nisto se prova a autoridade da Sagrada Escritura, cuja interpretação é fundamental para uma sua compreensão. Recordemos, Boaventura é um Doutor da Igreja e nesse sentido temos uma obra que é Teológica, dado que fé e razão são necessárias numa relação permanente, para que a fé não seja cega e a razão não seja autosuficiente. Encontra-se aqui um equilíbrio entre a espiritualidade de Francisco de Assis e a afirmação de um conhecimento teológico firme, na atenção à sua época.

Análise da Obra *Redução das Ciências à Teologia*

A obra em apreço, melhor dito, o opúsculo inicia-se, exatamente, com a afirmação, de pendor agostiniano, de que as “múltiplas iluminações emergem daquela luz suprema que é a fonte de toda a luz”¹. Esta, sem dúvida, uma afirmação lapidar, porquanto estabelece já uma das coordenadas do seu pensamento, a saber, a relação entre o múltiplo e o uno. Seguindo o texto, começa por distinguir quatro tipos de luz: exterior, inferior, interior e superior. A primeira corresponde às artes mecânicas, a segunda ao conhecimento segundo os sentidos, a terceira corresponde ao conhecimento racional e a quarta diz respeito à Graça e à Sagrada Escritura. Como refere Joaquim Cerqueira Gonçalves, o esquema é agostiniano, pois do

¹ São Boaventura, *Redução das ciências à teologia*, trad. do latim e introd. de Ilídio de Sousa Ribeiro, Coimbra, Atlântida, 1970, p. 19.

“exterior para o interior e daí para a transcendência”, ou em termos platônicos, do sensível para o inteligível².

A luz das artes mecânicas distribui-se pelas sete artes mecânicas, segundo a classificação que usa de Hugo de São Vítor, um dos mestres da Escola de São Vítor, que era claramente platónico-agostiniana. E que por isso assentava bem nos desígnios do Doutor Seráfico. Estas sete artes (lanifício, armadura, agricultura, caça, nevegação, medicina e teatro) cumpriam diferentes funções úteis ou que provocavam deleite, em função das necessidades do homem³.

A luz do conhecimento sensível, ou inferior, ela diz respeito ao corpo, porquanto também é “múltipla segundo os cinco sentidos”⁴, e refere Santo Agostinho para a caracterizar.

A luz racional, que nos dá o conhecimento da física, da lógica e da filosofia moral. Contudo, o conhecimento filosófico, ao iluminar a faculdade intelectual, quando “rege” a faculdade interpretativa, ele é discursivo⁵. Nesta filosofia discursiva há que considerar a gramática, a lógica e a retórica. Deste modo confere certa relevância às ciências que constituem o *Trivium*.

Por fim, a luz superior é aquela que diz respeito à verdade, que está orientada para a verdade sobrenatural, presente na Sagrada Escritura, ou seja, na Teologia. Ora, este saber acerca da Sagrada Escritura tem de ser interpretado, em sentido literal, que não basta, daí a necessidade de uma interpretação espiritual, o “tríplice sentido espiritual”⁶: alegórico, moral e anagógico. Nesta sua obra está explanada, ainda que de um modo breve, o seu método exegético. Assim, dando especial relevo aos sentidos espirituais, refere que o sentido alegórico está ligado à fé, e é cristológico referindo a este propósito Santo Agostinho, o sentido moral corresponde à necessidade de encontrar a moralidade que permite a pregação e menciona São Bernardo, e o sentido anagógico explica a elevação da alma até Deus, numa união da alma com Deus, sendo esta união caracterizada pela experiência mística, neste caso faz referência a Ricardo de São Vítor, devido ao seu pendor místico. Esta, sem

² Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Itinerâncias da escrita*, Lisboa, INCM, vol. I, p. 417.

³ Cf. Boaventura, ob. cit., p. 22.

⁴ Boaventura, ob. cit., p. 22.

⁵ Cf. Boaventura, ob. cit., pp. 25-26.

⁶ Boaventura, ob. cit., p.28.

dúvida, uma dimensão fundamental do humano, que São Boaventura acarinhava no âmago do seu ser de franciscano e que caracteriza o seu pensamento. Contudo, a propósito desta interpretação da Sagrada Escritura considera que Hugo de São Vítor é o pensador englobante⁷.

A luz sobrenatural, que corresponde ao conhecimento da Sagrada Escritura é a fonte de todo o saber, e é relativamente a Ela que se “hão-de reduzir as demais iluminações”⁸. Nesta mesma linha, em que parte do sensível para o inteligível, São Boaventura faz corresponder os cinco sentidos corporais ou sensíveis, aos cinco sentidos espirituais, os quais têm a ver com o “sentido do coração”. E diz-nos: “Se considerarmos o prazer concomitante ao exercício dos sentidos, intuiremos aí a união de Deus e da alma”⁹. Vejamos, então, a correspondência: os sentidos espirituais permitem a contemplação de Deus como “beleza”, aqui a vista; como “fragância”, ou seja o olfato; como “doçura”, aqui o gosto; como “suavidade”, ou seja o tacto. Este o modo superior da alma se elevar até Deus, na indizibilidade da experiência mística, plena de sentido e de amor. Porquê esta afirmação de plenitude? Fundamentalmente, porque segundo a teoria da iluminação, a luz vem de cima e a razão de ser do homem não está no próprio homem, mas vem-lhe de Deus. Contudo, para que a alma se una a Deus é necessário ter em consideração o “Mediador”, que é o Deus feito homem.

Esta sua explicação tem como intenção clarificar, a partir do conhecimento, todo o domínio da atividade humana, mostrando que essa atividade tem a sua origem em Deus, mediante Jesus Cristo e, como refere, corresponde à “multiforme sabedoria de Deus”¹⁰, que está presente na Sagrada Escritura e oculta em todo o outro conhecimento e na natureza. Na sua interpretação, a Sagrada Escritura revela o que no conhecimento e na natureza estão velados, daí a consideração de a criação como vestígio de Deus. Daí também a tese de que todo o saber, todas as ciências dependem deste saber da Sagrada Escritura. Nesse sentido, como cantava o irmão Francisco, era necessário escutar a natureza, escutar o homem, criaturas, em que o ser humano, criado à imagem e semelhança é responsável por esse desvelar, com os olhos colocados em Deus. Ciência e fé colaboram no desvendar da obra da criação.

⁷ Boaventura, ob. cit., pp. 28-29.

⁸ Boaventura, ob. cit., p. 29.

⁹ Boaventura, ob. cit., p.32.

¹⁰ Boaventura, ob. cit., p.47.

Razão e fé são indissociáveis. A filosofia não é autónoma, mas contribui para o louvor a Deus.

Recordando a Alberto Magno, filósofo, teólogo y patrono de los científicos

*Manuel Enrique Cortés Cortés
María Belén Camarada Uribe
Fabián Esteban Ibáñez Marín
Juan Felipe Hernández Espinoza
Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago*

Introducción

Alberto de Bollstädt nació alrededor del año 1200 en una familia noble que tenía su castillo a unos 30 kilómetros de Lauingen, distrito de Dillingen, Bavaria, Alemania. Por su región de origen, también se le conoce como Alberto de Colonia o Alberto el Teutónico¹. Fue hijo de una familia acomodada, por lo cual recibió una amplia formación académica y religiosa. Viajó por gran parte de Europa, mostrándose ávido de enriquecer su intelecto y profundizar en los conocimientos de la naturaleza. Alberto Magno se graduó como Maestro en Teología por la Universidad de París alrededor de 1245 y prosiguió la vida religiosa, siendo ordenado obispo de Ratisbona aproximadamente en 1260 por el papa Alejandro IV². Alberto Magno murió en 1280 en Colonia y gracias a su extensa obra es considerado un verdadero polímata, es decir, “aquel que conoce muchas materias”³, un intelectual que extendió su saber en profundidad en las diversas disciplinas que componían la ciencia medieval. Destacó por su empirismo, por lo cual se le

¹ Ana Alonso Simón, “San Alberto Magno: Doctor de la Iglesia y Patrón de los estudiosos de las Ciencias Naturales”, *Ambiociencias - Revista de Divulgación Científica*, 8, 2011: 47-55.

² Manuel Enrique Cortés, Juan Hernández, César Morales-Verdejo, “Alquimia, filosofía y teología en el descubrimiento del arsénico: El aporte de Alberto Magno”, Cristian Merino, Roxana Jara, Marcela Arellano, Juan Pablo Lobos (ed.), *Actas XV Encuentro Educación Química*, Valparaíso, Sociedad Chilena de Química, 2017: 16-19.

³ Manuel E. Cortés, Jorge L. Rodríguez, Matías I. Rodríguez, *et al.*, “Año Internacional de Aristóteles: recordando los aportes a la medicina y a la biología humana de este gran polímata”, *Revista Médica de Chile*, 144, 11, 2016: 1498-1499.

considera como precursor de la Ciencia Renacentista, un verdadero adelantado a su tiempo⁴.

El objetivo de este trabajo es exponer la vida, pensamiento y obra de Alberto Magno, polímata que efectuó importantes aportes a la filosofía, la teología y a las ciencias naturales, mostrando, además, una relación armónica y colaborativa entre razón y espiritualidad.

Alberto Magno: filósofo, teólogo y científico

Alberto Magno se encontró inmerso en una época donde la Iglesia Católica otorgaba gran importancia a los textos antiguos. Se dedicó intensamente a los escritos de Aristóteles, recopilando una gran cantidad de información de diversos campos del saber. Esto, para guiar y reivindicar a la Iglesia Católica hacia el camino de la ciencia y la filosofía, además de construir una base del pensamiento aristotélico para su discípulo santo Tomás de Aquino⁵. Con él coincidió en varias tesis, entre las que destacan: 1) que todas las criaturas están compuestas de *quod est* (lo que es, designando la substancia) y *esse* (fundamento de la cosa); 2) la materia prima es pura potencia; 3) en todos los seres compuestos, sin excluir al hombre, la forma substancial es única; 4) es contradictoria la idea de una materia espiritual; y 5) la superioridad de la inteligencia por sobre la voluntad⁶.

Alberto Magno es considerado hoy como el fundador del aristotelismo cristiano, superando a sus contemporáneos para derrocar la doctrina dominante de su tiempo, agustiniana y neoplatónica, la cual se encontraba fuertemente enlazada a una tradición patristica y escolástica. Esta tradición impedía generar una transición desde el pensamiento dominante a un enfoque científico empírico, el enfoque aristotélico de las ciencias naturales⁷. Para Alberto Magno fue un gran desafío el compatibilizar

⁴ Manuel Castillo, “Alberto Magno: precursor de la ciencia renacentista”, *Thémata - Revista de Filosofía*, 17, 1996: 91-106.

⁵ Alberto A. Makinistian, *Desarrollo Histórico de las Ideas y Teorías Evolucionistas*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009, p. 30.

⁶ Josep-Ignasi Saranyana, *Breve Historia de la Filosofía Medieval*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2001: 73-77.

⁷ Peter Theiss, Otto-Joachim Grüsser, “Vision and cognition in the natural philosophy of Albert the Great (Albertus Magnus)”, *Documenta Ophthalmologica. Advances in Ophthalmology*, 86, 1994: 123-151.

los escritos aristotélicos con la teología cristiana, todo esto ante la antropología dominante de su época, que, como se ha mencionado, se basaba en el pensamiento neoplatónico y místico. Es importante destacar que Alberto Magno nunca perdió el interés por las maravillas de la naturaleza y de la ciencia, se dice que recorría grandes distancias a pie, entre los años 1254 y 1257 tuvo a su cargo varias casas de Orden Dominica por toda Europa, donde visitaba todo lugar de donde pudiese observar la naturaleza. Él siempre aprovechaba estos viajes para sus estudios “empíricos” de “la ciencia natural”, los cuales permitieron escribir tratados de botánica y de fisiología animal, examinar metales y describir minas de oro en los ríos Elba y Rin⁸.

Muchos piensan que Alberto Magno fue un consumado alquimista. De hecho, ya en época avanzada de su vida se le acusó de hechicería e incluso se le ridiculizó por su interés en ciencias naturales –que se confundían con las ciencias ocultas–, llegándose a decir de él lo siguiente:

“El Maestro Alberto ha sido metamorfoseado de asno en filósofo y en renglón seguido de filósofo en asno”⁹.

Lo anterior originó una leyenda posterior sobre Alberto Magno, a saber:

“La Virgen María se apareció a San Alberto en su niñez, edad en que no era muy listo, y a la pregunta, ¿en qué deseas destacar?, San Alberto le contestó, en Filosofía y en Ciencias. Ante esta respuesta la Aparición mostró su desconsuelo por no haber elegido la Teología, aunque le dio inteligencia lo castigó haciéndolo retornar a la estupidez los últimos días”¹⁰.

Sin embargo, al analizar la obra de Alberto Magno se puede observar que más que un verdadero alquimista, era un estudioso apasionado de toda la naturaleza y, en

⁸ Jesús Martí Ballester, “San Alberto Magno, Doctor Universal”. Recuperado de <http://es.catholic.net/op/articulos/35456/san-alberto-magno-doctor-universal.html> (consultado el 12 de julio de 2017).

⁹ Manuel Castillo, ob. cit., p. 93.

¹⁰ Manuel Castillo, ob. cit., p. 93.

particular, de los minerales¹¹. Este sabio adquiere su conocimiento sobre las tierras, piedras y metales a medida que efectúa viajes por diversas minas, lugares en que escuchaba con interés las historias de los mineros. El trabajo de Alberto Magno produjo muchos avances en química experimental, entre ellos: 1) preparar potasa cáustica usando sal; 2) determinar la composición del cinabrio (compuesto de color bermellón conocido actualmente como sulfuro de mercurio, HgS); 3) intuir las formas alotrópicas del azufre mediante el estudio del efecto del calor sobre este compuesto; 4) separar plata y oro de sus aleaciones; 5) indicar la preparación de varios compuestos del plomo; y 5) trabajar intensamente en el elemento arsénico (As).

Con respecto a este último punto y según la opinión de varios historiadores de la ciencia, Alberto Magno sería el gran descubridor de este elemento¹² y lo habría aislado puro alrededor del año 1250¹³. Si bien el arsénico ya era conocido por los alquimistas, nunca fue aislado por ellos y solo lo conocían en forma impura, siendo este el motivo por el cual se le atribuye a Alberto Magno su descubrimiento. Este hallazgo habría sido efectuado mediante el calentamiento de una mezcla del mineral oropimente (Figura 1a), conocido actualmente como trisulfuro de diarsénico (As₂S₃) (Figura 1b)¹⁴.

Entre los escritos de Alberto Magno se encuentran varios otros aportes y recomendaciones en el área de las ciencias químicas tales como la refinación del oro y la plata por copelación, la separación de la plata usando el ácido nítrico y el blanqueado de cobre con arsénico¹⁵. Sin embargo, no conocemos de forma segura si seguía o no una secuencia de etapas tal como lo hacen estrictamente las ciencias químicas actuales, mas no podemos descartar que haya sido un precursor del método científico. Desde su perspectiva científica, Alberto Magno situó las matemáticas entre la metafísica y las ciencias naturales. La ciencia estaba asociada a la técnica y

¹¹ Juan Esteva de Sagra, “La química sagrada: de la alquimia a la química en el siglo XVII, Volumen 19”, Francisco Javier Puerto Sarmientos, (ed.), *AKAL Historia de la Ciencia y de la Técnica*, Madrid, Ediciones AKAL, 1992, p. 34.

¹² Luis Ortega San Martín, “Alberto Magno: Patrón de los científicos”, *Revista de Química Pontificia Universidad Católica del Perú*, 24, 1-2, 2010: 26-30.

¹³ Forrest H. Nielsen, Eric O. Uthus, “Arsenic”, Earl Frieden (ed.), *Biochemistry of the Essential Ultratrace Elements. Biochemistry of the Elements*, volume 3, Boston, Springer, 1984, p. 319.

¹⁴ Luis Ortega San Martín, “Alberto Magno: Patrón de los científicos”, cit.

¹⁵ Manuel Castillo, ob. cit., pp. 95-99.

—dado su interés por los resultados mensurables— en su obra se puede encontrar una cantidad variada de instrumentos o aparatos de medición. ¿Se habrá preguntado Alberto Magno la importancia de medir las masas de sus reactivos y de sus productos al momento de efectuar sus trabajos experimentales?, ¿qué importancia le habrá dado a la conservación de la masa? Estas interrogantes nos invitan a reflexionar cuán adelantado estuvo este polímata a su tiempo. Debido a estos y otros aportes en diversos campos de las ciencias naturales, en especial la botánica, la zoología, la geología y la agricultura, Alberto Magno es considerado el Santo Patrono de todos los científicos.

Fe y razón en la obra de Alberto Magno

Es importante destacar que en este pensador podemos observar una dedicación intensa y muy fructífera en el área de las ciencias, en particular a la química y a la mineralogía, además de un sentido de complementariedad armónica entre fe y razón, el cual supera el supuesto conflicto de incompatibilidad, la supuesta dicotomía de éstas visiones, la cual insiste sin fundamentos en que es imposible ser un científico y a la vez un creyente¹⁶. Alberto Magno pensaba que las diferentes áreas del conocimiento —en especial, la religión y la ciencia— eran diferentes pero igualmente importantes manifestaciones de sistemas de pensamiento y, en particular, estas últimas dos áreas obedecían a diferentes conjuntos de leyes¹⁷.

Para Alberto Magno, la razón y la fe constituyen dos estadios de luz que hacen referencia a dos tipos diferentes de conocimiento. El primero de estos estadios es natural al hombre y gracias a él el filósofo es capaz de conocer, de adentrarse en el conocimiento. Esta luz se identifica con la razón o con el saber natural y participa íntimamente de la luz divina en tanto ha sido creada por ella. Por su parte, el segundo de los estadios corresponde a la fe, a través de la cual Dios ha revelado al ser humano el saber de la teología y todo lo que refiere a las cuestiones divinas. Esta luz no se identifica con un saber natural, sino más bien con un saber de tipo sobrenatural, el cual se sitúa por encima de la razón¹⁸. Debido a sus obras teológicas, Alberto Magno fue

¹⁶ Manuel Enrique Cortés, Juan Pablo del Río, Pilar Vigil, “The harmonious relationship between faith and science from the perspective of some great saints: A brief comment”, *The Linacre Quarterly*, 82, 1, 2015, pp. 3-7.

¹⁷ Greg Roza, *Arsenic*, Nueva York, The Rosen Publishing Group, 2008, pp. 8-10.

¹⁸ Jimena Paz Lima, “Aproximación a la noción de *philosophia* en la obra de Alberto Magno”, *Anuario Filosófico – Pamplona*, 44, 3, 2011: 497-517.

nombrado Doctor de la Iglesia en 1931 por el papa Pío XI, y desde entonces se le conoce como San Alberto Magno, *Doctor Universalis* o *Doctor Expertus*.

En virtud de lo anterior, es posible concluir que Alberto Magno no fue solamente un teólogo y filósofo, sino también un experimentado científico que de forma armónica y fructífera demostró que es posible ser, al mismo tiempo, un hombre de fe y un hombre de ciencia.

Agradecimientos

Se agradecen los comentarios al manuscrito por parte de la doctora Lisbell Estrada Apablaza, académica de la Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, Chile.

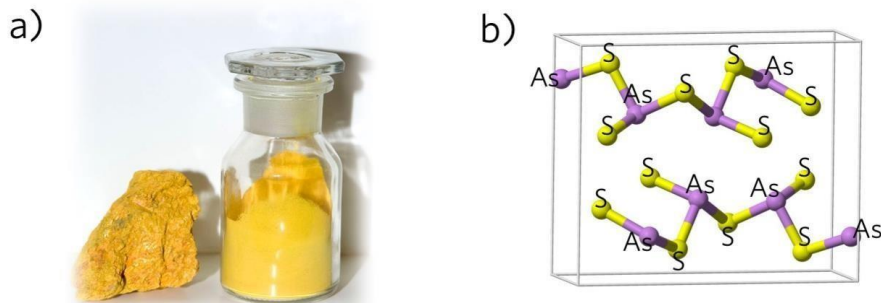


Figura 1. Sal de arsénico conocida como orpimente. a. El orpimente es una sal de color amarillento cuyo nombre deriva del latín *aurumpigmentum*, que significa “pigmento dorado” (imagen modificada para fines educativos del Museu Nacional d’Art de Catalunya, España¹⁹). A pesar de su toxicidad, este mineral era imprescindible en los laboratorios de los alquimistas en su afán de “transmutar metales burdos en oro”. b. El orpimente (As₂S₃) es un mineral monoclinico que está compuesto por arsénico y azufre.

¹⁹ Museu Nacional d’Art de Catalunya, Barcelona, España, Recuperado de <http://museunacional.cat/es/orpimente> (consultado el 12 de julio de 2017).

El poder de la racionalidad metafísica como explicación adecuada del dominio político en Tomás de Aquino

Santiago Argüello

CONICET/INCIHUSA – Univ. de Mendoza

De la crisis política actual que se observa en distintas partes del mundo, y no menos en Argentina, Brasil o Chile, tal vez lo más sensato que pueda decirse es que se trata de una crisis de representación, es decir, que los gobernantes que en teoría son elegidos para trabajar por la consecución de un bien común político, no parecen estar cumpliendo las expectativas esperadas (al menos no de modo satisfactorio); pero no ya meramente por una incapacidad personal en particular, sino más bien por una especie de resquebrajadura íntima del sistema socio-político occidental mismo – falla no del todo aclarada todavía, e incluso dudoso de ser aclarada con las herramientas al uso.

¿Equivale tal crisis de representación estrictamente a una crisis de autoridad? En cierto modo así parece: algo está fallando en el ejercicio mismo de la autoridad. La pregunta entonces para hacerse inmediatamente a continuación es si esta crisis de ejercicio de la autoridad, no tiene acaso una raíz teórica, esto es, de teoría o filosofía de la autoridad.

Es por esto que resulta interesante *a priori* un examen atento de doctrinas de la autoridad ricas en significado, pero las cuales a su vez se encuentran un tanto olvidadas; o al menos no han sido nunca verdaderamente pensadas a fondo. Tal me parece el caso de la doctrina medieval de la autoridad de Tomás de Aquino. Al estudiar esta teoría nos vemos obligados a plantear ciertas cosas que quizá ya no nos preguntemos habitualmente en la actualidad. Esto es lo que espero mostrar brevemente a continuación. Pues una de estas cuestiones es la cuestión del poder o autoridad de la racionalidad metafísica como explicación adecuada del poder político.

Desde luego, no es que la cuestión de las ventajas del ascenso de la filosofía al gobierno sea estrictamente más urgente hoy en día que en otro tiempo, salvo que en este tiempo tal vez haya cierta urgencia en aclarar qué era filosofía en otro tiempo. Desde el momento en que ya no se sabe muy bien qué es filosofía, difícilmente

podremos pretender que nos gobierne un rey filósofo. Si hoy sigue siendo tan normal como ayer que la política, como dice Chesterton, es la posibilidad de que cualquiera tenga que ver con ella, me resisto a acostumbrarme a que cualquier farsante se arroge para sí la investidura de la filosofía.

Plantearé mi argumento en dos partes. Primero, abordaré la necesidad de una autoridad en cualquier ámbito social de la realidad humana, junto a los rasgos neurálgicos de su naturaleza. Segundo, como consecuencia de lo anterior, la natural preeminencia directiva de la razón teórica por sobre la razón práctica, como una exigencia propiamente política.

1. El binomio autoridad/súbdito en cualquier asociación humana

En vistas de conseguir un bien cualquiera, no ya siquiera uno común, sino al menos uno individual, ¿existe para Tomás de Aquino la necesidad de una autoridad? En caso de ser necesaria esa autoridad, ¿de qué naturaleza debería estar revestida? En *STh* I q96 a4 no sólo se responde afirmativamente a la primera pregunta, sino que incluso se aborda una respuesta a la segunda. Allí el Aquinate plantea la cuestión de la autoridad en el contexto de un discurso sobre el estado original del hombre, y expone argumentativamente tres asuntos: (1) qué es autoridad (*dominium*), al hilo de diferenciar su concepción respecto de la de Agustín de Hipona; para concluir que dominio o relación de autoridad y súbdito es el modo natural y originario de explicar cualquier relación de poder. (2) Con la necesidad de distinguir dos modos diversos de ejercer autoridad –uno despótico y otro político–, Tomás aduce que no hay libertad plena sin autoridad o dominio. Por último, (3) él realiza una caracterización sintética de por qué es necesario el ejercicio de la autoridad en cualquier sociedad, junto a cuál sea su verdadera naturaleza.

Me interesa ahora detenerme en el tercer y último de los argumentos señalados, expuesto en la última parte de *S. th.*, I, q. 96, a. 4. El texto dice así:

“alguien domina a otro como libre cuando lo conduce al bien que le pertenece a este, o, en todo caso, al bien común. Y tal dominio del hombre respecto del hombre habría existido en el estado de inocencia original, por dos motivos. Primero, porque el hombre es naturalmente un animal social: por eso, los hombres, en el estado de inocencia original, habrían vivido de manera socializada. Ahora bien, no podría darse la vida social entre muchos, a no ser que presidiera alguien que aspirara a alcanzar el bien común: pues

muchos de por sí aspiran a alcanzar muchas cosas diversas, en cambio uno solo intenta algo único. Y por eso el Filósofo dice, al principio de la *Política*, que, cuando muchas cosas se ordenan a una sola, siempre se encuentra una como principal y dirigente. – Segundo, porque, si un hombre tuviera sobre otro una eminencia superior en lo que hace a ciencia y justicia, resultaría inapropiado si no la pusiera al servicio de los demás”¹.

Tomás enseña aquí que el bien individual resulta más fácil de conseguir cuando, en cualquier sociedad dada, existe una autoridad *more politico*, esto es, ni despótica ni tiránica. Tal cosa significa que aquel que preside tenga en mente la prosecución del bien común como primordial objetivo de su función. Tomás asocia gobierno político a eficacia social: a mayor calidad de parte de la autoridad, mejor acceso al bien para todos. En este sentido, la “autoridad” demanda *inteligencia*: una inteligencia servicial es lo que habría reinado en el estado de inocencia original. Para que haya autoridad propiamente política se requiere de la asociación indicada, pues sólo un poder inteligente es capaz de dirigir –de imperar o mandar como ningún otro, al ser solícitamente escuchado y obedecido– conduciendo al bien propio de los súbditos y, simultáneamente, al bien común.

Esa es la justificación tomística de la necesidad de una autoridad, digamos, “fuerte”. La importancia de esclarecer constantemente una autoridad de esa índole, obedece a la exigencia de evitar la amenaza del “autoritarismo”. Sería un grave error igualar “autoridad fuerte” a “autoritarismo”. Algunos estudiosos de Aristóteles de renombre en mi país, como Andrés Rosler, interpretan que el desafío actual para

¹ “Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale: unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet: multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit, in principio *Politic.*, quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. – Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum”. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 96, a. 4, en *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, t. 5 (I, qq. 50-119), Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, typographia polyglotta s. c. de propaganda fide, Roma, 1889.

hacer valer una doctrina aristotélica de la autoridad, es el anarquismo². A mi juicio, en cambio, aunque ciertamente desde el punto de un aristotelismo ya cristianizado, el gran desafío para llevar a cabo una defensa de la doctrina aristotélica de la autoridad, no es actualmente el anarquismo sino el germanismo. Entiendo por “germanismo”, y más específicamente “germanismo medieval”, esa posición vitalista y belicista, de cuño antiguamente heraclíteo y más modernamente nietzscheano, que, junto a la exaltación de la vida por sí misma, sostiene el carácter natural de la guerra y la conquista como principio primero y fundamental de la política, la libertad y la autoridad. Recientemente, la obra de Michel Foucault se ha erigido en representación de esta posición germanista³. Y son las ideas de Foucault las que en el fondo animan la interpretación del feudalismo por parte del incisivo medievalista francés Alain Guerreau⁴.

Sería inoportuno perder de vista que los términos más interesantes de la discusión sobre el poder, la libertad y la autoridad, en relación a las ideas y prácticas del período medieval (aunque también excediendo en cierta forma dicho período), transcurren actualmente de forma dialéctica entre el germanismo y el marxismo⁵. Ahora bien, lo que oculta ese debate es precisamente el aporte de la postura aristotélico-medieval al respecto. Con todo, a esa postura germanista que se presenta como la defensora de una clase de autoridad fuerte –de carácter guerrero–, el tomismo es capaz de desafiarla presentándose a sí misma como abogada de una autoridad que cuenta con mayor vigor aun, salvo que revestida de bucólica indefensión. En efecto, continuando con la tradición platónica, Tomás de Aquino también nos ofrece la figura del rey-pastor como modelo.

Pero para mejor hacer ver la diferencia entre germanismo y aristotelismo medievales, conviene empezar destacando su afinidad fundamental. En efecto, frente al agustinismo, ambos postulan la primacía del “poder” sobre la “propiedad”: el

² Cf. A. Rosler, “Aristóteles y la autonomía de lo político”, *Avatares filosóficos*, 2, 2015, pp. 65-83, esp. pp. 67-72.

³ Ver M. Foucault, *Genealogía del racismo* (trad. A. Tzveibel), Altamira, La Plata, 1996.

⁴ Ver A. Guerreau, *El feudalismo. Un horizonte teórico* (trad. J. Lorente), Crítica, Barcelona, 1984.

⁵ Cf. la crítica, desde el marxismo, de Carlos Astarita a Guerreau en “Las tesis de Alain Guerreau”, *Edad Media. Revista de Historia*, 6, 2003-2004: 183-207, y a Le Goff en “Le Goff. Balance crítico de un legado”, *Sociedades Precapitalistas*, 2014 (vol. 3, N. 2); disponible en <http://www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SPv03n03a02>.

poder explica naturalmente la propiedad, no al revés. La diferencia entre ambas posturas radica en el significado último que se le asigna al concepto “poder” en su naturaleza más genuina: si intelectual y basado en la justicia (sentido tomístico) o si marcial y basado en la estética (sentido germánico). El problema de concebir el poder en sentido germánico, es que el ejercicio del poder no puede evitar declinar en cierto modo hacia la propiedad. El dominio de una autoridad de tipo guerrero es una especie de dominio despótico de señor/siervo, pues si lo que cuenta es quién tiene más fuerza de mando sobre quién, en último término lo que importa es quién puede apropiarse de quién, esto es, quién termina siendo el propietario de otro, conquista mediante –no importa, ciertamente, que no sea sólo eso lo que cuenta, teniendo que combinarse, por caso, con una inteligencia práctica de tipo persuasiva.

2. El poder de la racionalidad teórica como explicación última de la racionalidad práctica, inclusive la política

En torno a la naturaleza de la autoridad, en la parte final de *S. th.*, I, q. 96, a. 4 veíamos que Tomás postula el conocimiento científico (*scientia*) y la virtud moral (*iustitia*) como los factores esenciales –naturales y originarios– del mando adecuado. Ahora intentaré hacer ver que este planteamiento no podría realmente mantenerse en pie a no ser que se reivindicara al mismo tiempo la realidad de un gobierno natural y originario de la razón teórica respecto de la razón práctica.

En primer lugar, frente al conservadurismo inherente al ordenamiento propuesto por el romanismo, según el cual la “propiedad” explica el “poder”, Tomás alega que lo opuesto es exactamente más verdadero; pero en su caso se aduce al mismo tiempo que el poder reside fundamentalmente en las ideas. Y porque las ideas explican los hechos, naturalmente también los guían. El poder intelectual, el de las ideas, es para Tomás el verdadero poder, ya que sólo él puede fortalecer o cambiar el orden establecido de la asignación de recursos, esto es, de la propiedad.

Ahora bien, establecido que el pensamiento es el principal factor de poder, a continuación cabe preguntar a qué tipo de pensamiento (*scientia*) se está refiriendo Tomás. Atendiendo a *S. th.*, I, q. 96, a. 4, a primera vista el poder en grado máximo parece identificarse sin más con el dominio político. Y de esta forma, tanto para Tomás como para Aristóteles, parecería bastar el pensamiento de tipo práctico para explicar la esencia de la autoridad. Sin embargo, la inteligencia práctica no retiene para sí el título de autoridad máxima. Ni la inteligencia doméstica –del varón sobre la mujer, del padre sobre los hijos, del amo sobre el esclavo–, ni tampoco siquiera la

inteligencia política, que gobierna muchas funciones a la vez diversas y libres hacia un único objetivo común, van a ser, según Tomás o Aristóteles, la máxima expresión de libertad intelectual. – En efecto, al momento de preguntar por cuál es la inteligencia máximamente apta para mandar, lo primero que hay que aclarar es cuál es la inteligencia máximamente libre. Pues aquel intelectual que es libre en grado sumo, detenta el mayor poder de mando. Y la respuesta a esta cuestión es bastante fácil de encontrar en Aristóteles, a quien Tomás secunda: libre en grado sumo es quien se mueve por una inteligencia metafísica, porque la Metafísica es la ciencia máximamente libre. *Ergo*, por esta libertad máxima de que goza, la autoridad mejor preparada para guiar de manera política, es principalmente la del metafísico, no la del razonador práctico:

“Tal como enseña el Filósofo en su *Política*, cuando cierta pluralidad de cosas se ordenan a un solo fin, es preciso que una de ellas sea la que regula o rige, y las otras las reguladas o dirigidas. [...] Ahora bien, todas las ciencias y artes se ordenan a un solo fin, a saber, la perfección del hombre, que es su felicidad. Por eso, es necesario que una de ellas sea la rectora de todas las otras, la cual justamente se arroga el nombre de “sabiduría”. Pues es propio del sabio ordenar a otros. [...] de este modo, la ciencia máximamente intelectual debe ser naturalmente reguladora del resto” (*Exp. Met., prologus*)⁶.

No puede pasar inadvertido el hecho de que sea en el Prólogo a su Comentario a la *Metafísica* de Aristóteles donde Tomás de Aquino hace alusión a un principio fundamental del libro de la *Política* de Aristóteles, para presentar, precisamente, el sentido último del cultivo de la racionalidad metafísica. Por cierto, alguno objetará que la Metafísica no es ciencia práctica y que, por ende, no es la más apta ni adecuada para ejercer el rol de dirección en sociedad alguna. Esto es verdad sólo en parte, ya que atiende exclusivamente al carácter práctico de la autoridad. A decir

⁶ “Sicut docet philosophus in Politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. [...] Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectorix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare. [...] ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est”. Thomas de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (ed. M.R. Cathala & R.M. Spiazzi), Marietti, Torino – Roma, ²1971, *prologus*.

verdad, el planteo aristotélico y tomístico es de una radicalidad tal que sólo podría ocultársele a quien nunca los haya leído en serio. En suma, en el ordenamiento entre dominio *qua* poder y dominio *qua* propiedad, en caso de sustituir la primacía de una concepción metafísica del poder por una concepción de poder inherente principalmente a la razón práctica, el despotismo no resultaría del todo superado. Es en este punto exactamente donde adolece el germanismo.

Ciertamente, lo que en *S. th.*, I, q. 96, a. 4 se presenta como insinuación, puede comprenderse mejor a la luz de otros textos del Aquinate. Para observar su pensamiento en torno a la relación entre intelecto teórico e intelecto práctico, además de su Comentario a la *Metafísica*, puede prestarse atención, por ejemplo, a *Q. de ver.*, q. 14, a. 4. Allí Tomás expone que la función teórica del intelecto es más radical que la práctica, ya que toda disposición normativa de la razón hacia la acción práctica, sea en el orden ético o político, se fundamenta en último término en la contemplación de alguna especie. Ahora bien, la contemplación es el acto propio del intelecto especulativo. En ese texto Tomás está interesado en esclarecer la naturaleza de la razón práctica, y se pregunta al respecto qué tiene que tener el intelecto para ser práctico. Responde: ser “regla próxima de la obra, puesto que por el intelecto práctico se considera la acción misma y las razones del tal actuar o causas de la obra”⁷. Esa proximidad programática a la obra indica que, para ser práctica, la razón necesita ser de índole prudencial. Ahora bien, el obrar humano en vistas de la verdadera felicidad tiene por objeto la verdad increada, es decir, una verdad que no puede ser ni táctica ni estratégicamente programada. En consecuencia, el objeto último de la felicidad no puede nacer de una mera racionalidad práctica. Por eso, Tomás, quien coloca a la fe sobrenatural como fundamento de la caridad, es decir, de ese obrar que coincide con la máxima felicidad, considera que la fe no es en sí misma prudencia; y no lo es porque es un hábito de carácter contemplativo. Mientras que la prudencia es cálculo de algo que resolver de la mejor manera posible en condiciones limitadas de acción, la fe trasciende dicho ámbito para colocarse más allá de toda negociación.

⁷ “Intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis utpote quo consideretur ipsum operabile et rationes operandi sive causae operis”. Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, a. 4, en *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, t. 22, vol. II (fasc. 2: qq. 13-20), Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma, 1970-72.

Para Tomás, la contemplación puede –y en el mejor de los casos, debe– también ser motor de la acción; ciertamente no de forma próxima, pero sí remota:

“Tampoco cualquier relación a la obra hace que el intelecto sea práctico, ya que una simple especulación puede ser para alguien ocasión remota de hacer alguna cosa, como por ejemplo cuando un filósofo especula que el alma es inmortal y de allí, como causa remota, toma ocasión para obrar de determinado modo” (ibid.)⁸.

3. La figura del rey filósofo como rey pastor

A continuación de lo expuesto, el argumento podría seguir avanzando hacia una cierta caracterización especial de esa preeminencia de la razón especulativa con la figura del rey-pastor. En efecto, la determinación tomística de la autoridad propia de la racionalidad metafísica no resultaría del todo completa a no ser que incorporara para sí la figura del rey pastor. Insinuado en *S. th.*, I, q. 96, a. 4, el ejercicio pastoral de la autoridad se desarrolla de forma explícita en el *De regno ad regem Cypri*. Y dado que en Aristóteles este asunto no aparece de forma llana y directa, se requeriría volver la mirada al platonismo. En la *Carta VII*, 326a-b, Platón plantea la necesidad de que el rey sea filósofo: “no cejarán los males del género humano hasta que la clase de hombres que filosofa real y verdaderamente asuma el poder político o los que gobiernan en los estados por algún especial favor divino realmente filosofen”⁹. Pero en el libro titulado *Político* Platón va más allá, para plantear la necesidad de que el rey sea no sólo filósofo, sino también pastor.

En el *De regno* de Santo Tomás, la autoridad pastoral, más que en su designación sustantiva (*pastor*, también en latín), se hace presente por su actividad correspondiente: cuidado (*cura*). Es precisamente este concepto –*epiméleia* en su

⁸ “Nec quaelibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum quia aliqua simplex speculation potest esse alicui remota occasio aliquid operandi, sicut philosophus speculator animam esse immortalem et exinde sicut a causa remota sumit occasionem aliquid operandi”. *Ibid.*

⁹ “Kakôn oûn où léxein tà ánthrôpina géne, prin ân è tò tôn philosophoúnton orthôs ge kai alethôs génos eis arjàs élthe tàs politikàs è tò tôn dynasteuónton en taís pólesin ék tinos moíras theías óntos philosophése”. Plato, *Epistola Z*, 326a-b, en *Platonis Opera* (ed. John Burnet), Oxford University Press, Oxford, 1903; disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0163%3Aletter%3D7%3Asection%3D326b>.

expresión griega— que Platón atribuye como función esencial de aquel que tiene a cargo una comunidad, utilizando en este caso la imagen del pastor (*boukólos* o, en sentido genérico, *nomeús*). El interés actual de reflexionar sobre el rey-pastor en Tomás de Aquino quedará reservada para una versión más larga de este trabajo.

El hombre como un microcosmos en Tomás de Aquino

Gustavo Carlos Bitocchi

Univ. Austral, UTN-FRBA, Bs.As.

1. Amar la materia

Como indica Gilson, el pensamiento de Tomás de Aquino no es, como frecuentemente se trata, un espiritualismo exacerbado ni un angelismo descarnado¹. Su pensamiento motiva al filósofo a considerar el valor y la dignidad que se confiere al cuerpo humano: lo corporal no es dejado de lado ni infravalorado cual elemento ciego a Dios o como algo caduco y opaco al pensamiento. Al impacto inicial, sigue la sorpresa de una actitud: Tomás de Aquino y muchos pensadores cristianos *amaron la materia* y consideraron de modo conjunto el destino del alma y del cuerpo:

“San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Duns Scoto, y aún diría San Francisco de Asís, son hombres que amaron la materia, respetaron su cuerpo, celebraron su alta dignidad y jamás quisieron separar su destino del de su alma”².

Alma y materia se dan imbricada y connotativamente, pero el hombre, animal espiritualizado, no deja de ser animal, por lo que, un espiritualismo descarnado es un espiritualismo incompleto e imperfecto. Así, lo entendió Tomás de Aquino: “el alma se une por naturaleza al cuerpo y estar sin cuerpo es contra la naturaleza del alma humana”³. El hombre es un ser completo y esa integridad lo constituye en un pequeño mundo, un mundo en donde, de alguna manera, se da algo del mundo entero, es la *completitud*⁴ de un alma materializada⁵.

¹ Cf. R. Brennan, *Psicología tomista*, Barcelona, Ed. Científico Médica, 1959, p.114.

² E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p. 177.

³ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. 4 c. 79, “Quod anima corpori naturaliter unitur” y “est igitur contra naturam animae absque corpore esse”.

⁴ Según el Diccionario de la Real Academia (RAE), *completud* es sinónimo de *completitud* y significa *calidad de completo*. Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española *on line*. Cf. <http://lema.rae.es/drae/> (31.03.13).

2. El pequeño mundo

El hombre, en cuanto ser completo, no sólo puede ser considerado desde lo material, sino también desde otros aspectos que hacen a su consistencia ontológica. Para esto, Tomás de Aquino compara la completitud del hombre con la del cosmos, encontrando semejanzas que permiten, ya entenderla más profundamente, ya tener una visión más exhaustiva de su misma integridad y totalidad.

2.1. El pequeño todo

Esta noción del hombre como totalidad se encuentra a lo largo de la obra de Tomás de Aquino, desde sus comienzos hasta el final, refiriéndose a ella como un “*minor mundus*”. Así, comentando la *Física* de Aristóteles, se encuentra con los términos “μέγας” y “μικρὸς κόσμος” los que son considerados en relación con la eternidad del movimiento. Tomás de Aquino comentando este libro dice:

“Si esto [que un animal que esté en reposo pueda generarse un movimiento desde sí] puede darse en los animales, se ve que nada prohíbe que puede darse en el universo, y estando, pues, el animal, y el hombre (como) animal máximo, de alguna manera hay similitud con el mundo, de donde se dice que, de alguna manera, que el hombre sea un pequeño mundo”⁶.

En relación con el problema del movimiento, Aristóteles da tres pareceres, y en el tercero trata la temática del hombre como microcosmos⁷:

⁵ J. Sanguineti dice “alma materializada” en “Operaciones cognitivas: una aproximación ontológica al problema mente-cerebro”, *Acta Philosophica*, II, 14, 2005: 233-258. Versión en castellano, la versión original es en italiano.

⁶ Tomás de Aquino, *In Physicorum*, 8 l. 4 n. 3.

⁷ La concepción de una correspondencia entre “μακροκόσμος” y “μικροκόσμος” entre el universo y el hombre, es muy antigua y está ampliamente extendida. En la cultura griega entra, como tantas otras doctrinas, mediante influencias orientales. Así se manifiesta ya entre los presocráticos en Anaxímenes. Sin embargo es recién Demócrito quien hace una referencia explícita al hombre como microcosmos. Aquí hay que aclarar que *Diels* acepta la evidencia del filósofo armenio David, el cual sostiene que fue Demócrito quién habló del hombre como un pequeño mundo o microcosmos. Desde una “*physis*” como principio primigenio de la realidad se indicó que la “*physis tou anthropou*” es nada menos que la “*physis tou pantós*” reproducida en el organismo humano, es decir, el principio rector o arjé de la realidad toda.

“Si a veces un animal está enteramente en reposo, podrá generarse un movimiento en algo inmóvil desde sí mismo y no desde fuera. Y si esto es posible en un animal, ¿qué impide que ocurra lo mismo también en el todo? Porque si esto ocurre en un microcosmos también podrá ocurrir en un macrocosmos; y si en el cosmos, también en el infinito”⁸.

El argumento de Aristóteles consiste en que, a veces, un animal (o un viviente) está en quietud o no se mueve, y otras veces, se mueve desde un principio interno, desde sí. Y si esto es posible en el viviente, nada impide (“*nihil prohibet*” matiza Tomás de Aquino) comparar al hombre, como el animal más perfecto, con el cosmos. Pues, si ocurre con la parte (el viviente), “¿qué impide que ocurra lo mismo también en el todo?”, señala Aristóteles. Se apela a la relación parte-todo en la comparación hombre-cosmos, pues, si lo es la parte, lo es el todo, ya que la parte está hecha de los mismos elementos que el todo.

Por ello, también el Aquinate toma al hombre como punto de partida y como el analogado de esta relación. Y así, estima que, o bien el hombre en sí mismo considerado es un “*parvus mundus*”, o bien, considerado respecto de otro es un “*minor mundus*”, en otras palabras, el hombre es algo pequeño y menor respecto de otro mundo. Cabe notar que, a lo largo de los diferentes textos y a lo largo de su obra, en tanto se refiere a esta temática, Tomás de Aquino prefiere usar la expresión “*minor mundus*”, como se desarrollará a continuación.

2.2. El Gran Todo

Con relación a aquello con lo cual compara, es decir, su analogante, Tomás de Aquino usa diversas expresiones que no condicen siempre con la misma consideración, es decir, el analogante suele diferir en matices respecto a su significación. Así, una primera expresión indica que el **orden** que se da en el hombre es reflejo análogo del orden que se da en el universo:

“Además, el orden del universo es el fin de toda criatura. Pero en el hombre hay cierta semejanza con el orden del universo; de donde se dice que el

Además, Galeno, el médico antiguo por excelencia, trata la misma temática pero sin usar el término microcosmos.

⁸ Aristóteles, *Physicorum*, VIII. 2, 252. b. 26-27.

hombre es un pequeño mundo: porque todas las naturalezas como que confluyen en el hombre”⁹.

En otras ocasiones, también extiende la comparación a **todo** el universo: ya no sólo importa el orden sino la **totalidad**. Esta similitud no es perfecta, al contrario, es imperfecta, pero, no obstante, el hombre es el que se acerca máximamente a él. Si bien no hay realidades que se asemejen absolutamente a la totalidad del universo, es el hombre el menos imperfecto de todas ellas. Su cercanía máxima se debe a que el hombre es el más perfecto de todos los animales o vivientes, su perfección estriba en su unión con un alma racional que supone la mejor complexión corporal de especie:

“Además, el hombre se dice pequeño mundo, porque en él está la semejanza de todo el universo”¹⁰;

“Igualmente, el animal perfecto, que es el que se mueve a sí mismo, se acerca máximamente a la semejanza de todo el universo, por lo cual el hombre, que es el más perfecto de los animales, es llamado por algunos microcosmos”¹¹;

y “Además, el fin último de cada cosa está en su perfección, de donde [por eso] la parte es por el todo, así como por su fin. Pero toda la universalidad de las criaturas, que se dice mundo mayor, se compara con el hombre, que en el VIII *Physic.* se dice mundo menor, como lo perfecto con lo imperfecto”¹².

⁹ Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 s.c. 2. “Praeterea, ordo universi est finis totius creaturae. Sed in homine est quaedam similitudo ordinis universi; unde et minor mundus dicitur: quia omnes naturae quasi in homine confluent”.

¹⁰ Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 2. “Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia in eo est similitudo totius universi”.

¹¹ Tomás de Aquino, *De motu cordis*. “Item animal perfectum, quod est movens seipsum, maxime accedit ad similitudinem totius universi: unde et homo qui est perfectissimum animalium, dicitur a quibusdam minor mundus”. Según J. Alby: Tomás de Aquino se vale de la concepción de hombre como microcosmos, pero citando al respecto al célebre médico judío Moisés Maimónides: “Dice el Rabino Moisés, que el cielo es en el universo como el corazón en el animal, si cesara por un momento, sería causa del fin de la vida del cuerpo” (*In II Sententiae* 2, 2, 3.). Apelando a esta analogía entre comportamiento del macro y del microcosmos, el Aquinate invierte en el opúsculo el orden de los analogados expresándose del siguiente modo: “[...] el movimiento del corazón en el animal es como el movimiento del cielo en el mundo” (*De motu cordis* 12, pp.44-45). J. Alby, “La medicina medieval y la filosofía tomista del cuerpo”, *Actas XXXII Semana Tomista: Filosofía del Cuerpo* (Buenos Aires) 32, 22, 2007, pp. 4-5.

¹² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I II q. 2 a. 8 arg. 2.

En otras oportunidades, nombra a todas las cosas creadas, pero no comparativamente en relación al hombre, sino por el contrario, buscando explicar o justificar el porqué de esta analogía micro-macrocósmica: en el hombre concurren, se dan simultáneamente, y de alguna manera, todo lo creado. Esto supone, claro está, que el universo es creado, y que el orden del universo es considerado, de hecho, en un orden creado: “Además, el hombre se dice pequeño mundo, porque en él concurren todas las criaturas de la naturaleza”¹³. También: “Y de donde se dice que el cuerpo del hombre formado de limo y tierra, porque el limo se dice que es el agua con mezcla de tierra. Y por esto se dice que el hombre es un pequeño mundo, porque todas las criaturas del mundo de alguna manera se encuentran en él”¹⁴.

Por otra parte, establece que el alma está **al** cuerpo, así, como Dios está o se da **al** mundo. Pero con una diferencia, el cuerpo no siempre obedece al alma, como sí ocurre con el mundo respecto de Dios. Muestra, una vez más, por un lado, la semejanza: cómo están uno al otro (cómo el alma está al cuerpo como Dios al mundo), pero también la desemejanza, en este caso, la precariedad de una obediencia imperfecta del cuerpo al alma que, por otra parte, abre consideraciones de teología cristiana que no son objeto de esta investigación:

“Además, al hombre se le llama mundo menor, porque el alma está en el cuerpo igual que Dios en el mundo. Pero Dios está en el mundo de tal modo, que todo lo que hay en el mundo obedece a su imperio”¹⁵.

En otros pasajes, Tomás de Aquino, usa la expresión latina equivalente a la griega de macrocosmos: “*maior mundus*”. A la referencia al analogante como universo (ya sea su orden y/o su totalidad), o como creación (totalidad creada) agrega la expresión usual del pensamiento griego (proveniente de la transliteración del griego al latín) que es macrocosmos (“*maior mundus*”). Tomás de Aquino, nuevamente, justifica esta comparación señalando que, o bien en el hombre se descubre la semejanza con un mundo mayor, o bien, la lleva o porta en sí:

¹³ Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1.

¹⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I q. 91 a. 1 c.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I II q. 17 a. 8.

“Contra esto, el hombre se dice pequeño mundo, en cuanto en él se encuentra (descubre) semejanza con un mundo mayor”¹⁶. Y: “Además, el hombre se dice pequeño mundo, porque lleva semejanza con un mundo mayor”¹⁷.

Inclusive en el *De Regno*, de 1267, Tomás de Aquino compara al hombre con la forma universal de régimen político. En este trabajo señala que el hombre es un microcosmos porque en él se descubre (*inventio*) la forma universal del régimen político. En las realidades de la naturaleza, y en especial en la del hombre, existe un doble gobierno: uno universal y otro particular. El gobierno o la tutela es universal en tanto que toda realidad está sometida al imperio de Dios (o cae bajo la totalidad del universo ordenado), es decir, está sometida a la providencia divina. Y el gobierno (o régimen) es particular en tanto que, los miembros del cuerpo y las demás potencias son regidas por la razón. Así, “se halla la razón en el hombre como Dios al mundo”, pero esta semejanza no es total, pues el alma no creó de la nada a su cuerpo, como sí lo hizo el Dios creador con el mundo. De aquí que, el sometimiento del cuerpo al alma es relativo, es decir, no es al modo del mundo a Dios:

“Hállase pues en las cosas naturales un gobierno universal y otro particular. El universal, según que todas las cosas se contienen debajo del gobierno de Dios; porque todas con su providencia las gobierna. Y el particular, que se halla en el hombre también, es muy semejante al gobierno divino, por lo cual el hombre es llamado mundo menor, porque en él se halla la forma del gobierno universal; porque así como todas las criaturas corporales y todas las virtudes espirituales están debajo del gobierno divino, así los miembros del cuerpo y las demás potencias del alma son regidas por la razón; y así en esta manera se halla la razón en el hombre como Dios al mundo”¹⁸.

¹⁶ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 5 a. 8 s.c. 7. *De potentia*, q. 3 a. 18 s. c. 3.

¹⁷ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3 a. 18 arg. 10. “Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia maioris mundi similitudinem gerit”. También: “Además, se dice pequeño mundo, en cuanto en sí se da [en él] semejanza con un mundo mayor”, Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 27 a. 3 arg. 23. “Praeterea, homo dicitur minor mundus, in quantum in se gerit maioris mundi similitudinem”. Y, además: “El hombre se dice pequeño mundo, porque en sí lleva semejanza con un mundo mayor”. Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 5 a. 6 arg. 8. “Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia in se maioris mundi similitudinem gerit”.

¹⁸ Tomás de Aquino, *De Regno*, 1 c. 12.

“La semejanza se aprecia en algún aspecto, es decir, porque el alma mueve al cuerpo como Dios mueve al mundo. Pero no en cuanto a todo, porque el alma no creó de la nada el cuerpo, como hizo Dios con el mundo; por eso le está completamente sometido a su imperio”¹⁹.

2.3. El amor a lo semejante

En cuanto a la relación o habitud entre el micro y el macrocosmos se encuentran variedad y multiplicidad de acepciones. La acepción principal es la semejanza (*similitudo*), matizada por expresiones que indican que de alguna manera es símil (*aliqua / quaedam*), es decir, no hay una igualdad. Tomás de Aquino indica el origen de la semejanza en un texto del *Antiguo Testamento*: “todo animal ama a su semejante, y todo hombre al de su misma condición”²⁰. El que ama, ama a alguien semejante a sí, pues se ama lo símil y no lo disímil, de aquí que, si se da la semejanza, se da el amor, la “*ratio amoris*”. Si se da la semejanza, entonces, se da el amor; y si hay semejanza con el universo, hay una relación de semejanza basada en el amor entre hombre y el universo (o todo lo creado):

“Además, el hombre se dice pequeño mundo porque se asemeja al universo”²¹; “Además, se dice pequeño mundo, porque tiene semejanza con un mundo mayor”²²;

“Además, todo animal ama a su semejante, según *Eclesiástico* 13, de donde se ve que la semejanza es la razón del amor. Pero el hombre tiene alguna semejanza con el universo; de donde se dice que el hombre es un pequeño mundo”²³;

¹⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I II q. 17 a. 8 ad 2..

²⁰ “Omne animal deligit simil sibi: sic et omnis homo proximum sibi” (Vulgata Latina actual).

²¹ Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1 qc. [quaestiuncula] 3 s.c. 2. “Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia assimilatur universo”. También: “Además, el hombre se dice pequeño mundo, porque en él está la semejanza de todo el universo”, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 2. “Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia in eo est similitudo totius universo”.

²² Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3 a. 18 s. c. 3. “Praeterea, homo minor mundus dicitur, quia habet similitudinem maioris mundi”.

²³ Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 s.c. 3.

“Además, el orden del universo es el fin de toda criatura. Pero en el hombre hay cierta semejanza con el orden del universo”²⁴.

También, al comparar y asemejar, utiliza expresiones como “*concurrent*” o “*confluunt*” o “*comparatur*”; recurre a términos que contienen el prefijo “*cum*” para indicar concomitancia y correlación entre ambos “*mundus*”, pero también, habla de una tendencia a la igualdad (“*ad-similitudo*”), de lo imperfecto a lo perfecto, como ya se dijo. Es decir, según esto, el hombre y el mundo corren, fluyen y se paran juntos, tendiendo el analogado-hombre a un acercamiento lo máximamente posible hacia el analogante-mundo:

“Además, el hombre se dice pequeño mundo, porque en él concurren todas las criaturas de la naturaleza”²⁵;

“Además, el orden del universo es el fin de toda criatura. Pero en el hombre hay cierta semejanza con el orden del universo; de donde se dice que el hombre es un pequeño mundo: porque todas las naturalezas como que confluyen en el hombre”²⁶; y “Además, el fin último de cada cosa está en su perfección, de donde la parte es por el todo, así como por su fin. Pero toda la universalidad de las criaturas, que se dice *mundo mayor*, se compara con el hombre, que en el VIII *Physic.* se dice *mundo menor*, como lo perfecto con lo imperfecto”²⁷.

Finalmente, Tomás de Aquino dice, que en el microcosmos se da (“*gerit*”) la similitud con el macro, y por el otro, que el alma rige (“*regit*”) o está presente al cuerpo humano, así como Dios esté presente de alguna manera a todo el universo:

“Además, se dice pequeño mundo, en cuanto en sí se da [en él] semejanza con un mundo mayor”²⁸.

Y “El hombre se dice pequeño mundo, porque de este modo el alma rige al cuerpo así como Dios a todo el universo”²⁹.

²⁴ Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 s.c. 2.

²⁵ Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2 d. 17 q. 3 a. 1 arg. 5.

²⁶ Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 s.c. 2.

²⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I II q. 2 a. 8 arg. 2.

²⁸ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 27 a. 3 arg. 23.

²⁹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 5 a. 8 s.c. 7.

3. El pequeño todo, síntesis del universo

Así, entonces, se encuentra no sólo la noción de “*minor mundus*” o microcosmos sino también la de “*maior (magnum) mundus*” o macrocosmos. La noción se establece a partir de una relación entre ambos, estableciendo una analogía, donde el analogante es el “*maior mundus*”, el analogado es el “*minor mundus*” y la *habitud* (o “*ratio analogantis*”) entre ambos está dada por la participación de **toda realidad** en ambos, pero de modo diferente, uno de modo imperfecto (el hombre) y otro de modo perfecto (el “*mundus*” o el universo).

El hombre, ocupa un lugar especial entre los seres vivos, es una síntesis del universo. Tomás de Aquino, sigue a la tradición filosófica en cuestiones de física, clásicamente considerada, y sostiene que la naturaleza está formada por cuatro elementos primigenios e irreductibles unos a otros. Los clásicos y primitivos elementos de la antigua física (de mayor a menor: fuego, aire, agua y tierra) pretendían explicar de un modo completo la realidad total del mundo material, y éste es el principio que se rescata. Con “*minor mundus*” se refiere al hombre como un ser en el cual se reúnen, por un lado, la completa y total variedad de la realidad material (es decir, los cuatro elementos imbricadamente considerados) siempre en lo que a corporal o constitución física se refiera y, por otro lado, a las sustancias espirituales, en cuanto a su alma racional.

El *mundus* es un todo ordenado apropiadamente y una unidad en la que se da *todo* de alguna manera. Desde lo corporal, se da la mixtura organizada de todos los elementos, y desde lo no-corporal se da la presencia de una forma espiritual que lo informa. Es decir, **todo** lo que existe en la realidad, existe de alguna manera en el hombre: lo elemental (los elementos o lo material) y lo extra-elemental (o lo inmaterial). Lo elemental sugiere una proporción y compensación entre las partes análoga a otros cuerpos más perfectos. Por esto el hombre es, en cierto modo, compuesto de todas las cosas.

El hombre, como parte de la creación, está entre dos mundos o universos: el de la materia o de lo dimensivo, y otro, el del espíritu o de lo intangible: es un ciudadano de dos mundos, horizonte y punto de unión (*confinium*)³⁰. Está compuesto de materia y espíritu y su cuerpo es un “*medium*” plástico que ocupa un lugar intermedio entre esos dos mundos o todos.

³⁰ Cf. R. Brennan, ob. cit., p. 113.

El hombre es un resumen y síntesis de todo el universo. Así, Laín Entralgo distingue esta condición cósmica en tres partes³¹: una entitativa, por la que en el hombre se dan y operan de modo unitario todos los “modos de ser” que existen en el universo: lo inorgánico, lo vegetativo, lo sensitivo y lo racional; una rítmica, porque sus movimientos dicen relación con los ciclos anuales y estacionales, y; finalmente una procesual, ya que el ser humano es “*homo viator*” hacia su perfección plena que se consuma en la visión beatífica³². El “hombre-pequeño todo” inicia un camino: a) desde su imperfección en comparación con el mundo o universo, y b) desde su perfección como culmen o ápice de todo viviente. En este camino, este “hombre-pequeño todo”, se transforma en un “*homo-parvus-viator*” aproximándose a una mayor perfección en cuanto posee en sí una mayor semejanza con el Todo Mayor o Mundo-Macro. Detrás de esto, está el ya aludido texto bíblico (*Eclesiástico* 13, 15), que sustenta la semejanza en el amor del viviente a los de su misma condición: el “*homo parvus-mundus viator*”, en tanto que síntesis del universo, ama al “*mundus*”, ama a toda la creación, ama a la materia, amor que se sigue de su semejanza.

Consideración final

Todo lo anterior lleva a decir que el alma está inescindiblemente unida a lo corporal por necesidad y naturaleza, pero también en provecho propio, pues, el alma separada no es el hombre, sino el alma de un hombre, incompleta esencialmente y, por lo mismo, privada de su plenitud y de su capacidad operativa³³. Se puede hablar, entonces, de que el hombre *es* cuerpo, es decir, es tan esencialmente corpóreo como espiritual, y que su perfección como compuesto la alcanza en la imbricada e intrínseca connotación de ambos principios esenciales, sin los cuales el hombre no sólo es incompleto, sino que también, sin el cuerpo, el hombre no puede ser pleno: el hombre como *homo-parvus-viator* avanza dentro de un horizonte existencial hacia una mayor perfección que lo aproxime a lo supremo, a Dios, y así llegar a la felicidad plena de una la beatitud eterna, que constituye a este *homo-parvus-viator* en un *homo-parvus-comprehensor*, donde ya es feliz en presencia de la divinidad:

“para el hombre, pues, el *status viatoris* dura tanto como su existencia corporal”³⁴:

³¹ Cf. P. Laín Entralgo, *Historia de la Medicina*, Barcelona, Salvat Editores, 1985, p. 217.

³² Cf. R. Brennan, ob. cit., pp. 135-136.

³³ Cf. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 3, c. 144; y lib. 4, c. 79.

³⁴ Cf. J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1980, p. 372.

“Como el alma y el cuerpo natural es uno, y sustancial, no accidental, no puede ser que la naturaleza del alma sea perfecta, sino en cuanto conjunta al cuerpo, de ahí que el alma separada del cuerpo, no puede obtener la última perfección de la felicidad.”³⁵

Alma y cuerpo se connotan y conjugan por naturaleza y como constituyentes de la sustancia humana. El compuesto inicia el camino de acercamiento o de perfección a la divinidad.

“A lo quinto se dice que el alma unida al cuerpo se asemeja más a Dios que el alma separada, porque algo es perfecto en cuanto contiene su naturaleza. Pues, en tanto de alguna manera es semejante a Dios en cuanto es perfecto, aunque no sea del mismo modo la perfección de Dios y la perfección de las creaturas”³⁶.

La verdadera naturaleza de un ente es lo que lo constituye:

“El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que la separada del cuerpo, porque posee de modo más perfecto su propia naturaleza”³⁷. Y “Según el *Filósofo en II Metaphys.*, las cosas son respecto a la verdad como son respecto al ser. Por lo tanto, pertenece a la esencia de una naturaleza aquello que pertenece al ser constitutivo de la misma”³⁸.

Se evidencia, por lo dicho, que es preocupación de Tomás de Aquino establecer cómo ha sido hecho el hombre: es un ser compuesto, en camino de su plenitud esencial o de naturaleza. Quizás por un prudente temor hacia un materialismo, muchas veces, se llegó a afirmar o considerar cierta anorganicidad que contrariaba la naturaleza humana, sobre todo con respecto a la apetición sensible. Es necesario, entonces, para su correcto estudio, el planteamiento de un hombre completo, y completo, en este contexto de investigación lleva a incluir todo lo que el hombre es. Este tratamiento será acabado si se considera su aspecto orgánico y material y su interacción con el aspecto formal espiritual. En otras palabras, se trata de considerar al hombre como un pequeño mundo, y el pequeño mundo incluye

³⁵ Tomás de Aquino, *De Potentia*, q.5 a.10 co.

³⁶ Tomás de Aquino, *De Potentia*, q.5 a. 10 ad 6.

³⁷ Tomás de Aquino, *De Potentia*, q.5 a.10 ad 5.

³⁸ Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I^a q. 119 a.1. co.

“su carne y su organicidad, sin las cuales, el hombre no se sentiría ni la sombra de sí mismo”³⁹.

³⁹ La promesa cristiana, para Tomás de Aquino, es la salvación de los hombres en su totalidad, es la salvación de cada uno de los seres individuales en su completud. Cf. E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, p Madrid, Rialp, 1981, p.178. “Lo que más particularmente importa notar que la salvación anunciada por el Evangelio no era sólo la salvación de las almas, sino la salvación de los hombres, es decir, de cada uno de los seres individuales, con su carne, sus miembros, toda esa estructura de órganos corporales sin la cual cada uno de ellos no se sentiría ni la sombra de sí mismo y ni siquiera sería capaz de concebirse”.

Tomás de Aquino e as razões da encarnação

Maria Inês da Graça Bolinhas
Universidade Católica Portuguesa, Lisboa

Preâmbulo

Ainda que a encarnação de Cristo seja um dado do âmbito da fé, cabendo, por isso, no domínio do suprracional, ela pode ser analisada do ponto de vista da sua razoabilidade. Com efeito, desde os primórdios do pensamento cristão não faltaram autores procurando clarificar este mistério; quer no período patrístico quer no período medieval, pensou-se sobre a possibilidade, a conveniência e a necessidade da encarnação.

Nas páginas que se seguem, procedemos a uma análise tais razões na perspetiva de Tomás de Aquino. Na verdade, a sua abordagem não é monocromática, assumindo várias tonalidades nos seus diferentes textos. Ao indagar pelas as razões explicativas da encarnação, o Doutor Comum pondera várias hipóteses. No presente estudo, apresentamos os argumentos expostos em dois textos, o *Compendium Theologiae*¹ e a *Summa Theologiae*², e mostramos por que é que o Mestre Dominicano, apesar de ponderar vários modelos interpretativos, privilegia o escatológico.

¹ *Compendium Theologiae seu Brevis Compilatio ad Fratrem Raynaldum*, in *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera Omnia issu Leonis XIII, P. M. edita*, t. 42, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma, Typographia Polyglotta, 1979. Todas as referências e citações são feitas a partir da reprodução do texto leonino em *Abrégé de Théologie (Compendium Theologiae) ou Bref Résumé de Théologie pour de frère Raynald*, introduction, traduction française et annotations par J.-P. Torrell, Paris, Éditions du Cerf, 2007. Doravante, a obra será sempre identificada em nota de rodapé pela sigla *CT*.

² *Summa Theologiae*, in *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera Omnia issu Leonis XIII, P. M. edita*, t. 4-11, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma, Typographia Polyglotta, 1888-1906. Todas as referências e citações são feitas a partir da reprodução do texto leonino em *Suma Teológica*, vols 1-5 ed. por C.-J. Pinto de Oliveira, São Paulo, Edições Loyola, 2002, vol 8. Doravante, a obra será sempre identificada em nota de rodapé pela sigla *ST*.

O Compendium Theologiae

Neste texto conciso, que é como que uma suma da suma, a análise da conveniência incarnação é precedida pela constatação dos efeitos do primeiro pecado. Desfeita a harmonia originária e decaída a natureza humana, como reparar esta situação? Tendo a queda resultado das acções de um só homem, tendo tais consequências sido transmitidas a toda a sua descendência, poderia então um outro operar a reparação? São Tomás responde negativamente: homem algum, fosse Adão ou um santo, o poderia fazer, já que a penitência de alguém é sempre um acto particular e, como tal, impotente para influenciar toda a espécie, mas somente quem o pratica³. O estado de justiça original fora um dom gratuito de Deus; a sua aquisição não pressupusera quaisquer méritos, mas a graça⁴, pelo que apenas Deus poderia reabilitar o homem. Este é, pois, incapaz de se salvar a si mesmo, não podendo contar, para tal, com a ajuda de qualquer criatura, nem mesmo com a do anjo, o qual não pode ser causa da graça⁵.

Impõe-se, porém, uma questão pertinente: seria necessário que Deus reabilitasse a natureza humana? Por que não poderia deixá-la entregue à sua sorte? Explica São Tomás que o homem foi criado tendo a beatitude como seu fim último mas que, enquanto a sua natureza se encontrasse corrompida, estaria impedido de a alcançar. O ser humano ficaria alienado do seu fim último se os pecados, que destroem a graça, não fossem redimidos. Contudo, se a humanidade não fosse resgatada da corrupção, não apenas ela mesma mas a própria Criação seria malograda; sendo o ser humano o ápice do mundo, a restauração da natureza humana era, assim, conveniente⁶.

Eis, assim, a razão pela qual a redenção é a obra em que Deus demonstra o seu maior poder, o perdão, pois todos os pecados são cometidos contra Ele. Se a vontade humana não pode perseverar no bem, é também impossível que o faça no mal; ora, sendo infinito o poder divino para fazer o bem e estando a natureza humana em condições de ser reabilitada, seria conveniente que o fosse⁷. Não se enquadraria na justiça divina permitir que o homem ficasse imobilizado como pecador.

³ Cf. *CTI* 198.

⁴ Cf. *ibid.*

⁵ Cf. *CTI* 200.

⁶ Cf. *CTI* 199.

⁷ Cf. *ibid.*

O Mestre Dominicano pondera se haveria algum outro meio mais conveniente para Deus efectuar a reparação da humanidade. Observa, primeiramente, que não o poderia fazer por uma simples decisão da sua vontade, uma vez que a ordem da justiça divina requer uma satisfação em razão do pecado; porque é Senhor supremo, Deus não pode prestar contas a si mesmo pelas acções de outrem. Se, como ficou dito, nem um homem nem um anjo podiam reabilitar a natureza humana, porque tal só depende de Deus, o qual, por sua vez, não podia perdoar sem mais por tal ser contrário à ordem da justiça, era então necessário, para uma redenção que não se opusesse à própria ordem da justiça, que a exigia, que Deus mesmo se fizesse homem⁸.

Assim, o Verbo Incarnado cumpre ambas as condições: é Deus, porque só Deus pode reparar; feito homem, porque só um homem poderia prestar contas a Deus pela falta de um homem⁹. O sofrimento de Cristo tem, assim, infinito valor de redenção: porque a gravidade da injúria é directamente proporcional à dignidade do ofendido¹⁰, bastaria, para redimir o mundo inteiro, um só sofrimento¹¹, uma só gota do sangue do Filho de Deus¹².

A libertação da humanidade do jugo do pecado original é, pois, no *Compendium Theologiae*, a primeira e principal causa aduzida para a Incarnação do Verbo, fundamentada em São Paulo¹³, à qual, todavia, se juntam outras cinco, todas secundárias e dela dependentes¹⁴. Cristo incarnou para que o ser humano pudesse, por meio dos mistérios (*misteria*) do seu corpo, desprender-se das coisas materiais e corporais e voltar-se para as espirituais; para mostrar ao homem a dignidade da natureza humana; para provar à humanidade até que ponto a ama, fazendo com que esta se lhe submeta, não por medo da morte, mas por amor (*per caritatis affectum*); para fazer ver que a distância que separa a criatura e o Criador não é infinita e que, portanto, a beatitude é possível; para a consumação da obra de Deus, pois que assim

⁸ Cf. 200.

⁹ Cf. CT I 200.

¹⁰ Cf. CT I 231.

¹¹ Cf. *ibid.*

¹² Saímos momentaneamente do CT evocando uma imagem presente na prece “Adoro Te”. Cf. “Adoro Te”, in Jean-Pierre Torrell, “‘Adoro Te’. La plus belle prière de saint Thomas”, retomado em *Recherches Thomasiennes. Études revues et augmentées*, Paris, Vrin, 2000, 367-375 ; p. 368, versos 23-24.

¹³ Cf. 1 Tim 1,15.

¹⁴ Cf. CT I 201.

o homem poderá retornar “[...] ao seu princípio por uma espécie de círculo, ao unir-se com o princípio de todas as coisas pela obra da Encarnação”¹⁵. A Encarnação consoma, pois, o movimento do círculo *exitus e reditus*.

A Summa Theologiae

A ideia de que a Encarnação de Cristo teve como principal causa a redenção da natureza humana encontra-se também na Parte III da *Summa Theologiae*. Logo na Questão 1, o Angélico invoca a autoridade do Evangelho de João¹⁶, mas também a do Evangelho de Lucas, a de Santo Agostinho e a de São Paulo para o sustentar¹⁷. São ainda determinadas outras dez razões de conveniência da Encarnação, todas fundamentadas no pensamento do Hiponense, sendo, por vezes simultaneamente, invocadas outras autoridades e deixando-se uma referência a toda uma multiplicidade de razões que ultrapassam a compreensão humana¹⁸.

As cinco primeiras das dez razões dão conta dos motivos pelos quais a Encarnação era necessária para o crescimento do homem no bem (*promotionem hominis in bono*)¹⁹. Ela aconteceu, em primeiro lugar, para que a nossa fé se tornasse mais certa, uma vez que o Deus em que se crê é o mesmo Deus que nos interpela diretamente; como notara Santo Agostinho, em consequência da Encarnação, o homem caminha para a verdade com mais fé²⁰. Em segundo lugar, para fortalecer a esperança, pois, como observou o Bispo de Hipona²¹, através da Encarnação, Ele mostrou quanto nos amava, não podendo haver sinal mais palpável deste amor do que a união do Filho de Deus com a natureza humana. Em terceiro, porque pela encarnação a humanidade é convidada a retribuir maximamente o seu amor (sempre no sentido de *caritas*); pois, como notara Santo Agostinho²², havendo Deus mostrado o seu amor por nós, podemos, a partir de agora, corresponder-lhe sem

¹⁵ *Ibidem*: “Perficetur etiam per hoc quodam modo totius operis diuini uniuersitas, dum hominem, qui est ultimus creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus”.

¹⁶ Cf. *ST* III q1 a2 sc: Jo 3,16.

¹⁷ Cf. *ST* III q1 a3 sc: Lc 19,10; Santo Agostinho, *Sermo 174 (De verbis Domini)* 2; 1 Tim 1,15.

¹⁸ Cf. *ST* III q1 a2 co.

¹⁹ Cf. *ibid*.

²⁰ Cf. *ST* III q1 a2 co; Santo Agostinho, *CD* XI 2.

²¹ Cf. *ibid.*; Santo Agostinho, *De Trinitate* XIII 9.

²² Cf. *ibid.*; *idem*, *De catechizandis rudibus* 4.

vacilar. Em quarto lugar, e de novo de acordo com as palavras do mesmo Agostinho²³, para nos incitar, através do exemplo da sua vida, ao recto agir, já que antes da Encarnação havia que seguir, não o homem que podíamos ver, mas Deus, que não podia ser visto, Deus fez-se homem para que este O víssemos e o quiséssemos seguir. Por último, e também na linha agostiniana²⁴, para que, mediante ela, o homem participasse plenamente da divindade pois, Deus fez-se homem para que este se pudesse fazer Deus.

As restantes cinco razões dão conta da utilidade da Encarnação para afastar o homem do mal²⁵, sendo a primeira a de o ajudar a afastar-se do demónio²⁶ e a segunda a de mostrar a grande dignidade da natureza humana, a fim de que não nos manchássemos, pecando²⁷. Em terceiro e em quarto lugares, a Encarnação é crucial para destruir a presunção e a soberba do homem, já que à graça que por Cristo nos é dada nenhum mérito nosso poderia responder, curando-se assim tais males que impedem a união com o Criador) pela demonstração de tão grande humildade²⁸. Finalmente, porque homem nenhum poderia salvar a humanidade, somente Deus a poderia livrar da servidão do pecado²⁹.

Da necessidade da Encarnação

Da análise dos seis motivos de conveniência da Encarnação apresentados no *Compendium Theologiae* e dos onze explicitados na *Summa Theologiae* sobressai a concordância e a complementaridade entre as duas obras. Em ambas, a causa que precede as demais é a da necessidade de redimir a humanidade. Contudo, noutro passo da Terceira Parte da *Summa Theologiae* (q40 a1 co), acerca do modo de vida de Cristo, tal causa ocupa o segundo lugar. Com efeito, aí se estabelece a seguinte ordem de razões: o Verbo incarnou para manifestar a verdade, para nos livrar do pecado e para que por Ele tivéssemos acesso a Deus.

²³ Cf. *ibid.*; *idem*, *Sermo 371 (De nativitate Domini)* 2.

²⁴ Cf. *ibid.*; *idem*, *Sermo 128 (De Nativitate Domini; serm suppos)*.

²⁵ Cf. *ST III q1 a2 co*.

²⁶ Cf. *ibid.*; Santo Agostinho, *De Trinitate XIII 13*.

²⁷ Cf. *ibid.*; *idem*, *De Vera Religione 16*.

²⁸ Cf. *ibid.*; *idem*, *De Trinitate XIII 6*.

²⁹ Cf. *ibid.*; *idem*, *De Trinitate XIII 14*.

O contraste visível desta justificação com a das duas referências anteriores deve, por conseguinte, motivar a nossa prudência em classificar como escatológica, sem mais, a teoria do Doutor Angélico acerca do fundamento da encarnação. Na tentativa de uma análise fidedigna, há que privilegiar a *Summa Theologiae* porque muito embora o tema da morte de Cristo como preço pela redenção dos nossos pecados esteja presente no *Compendium Theologiae* (“perfeitamente formulado”, nas palavras de Jean-Pierre Torrell³⁰), é em *Summa Theologiae* III que são tratadas as suas especificações.

Esclareça-se, primeiramente, o que respeita à *conveniência* da Encarnação. Na senda do neoplatonismo cristão, dionisiano e agostiniano, Tomás afirma que, sendo próprio da natureza do bem o comunicar-se a si mesmo, convém ao sumo bem comunicar-se de modo supremo³¹. O raciocínio é claro: se a bondade se comunica espontaneamente, a suma bondade comunicar-se-á espontaneamente em sumo grau. Na verdade, aquele que é, em si mesmo, todo o bem, não procura senão o bem do outro³²; e esse modo supremo de autocomunicação consuma-se quando Deus une em si a natureza criada, de maneira tal que se constitui uma só pessoa “de três elementos: o Verbo, a alma e a carne”³³. Era, portanto, conveniente que Deus incarnasse, mas não necessário, no sentido absoluto do termo.

Mesmo admitindo a redenção do pecado como principal causa da Encarnação, afirma o Mestre Dominicano que há que reconhecer que Deus a poderia ter realizado de outro modo. Diz-se necessário o que, por natureza, não pode ser de outra forma: tal é o sentido em que, por exemplo, a alimentação é necessária para a vida humana³⁴: como indispensável. Neste sentido, a Encarnação não pode ser considerada necessária; com efeito, a onipotência divina poderia ter escolhido outro meio para resgatar a humanidade³⁵.

³⁰ Cf. J.-P. Torrell, *Saint Thomas d’Aquin, maître spirituel, ed. revue et augmentée d’une Postface*, Paris-Friburgo, Cerf-Éditions Universitaires de Fribourg, 2002; p. 140: “parfaitement formulé”.

³¹ Cf. *ST* III q1 a1 co; Dionísio, *De diuinis nominibus* I.

³² Cf. M.-J. Nicolas, “Le Christ et la création d’après Saint Thomas d’Aquin”, in Karl Balič (org.), *Studia mediaevalia et mariologica. Septuagesimum explenti annum dicata*, Roma, Ed. Antonianum, 1971, 79-100, p. 82.

³³ Santo Agostinho, *De Trinitate* XIII 17, citado in *ST* III q1 a1 co: “[...] ex tribus: Verbo, anima et carne”.

³⁴ Cf. *ST* III q1 a2 co.

³⁵ Cf. *ibid.*

Há, contudo, um segundo sentido de necessário³⁶: aquele que refere o que o é em razão de uma causa exterior, na qual pode ser observado um certo carácter circunstancial. Se esta causa exterior for eficiente ou motriz, tratar-se-á de uma necessidade de coacção, como quando alguém não pode andar porque outro o impede de o fazer³⁷. Mas pode também suceder que essa causa exterior seja, ao mesmo tempo, causa final; trata-se, aqui, da escolha do melhor meio para alcançar o fim desejado de modo mais perfeito e conveniente, tal como o cavalo é visto como o melhor meio para viajar³⁸. Dir-se-á, pois, necessário aquele fim de cuja consumação depende a consumação de um fim ulterior, ao qual está ordenado.

Por isso, se São Tomás, invocando a autoridade de Santo Agostinho, recorda, por um lado, que à onipotência divina não podem ser impostos quaisquer limites, por outro, e ainda segundo o Bispo de Hipona, conclui que não havia meio mais conveniente de livrar os homens do pecado do que a Encarnação³⁹. Como vemos, neste contexto Encarnação e Paixão são entendidas como eventos correlativos.

E seria a paixão de Cristo necessária? Afirma São Tomás que sim; não por coacção, mas por ser causa final, o que a torna necessária: para nós, que fomos livrados do pecado; para Cristo, que, pela humilhação, mereceu a glória da exaltação; para Deus, para que se cumprisse o que estava profetizado na Escritura⁴⁰. Pela *praescientia* e pela *praeordinatio* da Paixão, não era possível que Cristo não padecesse e que o homem ficasse livre do pecado. E se Deus poderia, em sentido absoluto, ter escolhido outro meio, era, todavia, em face da circunstância, impossível que o fizesse, porque não é possível que a *praescientia* divina se engane e que a sua *praeordinatio* seja anulada⁴¹.

Parece, assim, existir um efectivo predomínio do motivo escatológico sobre os restantes. Em resposta àqueles que defendiam que o Verbo teria incarnado ainda que

³⁶ Para os destrinçar, São Tomás apoia-se em Aristóteles (cf. *ST* III q46 a1 co, que remete para Aristóteles, *Metafísica* V 5).

³⁷ Cf. *ST* III q46 a1 co.

³⁸ Cf. *ST* III q1 a2 co.

³⁹ Cf. São Tomás, *ST* III q1 a2 co, onde se cita Santo Agostinho, *De Trinitate* XIII 10. O mesmo texto é citado, ainda que de forma mais resumida, mais à frente – *ST* III q46 a3 sc.

⁴⁰ Cf. *ST* III q46 a2 co; São Tomás remete para Lc 24,44-46.

⁴¹ Cf. *ST* III q46 a2 co.

o homem não tivesse pecado⁴², São Tomás declara considerar mais acertado defender que a Encarnação foi motivada pela necessidade de reparar a mácula do pecado original. A justificação que adianta assenta na impossibilidade de o intelecto humano conhecer os desígnios divinos senão na medida em que Ele próprio os revela. Se aquilo que depende exclusivamente da vontade de Deus só pode ser conhecido pela Escritura, e se a Encarnação nisso está incluída, então, para a bem compreender, há que recorrer à *sacra pagina*. A explicação nela contida limita-se estritamente, segundo o Doutor Comum, à escatologia, pelo que, conclui com humildade, sem pecado para redimir, a Encarnação não teria ocorrido⁴³.

Assinale-se ainda o seu cuidado em deixar claro que esta explicação não limita o poder divino, ao acrescentar que Deus poderia ter incarnado, mesmo sem ter havido o pecado para redimir⁴⁴. Jean-Pierre Torrell sublinha, a este respeito, que embora no *Scriptum in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* Tomás se tivesse mostrado mais receptivo a esta última posição do que na *Summa Theologiae*, nunca a refutou definitiva e completamente⁴⁵. A preferência dada por São Tomás a uma das perspectivas, com igual grau de plausibilidade é, assim, fruto da tentativa de se manter fiel à Escritura. Há que reconhecer, com Marie-Joseph Nicolas, que

“O que São Tomás, por isso, recusa, antes de mais, é deduzir *a priori* o motivo da Encarnação. O que ele procura é escutar o que Deus de si mesmo nos revela. Mas reconhece que a Escritura só nos fala da Encarnação enquanto ela se realizou de facto num mundo pecador e por salvar”⁴⁶.

⁴² Cf. *ST* III q1 a3 co. O seu mestre, Alberto Magno, havia dito que, muito embora o problema fosse, de certo modo, insolúvel, se inclinava para admitir que Cristo teria incarnado, ainda que o homem não tivesse pecado (cf. *Super III Sententiarum* 3 d.20 a.4). Parecer semelhante também havia sido dado por Alexandre de Hales (cf. *Summa Theologica* III q2 tit2).

⁴³ Cf. *ST* III q1 a3 co.

⁴⁴ *Ibid.* “Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur: potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari”.

⁴⁵ Para J.-P. Torrell esta posição foi extremada não pelo mestre, mas pelos discípulos (cf. *Saint Thomas d’Aquin, maître spirituel*, pp. 93-94).

⁴⁶ M.-J. Nicolas, *ob. cit.*, p. 86: “Ce que saint Thomas refuse donc avant tout, c’est de déduire *a priori* le motif de l’Incarnation. Ce qu’il demande, c’est d’écouter ce que Dieu lui-même nous en révèle. Mais, reconnaît-il, l’Écriture ne nous parle de l’Incarnation que telle qu’elle s’est de fait réalisée, dans un monde pécheur et à sauver”. Cf. também J.-P. Torrell, *Saint Thomas d’Aquin, maître spirituel*, p. 93.

Ciente da impotência humana para enclausurar o poder divino dentro dos seus limitados quadros conceptuais, foi, por isso, cauteloso a este respeito. É, assim, a leitura da *sacra pagina* que define a opção de Tomás de Aquino pelo motivo escatológico da Incarnação, à qual, todavia, não impõe qualquer necessidade em sentido absoluto, mas apenas em sentido condicional, na medida em que a compreensão deste acontecimento supõe o entendimento dos desígnios de Deus e até mesmo a aferição do seu poder, pretensões que São Tomás declina.

O Mestre Dominicano enumera com detalhe os vários benefícios da Incarnação e reconhece mesmo a pertinência da hipótese de esta não estar submetida ao pecado. Admite que Cristo poderia ter nascido de Maria ainda que a humanidade não necessitasse de um Salvador. Constata, porém, que a *sacra pagina* é omissa quanto a esta possibilidade, pelo que, embora a admita, não a valida nem invalida. Em síntese, segundo o Doutor Comum, Deus feito carne mostra-nos o rosto de alguém que, porque ama, permite o erro e, também porque ama, salva. A Incarnação torna-se deste modo fundamento da esperança e o alicerce da vida do cristão.

Tristeza y belleza.
El efecto terapéutico de la contemplación en Tomás de Aquino

Hugo Costarelli Brandi
UNCuyo, Mendoza

1. Introducción

Cuando en el comienzo de la I^a-II^{ae} de la *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino se ocupa de la tristeza, ofrece no sólo un prolijo panorama de su naturaleza, sus causas y efectos, sino que además propone una completa terapéutica de esta pasión.

Ahora bien, ¿es posible incluir en esa terapia a la belleza?; o en otros términos, ¿tiene la belleza –al menos en la mirada del Aquinate– un poder sanador respecto de la tristeza? Este es el sentido del presente trabajo: proponer un análisis de los motivos filosóficos que puedan justificar los efectos terapéuticos de la contemplación de la belleza sobre la tristeza entendida no sólo como acción humana puntual sino también como enfermedad espiritual¹.

2. La tristeza

A fin de hacer una rápida caracterización sobre la tristeza, conviene notar en primer lugar, que ella es uno de los movimientos principales del apetito concupiscible. Esta indicación preliminar no es menor ya que todas las pasiones inician y terminan en el concupiscible, y por ello, junto al amor, la tristeza ocupa el segundo lugar en el entramado de los movimientos del apetito².

¹ Es importante subrayar que actualmente algunos especialistas han destacado el papel que juegan estas enfermedades espirituales en la génesis de patologías del tipo depresivo. En tal sentido Larchet afirma: “lo que hoy día se llama *depresión* deriva en gran medida de estas dos enfermedades espirituales (la tristeza y la acedia)” (Jean-Claude Larchet, *L’Inconscio spirituale. Malattie psichiche e malattie spirituali*, Milano, San Paolo, 2006, p. 212). El autor sostiene en otra parte que “algunas enfermedades psíquicas tienen su fuente o raíz en ciertas enfermedades espirituales” (Ibíd. p. 11). Sin embargo, esto no significa que *necesariamente* una enfermedad espiritual devenga en enfermedad psicológica, sino que tan sólo las primeras constituyen la condición de posibilidad de las segundas en sentido amplio.

² Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 25, a. 4, c, ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000: “se dice

Ahora bien, como pasión natural, la tristeza consiste en un especial tipo de dolor que nace “de la aprehensión interior”³ de un mal presente⁴. En efecto, el dolor que brota de la aprehensión exterior es propiamente dolor, pero cuando éste sobreviene a partir de una aprehensión interior, reservada al “intelecto o la imaginación”⁵, entonces aparece la tristeza. Por ello, “es cierta especie de dolor como así también el gozo lo es de la delectación”⁶.

Si se atiende a las causas, Tomás propone algunas que, por razones de espacio, sólo serán mencionadas: la concupiscencia, el apetito de unidad y el no poder resistir un poder mayor.⁷ En otros lugares de su obra, el Aquinate agrega otras entre las que se destacan las palabras injuriosas⁸, la vejez⁹, y hasta el cansancio¹⁰.

Ahora bien, ¿qué **efectos** produce la tristeza? El primero de ellos es el quitar la capacidad de aprender: “[...] como todas las potencias del alma están radicadas en una sola esencia, es necesario que cuando la *intentio* del alma es traída con vehemencia hacia la operación de una potencia, se retraiga de la operación de las otras: en efecto, de una sola alma no puede haber sino una sola *intentio*”¹¹. Por ello, cuando la tristeza absorbe la *intentio animae*, no puede ésta brindarse con igual o menor intensidad al estudio.

El segundo efecto es el apesadumbramiento del ánimo. Así como el amor se dice que dilata así también se afirma que la tristeza apesadumbra al evitar el movimiento

habitualmente que estas cuatro pasiones (gozo, tristeza, esperanza y temor) son las principales. Dos de las cuales, es decir el gozo y la tristeza, son llamadas principales porque son las que llevan a término y finalizan *simpliciter* a todas las pasiones”. En lo sucesivo, todas las obras de Tomás serán citadas según esta edición con versión castellana nuestra.

³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 2, c.

⁴ Esto hace que se oponga esencialmente a la delectación, ya que poseen objetos opuestos: mal presente o bien presente. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 3, c.

⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 2, c.

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 36, aa. 2-4.

⁸ Tomás de Aquino, *In Psalmos*, d. 41, n. 6: “las palabras injuriosas producen tristeza”.

⁹ Tomás de Aquino, *In Psalmos*, ps. 42, n. 1: “la vejez produce tristeza conforme se acerca la muerte”.

¹⁰ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 3, b: “el cansancio es causa de tristeza”.

¹¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 1, c.

propio por algún peso, en concreto el movimiento de la voluntad en cuanto “impide que se goce en aquello que quiere”¹².

Si la fuerza del mal que contrista es muy grande, puede excluir la esperanza de rehuirlo y así “se impide también el movimiento interior del alma angustiada de manera que no quiere entregarse ni a ésta ni a aquella [acción]”¹³. En este sentido, “entre todas las otras pasiones del alma, la tristeza es la más nociva para el cuerpo”¹⁴, y no *secundum quid* sino *simpliciter*¹⁵.

Este apesadumbramiento en grados profundos puede afectar de tal manera el movimiento vital, que en algunos casos llega a quitar la razón, “como es claro en aquellos que por causa del dolor caen en la melancolía o en la manía”¹⁶.

3. La tristeza como enfermedad

Como se ha indicado más arriba, la tristeza como tal no es una enfermedad sino una pasión natural. Sin embargo, puede devenir enfermedad cuando sale de los cánones racionales:

“[...] es necesario considerar en primer lugar qué cosa entendemos con la palabra **enfermedad**. Esto debe ser tomado a partir de la similitud de la enfermedad del cuerpo. En efecto, el cuerpo está enfermo cuando algún humor no se somete al poder rector de todo el cuerpo; como por ejemplo cuando algún humor se excede en la calidez o en el frío, o en algo que sea de este modo. Ahora bien, así como existe cierta fuerza rectora del cuerpo, así también la razón es la rectora de todas las afecciones interiores; y por ello, cuando alguna afección no es moderada según el régimen de la razón sino que lo excede o defecciona, se dice que hay una **enfermedad del alma**. Y esto acontece de un modo eminente con las afecciones del apetito sensitivo, que son llamadas pasiones, como el temor, la ira, la concupiscencia y las

¹² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 2, c.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 4, c.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*: algunas pasiones son nocivas para el cuerpo “*simpliciter*: como el temor o la desesperación, pero por sobre todas, la tristeza que apesadumbra el ánimo a partir del mal presente, cuya impresión es más fuerte que la del mal futuro”.

¹⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 4, ad 3.

demás de este modo. Y por ello los antiguos llamaban a estas pasiones del alma **enfermedades del alma**¹⁷.

Tomando como término comparativo a la enfermedad corporal, entendida como una *desarmonia humorum* nacida de la independencia de cierta fuerza rectora del cuerpo, Tomás explica la enfermedad propia de las pasiones: ella consiste en una inmoderación por parte de la razón, que se traduce en desproporción o desmesura en las pasiones.

En efecto, no siendo de suyo malas¹⁸, pues son humanas y necesarias, al escapar del ámbito de la recta razón, y con ello de la virtud misma, se vuelven enfermizas: “las pasiones del alma, en cuanto están fuera del orden de la razón inclinan al pecado; por el contrario, cuando están ordenadas por la razón pertenecen a la virtud”¹⁹.

Con todo, es importante notar que la presencia del orden racional no elimina la tristeza, sino que la reintegra en el todo del hombre, dándole el lugar y la dimensión que debe tener. En este sentido, Tomás propone una serie de remedios tendientes a restaurar el *ordo tristitiae*, que transitan siempre por el camino del placer *secundum rationem*.

4. 1. Terapéutica de la tristeza: el placer

Al ocuparse de los remedios adecuados a la tristeza, el Aquinate advierte que aquella y el deleite se vinculan como el reposo y la fatiga ocasionada por algo antinatural, pues la tristeza es cierta enfermedad o cansancio de la potencia apetitiva; y del mismo modo que a nivel corporal, el reposo es un remedio para la fatiga que nace de cualquier causa antinatural, “así también cualquier delectación es remedio para mitigar cualquier tristeza, sea cual fuere su origen”²⁰. Esto ocurre incluso cuando el deleite no es necesariamente de la misma especie que la tristeza a la que

¹⁷ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 3, a. 9, c.

¹⁸ Algunos Padres de la Iglesia han sostenido que las pasiones aparecieron recién con el pecado original, y en tal sentido pesa sobre ellas una cierta maldad intrínseca. En tal sentido, cfr. Jean Claude Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, trad. Mercedes Huarte Luxán, Salamanca, Sígueme, 2014, p. 177.

¹⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 24, a. 1, ad 3.

²⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 38, a. 1, c.

se opone, pues basta que convenga en el género; y por ello de alguna manera mitiga siempre²¹.

Sobre este supuesto, Tomás propone una singular lista de acciones terapéuticas contra la tristeza que son, “en orden de intensidad, las lágrimas y el llanto (artículo 2), la compasión de los amigos (artículo 3), y la contemplación de la verdad (artículo 4). Si la contemplación de la verdad no es útil, leemos en el desenlace de la *quaestio*, que el sueño y los baños pueden ser convenientes (artículo 5)”²².

Atiéndase ahora sólo a la contemplación de la verdad. Para el Angélico se trata del remedio más eficaz ya que en su ejercicio acontece la máxima delectación posible al hombre; y como ya se ha dicho que toda delectación aplaca la tristeza, siendo ésta la mayor por tratarse del fin propio de la vida humana, se sigue que dicha actividad la mitigará con mayor eficacia²³. Sin embargo, para justipreciar esta sentencia conviene hacer una serie de observaciones.

En primer lugar, hay que distinguir entre la acción misma de contemplar y el objeto contemplado. Si se atiende a lo segundo, así como es posible contemplar objetos convenientes y deleitables, también es posible hacerlo sobre objetos contristantes; y por ello nada impide que por parte del objeto haya una tristeza que contraríe el deleite de la contemplación.

Sin embargo, si se atiende a la acción misma de contemplar, Tomás es tajante: en principio, ella no puede conllevar tristeza porque esta pasión supone la pérdida de un bien, es decir la ausencia de su contrario, lo que no puede acontecer en la contemplación, donde no hay contrarios tal como ocurre en los objetos del apetito sino que los contrarios son realidades que sólo permiten conocer a su opuesto, como cuando se comprende lo negro por lo blanco.

Tomás advierte que tampoco puede haber en la contemplación una tristeza aneja, porque “la delectación de la contemplación no es causada porque excluya alguna molestia sino porque es deleitable por sí misma: no es una generación sino una

²¹ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 38, a. 1, ad 1.

²² Robert Miner, *Thomas Aquinas on the passions. A study of Summa Theologiae Ia2ae 22-48*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 203.

²³ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 38, a. 4, c.

operación perfecta (cf. Q. 31, a. 1)²⁴.

Sin embargo, y *per accidens* puede mezclarse allí cierta tristeza cuyo origen es doble. Por una parte, si está implicado un órgano corporal, es posible o bien que el objeto contemplado sea inconveniente con el órgano, como un olor fétido, o bien puede ocurrir que por la asiduidad de la sensación se produzca un exceso que vuelva tediosa la operación natural que era deleitable. Esto es lo que el Aquinate llama la *afflictio carnis* que está vinculada *per accidens* et *indirecte* con la actividad contemplativa²⁵. Como se entiende, ambos casos no pueden afectar a la contemplación en sí pues ésta no implica órgano corporal, aunque sí lo pueden hacer indirectamente.

De esta manera, la contemplación en sí no puede implicar tristeza alguna, aunque *per accidens* pueda estar acompañada de ella, al encontrar problemas en la desproporción del objeto, en el modo de realizar la actividad, o en el cansancio corporal.

4. 2. Terapéutica del placer: la medida de la razón

Cuando Tomás habla de la salud de las pasiones, suele hacerlo en términos estéticos, donde la razón ocupa un lugar central:

“La salud y la belleza son causadas debido a que el cuerpo, cuanto a todas las partes, está bien proporcionado, pero para que haya fealdad o enfermedad basta que falte la debida proporción en cualquier parte. Y por esto de múltiples maneras acontece el estar enfermo o ser feo, pero en un solo modo el ser sano o bello”²⁶.

Como se indicó más arriba, esta proporción se traduce en la salud del ánimo como la presencia de la medida de la razón. Es por ello que cuando Tomás propone su terapia de la tristeza por medio del placer, supone este elemento regulador, ya que no cualquier medida placentera será terapéutica sino sólo aquella dictada por la recta razón, es decir, la que responde a cánones virtuosos.

²⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 5, c.

²⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 5, ad 5.

²⁶ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 22.

5. Belleza y tristeza

Llegados a este punto, conviene recordar la pregunta central de este trabajo ¿puede pensarse a la belleza como una cierta terapia en torno a la tristeza? Para responder a ello es preciso detenerse al menos un momento y revisar lo que este trascendental es para Tomás de Aquino.

Quizás puedan, en este sentido, analizarse tres textos esenciales presentes en la *Summa Theologiae*, donde se destacan dos aspectos subordinados que explican la estructura del *pulchrum*. El primero de ellos atiende al *orden*, es decir a la adecuada proporción de las partes que manifiestan al todo en su plenitud. Tomás lo afirma en diversos lugares, sin embargo, uno de los más precisos es cuando se ocupa de la belleza de la razón:

“[...] la belleza, como se dijo, consiste en cierta claridad y en la debida proporción. Ahora bien, ambas cosas se hallan de modo radical en la razón a la que corresponde tanto la luz capaz de manifestar [a todo ente] cuanto el ordenar a los otros [entes] según la debida proporción”²⁷.

La razón es bella y fuente de belleza porque tiene en sí el principio del orden y con ello es capaz de infundirla a todas las potencias mediante una armonía que se prolonga en la virtud. En este sentido, por ejemplo, la templanza es bella porque pertenece a su razón común el poner “[...] cierta proporción moderada y conveniente en la que consiste la *ratio* de la belleza”²⁸.

Este orden y proporción se manifiesta bajo ciertas estructuras que el Aquinate describe del siguiente modo:

“Pues para la belleza se requieren tres cosas. Primero sin duda, la *integritas* o *perfectio*, pues las cosas son feas por esto mismo que están disminuidas. También la debida *proportio* o *consonantia*. Y además la *claritas*, de donde se dice que son bellas las cosas que tienen color nítido”²⁹.

²⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, 180, a. 2 ad 3. Conviene advertir que el Aquinate usa el término *ratio* en sentido amplio, es decir implicando en ello no sólo a la dimensión cognitiva sino la volente.

²⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 141 a. 2 ad 3.

²⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8, c.

Para que el orden sea verdadero no basta la adecuada relación de las partes sino también es necesaria la presencia de todas ellas (*integritas*) y en una relación particular, una tal que manifieste al todo en su unicidad o singularidad. De esta manera, el ente que siendo singular, posee todas las partes que corresponden a su naturaleza, donde las mismas están proporcionadas entre sí y en ese sentido dicen singularmente al universal (*claritas*), ese ente se transforma en una epifanía, en una manifestación luminosa, es decir una aparición singular esplendente y única de la esencia, algo que Alberto Magno describiría con su conocida frase *splendor formae supra partes materiae proportionatas*³⁰.

El segundo aspecto que es preciso advertir, es aquel que atiende a la relación del hombre con la belleza. En efecto, el hombre es –como *imago Dei*– el único ser de la creación sensible que puede reconocer aquella luminosidad ontológica, el único que detecta al *pulchrum* mediante una actividad cognitiva particular, una que está asociada al ver propio del *intellectus*:

“Lo bello mira a la potencia cognoscitiva, pues se dicen bellas *las cosas que vistas agradan*. De donde lo bello consiste en la debida proporción, porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las similares a sí mismo; pues el sentido y toda potencia cognoscitiva es cierta *ratio*”³¹.

Toda potencia cognitiva, como es cierta *ratio*, es capaz de percibir lo bello, pues siendo este último algo proporcionado, halla en las potencias cognitivas lo que le es similar. En efecto, es propio del conocer asimilarse a lo conocido; sin embargo, para ello debe haber una relación proporcionada entre lo conocido y quien conoce, de manera que el objeto propio de una potencia guarde con ella una relación adecuada. En tal sentido, por ejemplo, la vista es inmutada sólo por lo coloreado que cuanto más proporcionado es a ella, más perfecto deviene su acto propio.

Pero si los sentidos pueden percibir algo de belleza, ello es porque participan del intelecto³². En efecto, es en él donde propiamente se da la *imago Dei*, y por tanto

³⁰ Cf. Alberto Magno, *Alberti Magni Opera Omnia*, Editio Digitalis, t. XXXVII/1, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 72, 38-41.

³¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1. Se ha omitido la traducción de la palabra *ratio* para no limitar los distintos sentidos que allí puedan verse.

³² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-IIae, q. 141, a. 4, ad 3: “[...] en los otros

puede comprenderse que si “como se dijo, el objeto propio que guarda proporción con nuestro intelecto es la naturaleza de la cosa sensible”³³, mientras más patente se muestre dicha naturaleza, más posibilidades habrán de que el acto cognitivo sea pleno y por lo mismo, más placentero. En otras palabras, la proporción esplendente de una determinada naturaleza singular se ofrece al intelecto (ordenado y proporcionado, es decir, bien dispuesto) como algo en lo que éste halla la realización plena de su acto propio; y por ello en ese acto contemplativo de lo bello, se da el gozo. En efecto, el placer implica esa proporción mencionada, que estando en el intelecto se replica en los sentidos:

“[...] para que la operación de un sentido sea perfecta se requiere una disposición óptima por parte de ambos, es decir del sentido y del objeto. Por eso agrega (Aristóteles) que el sentido opera perfectamente cuando su operación está bien dispuesta hacia algo máximamente proporcionado, esto es, lo más conveniente de lo que cae bajo ese sentido”³⁴.

El placer, en este caso, es justamente el indicativo de un doble orden: el que aparece en el ente esplendiendo y el que vincula adecuadamente la potencia con dicho ente. La ordenación de la potencia es la que permite placerse como así también lo ordenado y esplendente del ser que de un modo singular se ofrece a dicha potencia³⁵.

A partir de esto, puede empezar a vislumbrarse el papel terapéutico de la belleza. Como se dijo más arriba, uno de los remedios –de hecho el más eficaz propuesto por el Aquinate– para tratar esta pasión es la contemplación de la verdad. Al atender a ella se advirtió que el placer propiamente humano allí observado dependía tanto de la actividad intelectual realizada, es decir de la *enérgeia* contemplativa, cuanto de la plenitud del objeto.

vivientes las delectaciones son causadas en orden a las cosas sensibles del tacto, como el león se deleita viendo al ciervo o escuchando su voz por causa de la comida. Por el contrario el hombre se deleita según los otros sentidos (distintos del tacto) no sólo por causa de esto, sino por causa de la *conveniencia* de las cosas sensibles. [...] En cuanto los sensibles de los otros sentidos son deleitables por su *conveniencia*, como cuando el hombre se deleita en el sonido bien armonizado”.

³³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 84 a. 8 co.

³⁴ Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, X, 6, n. 2.

³⁵ Esto puede explicar por qué unos ven y otros no la belleza de las cosas.

Para el caso de la belleza, la plenitud del objeto tiene una importante ventaja frente a los otros trascendentales: sólo a ella ha tocado en suerte ofrecerse esplendorosa desde la misma sensibilidad, ya que “la captamos a través del más claro de nuestros sentidos”³⁶. En esta línea, Platón se mostraba muy optimista respecto de ella al considerarla “la más manifiesta y la más amable de todas ellas”³⁷.

Esta patencia de la belleza se impone al intelecto sin ambages invitando al espíritu a detenerse en ella y a gozar, mimetizando en el interior ese orden que abunda en el objeto contemplado. De este modo, adviene en las potencias implicadas, un orden, una disposición adecuada ya que cada una realiza el acto que debe ante un objeto ordenado. Esta es la fuente del placer que si bien es natural a la potencia por la generación de un orden en ella, no obstante por la enfermedad o el desorden, no le es habitual.

El orden de la razón, ese que es terapéutico y salúífero, no se halla en el apetito enfermo; sin embargo, lo bello, apelando a ese orden originario en el intelecto, restaurándolo –aunque no de modo habitual– pone al contemplador en un estado de ser sí mismo. He aquí el principio de la terapéutica de la belleza.

En efecto, se ha dicho que la tristeza tiene como efecto propio la detención de la actividad anímica, lo que es contrario a la naturaleza. La medida de la razón desaparece en el apetito concupiscible y lejos de plenificarse en su acto propio que es el gozo, desproporciona el bien no tenido sumiéndose en la inactividad.

Lo que la belleza hace, la adecuada por supuesto, por el contrario, es reactivar el gozo propiamente humano. Con ello opera tres efectos salúíferos fundamentales en torno a la tristeza: por una parte saca de la inmovilidad, restaurando el movimiento vital, ya que el placer es *enérgeia* y el de la belleza es un gozo energético tan humano como intenso; por otra parte, cambia, y de un modo placentero, el foco de la *intentio animae* que en el entristecido se cierra impetuosamente sobre el objeto no tenido, es decir, sobre el mal presente.

Pero además y en tercer lugar, el orden de la belleza, reactiva la natural disposición de armonizar, ya que el placer alcanzado no es cualquiera sino aquel que es conforme a la medida de la razón, es decir el adecuado, el conveniente. Ocurre en

³⁶ Platón, *Fedro* 250d, trad. M. Martínez Hernández, Gredos, Madrid, 2007.

³⁷ *Ibíd.*

esta experiencia aquello que Aristóteles ponía como característica propiamente humana al ocuparse de la mimesis. En efecto, tratando de la educación del *polites*, el Estagirita observa que la música tiene un papel muy importante ya que “la aflicción y el gozo que experimentamos mediante imitaciones están muy próximos a la verdad de esos sentimientos”³⁸, y así, el arte en general “para Aristóteles se muestra como una materia que hace experimentar emociones que no son sólo indicadas o evocadas [...] sino que son en algún sentido reimplementadas por las cualidades de la obra de arte”³⁹. De esta manera, y gracias a ese orden mimetizado en el interior, se genera una especie de “ventana”, un tipo de arco momentáneo de orden que permite ver el dolor desde otra perspectiva, una bastante más amplia, una que habilita, al menos, la posibilidad de iniciar un proceso de salud.

Si bien, como se dijo, este orden aparece ya desde la sensibilidad, no obstante busca trascenderla. De hecho el fin al que tiende es el de la contemplación intelectual, fuente esencial del verdadero placer humano.

6. Conclusión

Para terminar el presente trabajo, quisiera subrayar al menos dos cosas.

En primer lugar, que a partir de los remedios propuestos por el Aquinate para la tristeza, entendida como una enfermedad del alma que nace del desorden pasional o ausencia de *ratio* en el apetito concupiscible, la belleza puede proponerse como lenitivo desde el momento que comparte con todos los remedios propuestos el común elemento de ser placentera. Al hacerlo, procede desde la sensibilidad donde aparece la singularidad bella, hasta la actualización del intelecto. Esto ocurre por aquel doble aspecto analizado en lo bello: por una parte, se trata de una naturaleza singular que se propone como ordenada y esplendente en sus límites; por otra, porque ese orden habla al principio cognitivo humano: habla tanto con la sensibilidad cuanto –y principalmente– con el intelecto. Al hacerlo, reordena la *intentio animae* desplazándola de la apesadumbrada pérdida de un bien hacia una *enérgeia* que es propia y esencial a la naturaleza humana. Más aún, al hacerlo, y gracias a la mimetización obrada en el interior, aparece un principio de orden, precisamente del que puede advenir la salud misma de la potencia.

³⁸ Aristóteles, *Política* 1340a 24-25, trad. Manuel García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

³⁹ Stephen Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and modern problems*, New Jersey, Princeton University Press, 2002, p. 159.

En segundo lugar, conviene destacar también, que al momento de la contemplación concreta de lo bello, hay que evitar al menos dos errores fundamentales. Uno de ellos es el de la instrumentalización. Es preciso comprender que aun cuando la belleza tenga un efecto terapéutico sobre el hombre, ella es valiosa por sí y no sólo por sus efectos. La búsqueda de la belleza no es equiparable a la de una cosa útil, sino a la del fin mismo.

El otro error consiste en creer que cualquier belleza es lenitiva para cualquier situación de tristeza. Es preciso advertir que las tristezas profundas que responden a cuestiones somáticas, como las depresiones endógenas, implican una terapéutica que debe aplicar otro tipo de medicación específica donde la belleza pueda, quizás, sólo ayudar.

¿Cómo se unen el alma y el cuerpo según santo Tomás de Aquino?

Rafael Cúnsulo OP
UNSTA, Buenos Aires

I. Introducción

Los equívocos y los malos entendidos acerca de la relación entre el cuerpo y el alma humana nacen de la imaginación especialmente por imaginar el alma y el cuerpo y también la unión según una modalidad compositiva estática y no dinámica. El error es justamente este: la dupla alma-cuerpo es entendida en sentido físico, donde por “físico” no se entiende el aspecto material o biológico considerado por las ciencias experimentales sino por aquel sector de la filosofía de la naturaleza o del ente corpóreo. Alma y cuerpo no son dos elementos físicos en el sentido material o biológico que entran en composición entre sí. En cambio, son dos principios que hacen inteligible la realidad corporal dotada de vida. En otros términos si queremos hacer razonable la unidad de un viviente corpóreo y de la complejidad de su crecimiento y desarrollo, tendremos que admitir al menos la existencia de dos principios constitutivos de su unidad, un principio estructurante que llamamos alma y un principio determinable que habitualmente es denominado cuerpo pero que propiamente hablando sería mejor llamar “materia dispuesta”¹.

Por eso, sería más exacto hablar a este propósito de la relación entre alma y “materia dispuesta” y no de alma y cuerpo, en cuanto que el cuerpo viviente del cual tengo experiencia en mí mismo, es el cuerpo animado, el cuerpo informado por el alma, al cuerpo como resultante de la animación del alma y que, en cuanto tal, no es un principio de inteligibilidad metafísica sino una realidad individual que cae bajo la experiencia sensorial. Mientras que por “materia dispuesta” podemos entender el material biológico y químico que puede recibir unidad y vida por el alma y así formar junto a ella el cuerpo viviente animado.

¹ Karl Rahner es quien, manifestando la insuficiencia y la inadecuación de la descripción de la muerte como separación del alma del cuerpo, revela también la dificultad de hablar con precisión de aquella realidad que es informada por el alma humana y, en sustancia, renuncia a hablar con precisión. K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona, Herder, 1969, p. 20.

El viviente corpóreo es la realidad concreta y unitaria de la cual tenemos experiencia, mientras que alma y cuerpo son sus dos coprincipios constitutivos. Aquello que existe de hecho en la naturaleza es el viviente corpóreo, esto es, un individuo singular dotado de vida. En el caso del hombre, lo que existe de hecho es tal hombre con una precisa identidad (Pablo, Juana, etc.), el alma y la *materia dispuesta* están presente en todo hombre individual ya sea en Pablo ya sea en Juana como componentes de la definición física de su persona, esto es, como centro de su esencia y de su naturaleza. Si me pregunto quién es Pablo y quién es Juana y que cosa tienen en común a nivel generalísimo diré que ambos son seres humanos. Y si me pregunto qué cosa es el hombre diré que es un ser viviente dotado de cuerpo y de alma capaz de razonar y de querer. Estos múltiples elementos de la definición del hombre que he puesto de modo apurado, no existen separadamente en la naturaleza sino que están presentes en cada hombre concreto. Conociendo mi inteligencia muchos seres humanos y preguntándose qué cosa tienen en común, en qué cosas se distinguen y qué cosas son, abstraerá la esencia hombre de los hombres singulares. Y en el viviente singular y concreto esta esencia no existe en su universalidad sino que existe en su realización individual del mismo modo los elementos singulares que componen la esencia, esto es, “ser”, “viviente”, “alma racional”, pueden ser conocidos y distinguidos sólo a través del análisis metafísico. Más aún, mientras de hecho en concreto, “ser”, “viviente”, “cuerpo” no existen separadamente en cuanto son nociones, el alma humana en razón de su naturaleza simple e intelectual subsiste como realidad individual y concreta si bien en el orden de la naturaleza tiene su inicio junto con a la corporeidad que ella misma constituye pero sin ser constituida.

En cambio, cuando comenzamos a imaginar el alma y el cuerpo producimos inevitablemente representaciones físicas de aquello que no es físico, por tanto la actividad de la imaginación tiene que ser alejada. Esto es lo que ya advertía Severino Boecio: “es necesario adentrarse en las ciencias naturales *rationaliter*, en las ciencias matemáticas *disciplinaliter*, en las ciencias divinas *intellectualiter* y no divagar en la imaginación, más bien, examinar la forma misma, la cual en realidad no es imagen, y por la cual el mismo ser es y desde la cual tiene el ser”².

Que la imaginación sea el origen de falsas concepciones acerca de la relación alma cuerpo es una tesis que ha enseñado Tomás de Aquino más de una vez, desde su primera obra sistemática, *el Comentario a las Sentencias*.

² Boecio, *De Trinitate*, I, 2 PL 64, 1250 B.

Decir que el alma está en cualquier parte del cuerpo, como por ejemplo en el corazón, deriva de la imagen que el alma está en el cuerpo como en un lugar, como si fuera solamente su motor y del imaginar que el alma sea simple así como es simple el punto, esto es un modo de ser indivisible, que tiene una posición indivisible³.

Por eso, Tomás, comúnmente conocido por su prudencia y sus juicios medidos, no teme de calificar de falso y necio⁴ este doble modo de imaginar que el alma está en el cuerpo como una realidad corpórea se encuentra en un lugar y es contenido por él.

Además, tratando sobre la presencia de inmensidad de Dios precisa que, nuestro modo de considerar realidades como Dios y el alma humana, difiere del modo de considerar las realidades físicas que en cuanto tales están ligadas a la dimensión, esto es, a las cantidades. Existen en efecto, dos tipos de indivisibles según la dimensión: el término de la dimensión, como el punto y la sustancia espiritual que está totalmente separada de la dimensión. Ahora bien, mientras que el término de la dimensión, como el punto, siendo determinado por la posición, no puede estar en diversos lugares, en cambio la sustancia espiritual estando en todo desvinculada de la dimensión puede estar en diversos lugares: “Por eso abandonada la imaginación. La indivisibilidad de la sustancia incorpórea como la de Dios, la del ángel o también la de la materia no debe ser pensada como la indivisibilidad del punto puesto que, como dice Boecio (*De Trinitate*, 1, 2), en las realidades intelectuales no es necesario descender a la imaginación”⁵.

Que el alma esté en el cuerpo como el piloto en la nave y que el alma sea indivisible como es indivisible el punto son dos concepciones que inducen a representarse la relación alma cuerpo de un modo falso porque el “*essere in*” y el “*continere*” se predicán de modo diverso de las realidades corpóreas y de las realidades espirituales: “En aquellas corpóreas aquello que está adentro es contenida por aquellas en las cuales está, como el agua en el vaso, mientras que en las realidades espirituales aquello que está adentro contiene a aquello en lo cual está”⁶.

³ Cf., Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q.5, a. 5, ad 3.

⁴ Cf., Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q.5, a. 5, ad 3 c.

⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 37, q. 2, a. 1, ad 4.

⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q.5, a. 5, ad 4.

Por eso, cuando decimos que las realidades espirituales están en un lugar, lo decimos en un modo diverso de cómo decimos que las realidades corpóreas están en un lugar. Las realidades espirituales aunque estén en las realidades corpóreas no están contenidas en ellas sino más bien las primeras contienen las segundas. De este modo Dios mediante la presencia de inmensidad está en todas las creaturas, no porque sea contenido por ellas como en un lugar sino porque Dios contiene todas las cosas causando el ser y produciendo la esencia de todas las cosas. De modo análogo, el alma humana está en el cuerpo no porque sea contenida por el cuerpo sino porque contiene al cuerpo⁷: “La sustancia espiritual, cuya esencia está desligada de la cantidad, de la posición y, por tanto, del lugar, no es distinta de aquello que mueve por el lugar y la posición, pero donde se encuentra aquello que es movido, allí se encuentra también el mismo que mueve”⁸.

II. ¿Unión accidental o sustancial?

Decir que “el alma está en el cuerpo como en un lugar, así como el piloto está en la nave” significa afirmar que el alma y el cuerpo son dos realidades sustanciales completas en sí mismas, dotadas de ser y que se unen accidentalmente⁹. Ahora bien, la unión accidental es aquella que compone dos o más sustancias completas, de modo que cada una de ellas conserva el propio ser y el propio obrar, sin que se constituya una nueva sustancia. Mientras la unión sustancial consiste, no en la unión de dos realidades completas, sino en la unión de dos principios, de la cual resulta un único ser y un único obrar.

Al modelo de la unión accidental corresponde la opinión según la cual, como ya referimos, el hombre no es una unidad de alma y cuerpo sino más bien un alma que usa del cuerpo; opinión que encuentra su divulgador en Nemesio¹⁰.

Ahora bien, la experiencia cotidiana nos habla de la unidad de nuestro ser: el alma racional es “la que entiende, la que puede moverse y aquella que tiene el ser

⁷ Cf., *ibid.* *In I Sententiarum*, d. 37, q. 1, a. 1, c.

⁸ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 2, arg3 y ad 3.

⁹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d 8, q. 5 a. 3, arg 3 y ad 3. Cf. *Alcibiades*, 120e 11; 130c 5.

¹⁰ *De natura hominis*, cap 1 (PG 40, 505 B), cap 3 (PG 594 B).

por sí”, es decir es el único principio de todas las operaciones del ser humano, ya sean intelectuales o corporales¹¹.

Por más que el alma humana sea principio estructurante y vital y por más que tenga un ser absoluto, es decir, no dependiente de la corporeidad¹², ella no es una realidad completa en sí misma por tres motivos.

Primero, en cuanto a su obrar, porque alcanza la propia perfección de su acto intelectual por medio de los datos que recibe por los sentidos, es decir, por la especie¹³. Segundo, en cuanto a la individuación; en efecto, las realidades que pertenecen a la misma naturaleza específica se distinguen numéricamente entre ellas, no por la forma sustancial ya que por ella se sigue la diversidad de naturalezas específicas. Si el principio que determina la distinción no puede ser la forma sustancial, entonces se deduce que la distinción vendrá por la relación trascendental que existe entre el alma y el cuerpo. Por eso el alma humana puede ser distinta numéricamente por virtud de la relación trascendental que tiene con el cuerpo del cual es acto y perfección¹⁴. Tercero, en cuanto a la consideración lógica de la esencia física del ser humano; en efecto, el alma racional entra como parte integral en la definición de la esencia física del ser humano. La parte no es predicable del todo, no podemos decir el hombre ‘es cuerpo’ o el hombre ‘es alma racional’ porque “cuerpo orgánico” y “alma racional” son las dos partes constitutivas de la noción de hombre¹⁵.

Si pues el alma humana no es una sustancia completa entonces es simple forma que, siendo subsistente, entra en composición con el cuerpo en modo sustancial, esto es formando la sustancia primera denominada hombre¹⁶. En efecto, se une al cuerpo de modo inmediato, sin necesidad de mediación de realidades intermedias porque el cuerpo y el alma se unen como el acto y la potencia. En la época de santo Tomás

¹¹ Cf. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d, 8, q.5, a. 2, ad 5. En este pasaje se nota la influencia de Aristóteles, *De Anima* 2, 2 (414 a12-14). Cf. *In I Sententiarum*, d, 8, q.5, a. 3, sed contra 2.

¹² Cf. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d, 1, q.2, a. 4, ad 2; d. 17, q. 2 sed contra 2; d. 19, q. un., a. 1, sed contra 4.

¹³ Cf. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d, 1, q.2, a. 4, sed contra 2; d. 3, q. 1, a. 6. Aristóteles, *De anima*, 3, cap. 8 (432 a4-14).

¹⁴ Cf. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d, 17, q.2, a. 2 c y ad 4.

¹⁵ Cf. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d, 5, q.3, a. 4, sed contra 2 y ad 3.

¹⁶ Cf. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d, 8, q.5, aa. 2 y 3.

estaba muy difundida la opinión que la unión del alma con el cuerpo se realizaba a través de realidades intermedias como una especie de ‘espíritu corpóreo’. Esta opinión había llegado con autoridad al medievo por un escrito que fue atribuido a san Agustín¹⁷ y que hoy es atribuido a la escuela de Claraval. Esta opinión era sostenida por Avicibrón, por Hugo de san Víctor y por san Buenaventura¹⁸.

También la luz era considerada una realidad intermedia entre el alma y el cuerpo humano. san Agustín había sostenido que el alma gobierna al cuerpo humano mediante la luz y el aire, entendidas como cuerpos superiores a los demás cuerpos¹⁹. San Buenaventura interpreta que esta luz hace al cuerpo susceptible de vida, no como la luz del fuego o del cuerpo celeste sino como una luz generada ‘*ex aequaliter complexionis*’²⁰.

Para Tomás el alma forma con el cuerpo una única realidad en sentido absoluto²¹ y además confiere al cuerpo el ser actual y específico porque es el principio del ser. “El alma, dice Tomás, hace vivir inmediatamente cualquier parte del cuerpo, en cuanto es su forma”²².

III. ¿El alma se relaciona al cuerpo como el arte al producto artístico?

El alma humana contiene al cuerpo en cuanto es el principio determinante y estructurante del cuerpo viviente del cual tengo experiencia. El cuerpo viviente no es otra cosa más que lo que resulta de la acción del alma humana. La relación entre el alma humana y el cuerpo viviente, y en particular el rol de la causa formal y final, es explicada eficazmente a través de la analogía de la relación entre el arte y el producto artístico:

¹⁷ *De Spiritu et anima*, 14 (PL 40, 786).

¹⁸ Avicibrón, *Fons vitae*, tract 3 cap 2, BK p. 75, l. 21 – 76, l. 6; tract. 5 cop 15 BK pp 284, l. 23 – 285, l. 7. Hugo de San Víctor, *De unione corporis et spiritus*, PL 177, 287D – 288A. San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, ad 2 QR 2, p. 42.

¹⁹ *De genesi ad litteram* 7, 15, 21, PL 34, 363; PL 34, 362s.

²⁰ *In II Sententiarum*, d. 13, div tex., QR 1, 2, 310; d. 17, a. 2 q. 2 arg. 1 y ad 1, QR 1, 2, 421 y 423

²¹ *In II Sententiarum*, d.1, q. 2, a. 4, ad 3.

²² *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 3, ad 3: “Anima immediate facit vivere quamlibet partem corporis, in quantum est eius forma”.

“Como dice Aristóteles (*De Anima* 2, c. 4, 415 b9-24), el alma está en el cuerpo no sólo como la causa final y formal, sino también como la causa eficiente: entre el alma y el cuerpo hay en el efecto, como hace notar Aristóteles, las mismas relaciones existentes entre el arte y la obra de arte. Ahora bien, todo aquello que se manifiesta explícitamente en la obra está contenido en germen y en la causa en el arte mismo; similarmente, todo aquello que se manifiesta en las diversas partes del cuerpo está contenido originariamente y, en cierto modo, implícitamente en el alma. Pues como la obra de arte no sería perfecta si en ella faltase algo de aquello que el arte contiene, así el hombre no podría ser perfecto si todo aquello que está implícitamente en el alma no se manifestase en el cuerpo; y el cuerpo no sería tampoco perfectamente proporcionado al alma”²³.

Entonces mi cuerpo, es como una obra de arte que manifiesta y explicita las perfecciones del alma. Y mi alma, vivificando al cuerpo, simultáneamente lo construye, lo determina y participa al cuerpo alguna de sus cualidades. Por eso con razón podemos afirmar que el cuerpo humano animado es epifanía del alma humana. Además, si el cuerpo tiene como su fin el alma y si el fin es el principio de inteligibilidad de lo real cuando yerro las consideraciones del fin me cierro también a la posibilidad de tener la exacta comprensión del cuerpo. Omitiendo la consideración del fin, el cuerpo aparecerá como un agregado de material biológico y no habrá ninguna dificultad para modificarlo o ensamblar sus partes a gusto. Si en cambio somos conscientes del fin del cuerpo, que es un fin estructurante e intrínseco tendremos una conciencia más completa del cuerpo y por tanto de mí mismo.

IV. Algunas líneas conclusivas

Por el hecho que el alma humana construya y modele el cuerpo y se manifieste en él, derivan algunas consecuencias significativas. La primera es que existe una proporción entre el cuerpo y el alma humana. Los clásicos, como signo exterior de esta proporción, señalaban la posición vertical, o también la *temperatissima complexio*, esto es la equilibrada composición del cuerpo humano, la cual es fácilmente experimentable en el modo de obrar de los órganos de los sentidos externos, en particular del tacto y de la vista.²⁴

²³ *In IV Sententiarum*, d.44, q. 1, a. 2, q. 1 c.

²⁴ Cf. *In II Sententiarum*, d.1, q. 2, a. 5, c.; d. 17, q. 3, a. 2, c.

La complexión física del cuerpo humano en su conjunto y en sus órganos particulares es tan noble porque justamente está ordenada finalísticamente a la operación más noble del alma que es la operación del intelecto²⁵.

La segunda consecuencia es que el cuerpo humano es también imagen de Dios. En efecto, según el principio que dice *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*²⁶, puesto que el alma humana es imagen de Dios y puesto que el alma humana contiene al cuerpo, entonces se puede fácilmente concluir que el cuerpo sigue las condiciones del alma. Es necesario precisar sin embargo, que el cuerpo es imagen no en sentido absoluto, sino en cuanto participa y depende del alma y, por tanto, de una “cierta derivación”.

La semejanza se valora en base a la forma. Ahora bien, la forma del cuerpo humano es el alma racional en la cual se encuentra la imagen de Dios. Por tanto, en el cuerpo humano no solamente hay una semejanza del vestigio sino también una semejanza de la imagen en cuanto tiene alma:

“Ad secundum dicendum, quod similitudine attenditur secundum formam. Corporis autem humani forma est anima rationalis, in qua imago dei consistit; et ideo in corpore humano non tantum est similitudo vestigii, sed etiam similitudo imagines, in quantum anima habet. Non enim corpus humanum habet esse quoddam distinctum ab esse quod dat sibi anima, quasi ab alia forma, per quam sit in eo similitudinem vestigii tantum, sicut est in corpore inanimatis; quia sic anima esset ens in subiectum, secundum quod subiectum nominate ens subsistens in actu; quod ad rationi accidentis pertinent, ut in II De anima dicit Commentator”²⁷.

Debemos notar que santo Tomás presenta esta argumentación en el *Tratado de la encarnación* en el libro III del *Comentario a las sentencias* cuando se prepara a individualizar las razones teológicas que justifican la asunción del cuerpo humano por parte del Verbo. Por eso, el sostener que también la corporeidad humana posee la imagen divina se ofrece a nuestra inteligencia como uno de los motivos más eficaces y persuasivo acerca de la razonabilidad del misterio de la encarnación. El peligro de una concepción antropomórfica de Dios que había inducido a muchos

²⁵ Cf. *Summa Theologiae*, I, q.91, a. 3, c.

²⁶ *In I Sententiarum*, d.17, q. 1, a. 1, sed c. 1.

²⁷ *In III Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 3, q1a 1, ad 2.

autores cristianos a excluir del cuerpo el privilegio de la imagen divina se desvanece por la fuerza de un más atento y coherente examen teológico de la encarnación del Verbo.

Solamente gracias a la reflexión sobre el misterio de Cristo, Verbo hecho carne, es plenamente develada la alta dignidad y la rica consistencia de la corporeidad humana y que es manifestada de manera inesperada la tensión de toda la naturaleza, también corpórea, hacia la propia perfección en el arquetipo divino.

Téngase en cuenta que para Tomás la investigación teológica sobre el misterio de la encarnación es sólo una ocasión que hace explícito el rol de la corporeidad humana en la semejanza con Dios, rol que ha argumentado, no sobre la base de la fe sino sobre bases racionales, en particular sobre la unidad sustancial del alma y del cuerpo.

La tercera y última consecuencia que podemos poner brevemente a la luz, es que el alma humana es la que construye el cuerpo y si el alma humana *quodanmodo omnia* por razón de su capacidad de conocer toda la realidad, de alguna manera el cuerpo es en cierta manera *quodanmodo omnia*, es decir, es un microcosmos. El cuerpo humano viviente por una parte es animado por el alma espiritual y bajo este aspecto nos habla de la semejanza con Dios que es puro espíritu. Por otra parte, estando dotado de materia dispuesta es solidario con el mundo material y las perfecciones que encontramos en el cuerpo humano tienen cierta semejanza con las perfecciones que encontramos en otras creaturas aunque no exista necesariamente una relación de causalidad entre ellas. En otros términos, la corporeidad humana es la síntesis de toda perfección y valor en la creación por el hecho que tiene algo en común con todas las creaturas del universo incluidos los ángeles.

Por tanto, el cuerpo humano es al mismo tiempo imagen de Dios y de todo universo creado en cuanto compendia en sí todas las perfecciones diseminadas en las diversas creaturas.

Relevancia de la corporeidad en la antropología tomista: “El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios”

Silvana Filippi
UNR/CONICET, Rosario

1. El hombre: una unidad

“Ad quintum dicendum quod anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam”¹. De este modo desecha Tomás la objeción latente en el viejo prejuicio platónico según el cual el cuerpo sería un obstáculo para el alma al distanciarla de su connatural cercanía con lo divino. Por el contrario, el Aquinate responde sin ambages que siendo el cuerpo de la naturaleza del hombre hace a su perfección. Tanto que el hombre no puede asemejarse a Dios sino en la completitud de su ser integral, es decir, como unidad hilemórfica de cuerpo y alma. Ningún elogio mayor del cuerpo hubiese sido posible. Pero resulta preciso ponderar el conjunto de implicancias que conlleva semejante afirmación.

Notoriamente presente en la tradición filosófica, la concepción platónica había enseñado que en sentido propio “el hombre es el alma”². El cuerpo, por el contrario, sería una “prisión” para el alma pues ésta preexiste al cuerpo y unida a él por una culpa o por una fatalidad cósmica pierde su vinculación directa con lo inteligible y se ve arrastrada hacia la opacidad del mundo material.

San Agustín, que según Tomás siguió a Platón tan lejos como su fe cristiana se lo permitió, de algún modo adhirió a aquella concepción platónica dándole fuerte primacía al alma y haciendo del cuerpo una sustancia distinta bajo el cuidado de aquella. Así, afirma que el alma es “una sustancia razonable hecha para regir un cuerpo”³, de tal modo que aunque como cristiano sabe y admite que el hombre es carne viviente, es decir, unidad anímico-corpórea, por otro lado, encuentra grandes dificultades conceptuales para explicar la unidad de alma y cuerpo a los que entiende

¹ Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 5, a. 10, ad 5.

² Platón, *Alcibíades*, 130 c.

³ Agustín de Hipona, *De quantitate animae*, XIII, 22.

como dos sustancias distintas. Por eso, aunque reconoce que “el alma racional que se sirve de un cuerpo no hace dos personas sino un solo hombre”⁴ e incluso califica como locura la exclusión del cuerpo⁵, define no obstante al hombre como un “alma racional que tiene un cuerpo”, de tal modo que en la unión de ambos es el cuerpo el que resulta beneficiado por la atención y los cuidados que el alma le prodiga.

De fuerte raigambre hilemórfica, la antropología tomista afirma inversamente que el alma está inescindiblemente unida al cuerpo por necesidad y en propio provecho. Tal como Aristóteles y con atenta consideración de los hechos, Tomás sostiene que alma y cuerpo se componen como materia y forma, de manera que la sustancia resultante no puede ser comprendida como adición de partes independientes, sino como estricta unidad metafísica y funcional. Claro que, a diferencia del Estagirita, Tomás de Aquino reconoce con toda claridad la subsistencia del alma personal después de la muerte. Pero esa inmortalidad que le es dada al alma por su acto de ser no le confiere el rango de una sustancia completa. Esto es, no pudiendo provenir del proceso biológico de reproducción por su carácter espiritual, el alma humana es creada directamente por Dios recibiendo de Él el acto de ser. En cuanto forma simple, el alma, una vez creada, ya no puede perder el ser⁶. Por el contrario, lo comunica al cuerpo con el que constituye así una completa unidad. Separada de él por la muerte, el alma, sin embargo, conserva el ser en virtud de su simplicidad y, por ello, la inmortalidad le es connatural en tanto el *esse* le compete al alma “como la redondez al círculo”⁷. Pero no puede ejercer una sola de sus operaciones propias porque el alma ha sido creada, precisamente, para animar un cuerpo y constituir en unidad con él un hombre. En consecuencia, el alma separada está existencialmente completa, pero por sí misma no puede conocer ni querer ni obrar en ningún sentido. El alma separada no es el hombre, sino el alma de un hombre, incompleta esencialmente y, por lo mismo, en estado de menesterosidad y de violencia, como privada de su plenitud y de su capacidad operativa. Así podría decirse sin exageración que, a diferencia de la concepción agustiniana para la cual el hombre “*tiene* un cuerpo”, Tomás de Aquino sostiene que, si bien vivificado por un principio inmaterial, el hombre “*es* cuerpo”, esto es, esencialmente corpóreo por más que esa dimensión corpórea esté animada y dirigida por un alma espiritual. En tal

⁴ Agustín de Hipona, *In Joan. Evangel.*, XIX, 5, 15.

⁵ Agustín de Hipona, *De anima et ejus origine*, IV, 2, 3: “Quien desee separar el cuerpo de la naturaleza humana es loco”.

⁶ Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I, 75, 6.

⁷ Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, II, 55.

sentido, el cuerpo no resulta accesorio o accidental ni mucho menos un obstáculo. La corporeidad es tan constitutiva de la naturaleza humana que sin ella no hay hombre. Es por eso que el cuerpo hace a la perfección del hombre, tanto en el plano del ser como en el del obrar. No hay ni puede haber contradicción entre el cuerpo y el alma. El que existe, el que hace, el que obra, el que piensa es el hombre entero. También el que sufre, envejece y muere.

Efectivamente, en su realidad material el cuerpo encierra aspectos contrastantes. Por un lado concurre a la perfección del ser humano constituyéndolo en su individualidad, en su condición sexuada, en su identidad visible situada en el mundo y en relación con los otros. El rostro, las manos, la voz, el entero aspecto visible de un hombre le vienen de su cuerpo, que es siempre cuerpo animado. Ni siquiera, piensa Tomás, nos es posible un conocimiento directo del alma si no es por sus operaciones, y éstas se vuelven visibles en su materialización corpórea: la palabra sonora, la escritura, los movimientos, las acciones.

Sin embargo, no es menos cierto que, por otro lado, también la corporeidad es límite, materia sometida al desgaste, las necesidades, las enfermedades, la limitación espaciotemporal, el envejecimiento y, sobre todo, la muerte. Con todo, estas mismas debilidades a que está sometida la corporeidad después de que, según reza la Escritura, el pecado ha introducido el sufrimiento y la muerte en el mundo, pueden ser asumidas y trascendidas en beneficio del alma, o mejor, del hombre entero. De hecho, las pruebas a las que ineludiblemente nos somete nuestra condición corpórea pueden ser aquilatadas y transformadas de modo que contribuyan a nuestro perfeccionamiento, ya no de orden exclusivamente natural, sino incluso sobrenatural. Aristóteles había enseñado que el deseo de la inmortalidad es natural en el hombre y ningún deseo natural puede carecer de fundamento real. Tomás, en cuanto cristiano, enseña que, además, tal deseo se verá cumplido en la resurrección de la carne. Cristo ha venido a adelantarnos en los hechos la buena nueva.

No queda, pues, sino reconocer que en el hombre tal como fue creado nada sobra o estorba: el cuerpo es tan de la esencia humana como el alma. De ahí que el hombre se convierta en una suerte de anillo que enlaza las dos grandes modalidades del ente, la de los cuerpos y la de los espíritus. Por eso dirá Santo Tomás que el hombre forma el anillo central de esta cadena maravillosa, porque en él y sólo en él se da la

singular y admirable unidad de los órdenes diversos del ser: “Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest”⁸.

2. Corporeidad y alma espiritual

Sin embargo, la corporeidad del hombre, traspasada como está por la espiritualidad anímica, no es ni puede ser mera *res extensa*, ni una máquina, ni mecanismo alguno tal como ha sostenido la concepción cartesiana. Tampoco es el cuerpo del hombre lo que el cuerpo del animal, y ello precisamente en virtud de que no puede ser entendido separadamente del alma espiritual que lo anima. “Es necesario aceptar un cuerpo con la máxima perfección en el género de los cuerpos, y éste es el cuerpo humano, con una complexión equilibrada”⁹. No podía ser de otro modo para una materia que estaba destinada a hacerse una con el espíritu.

“Los miembros del cuerpo del hombre no tienen comparación con los miembros análogos del animal. Hay en la mano del hombre una capacidad de ser instrumento del espíritu, porque el alma informa todas y cada una de las partes del cuerpo”¹⁰. Lo inferior siempre está en función de lo superior de modo que no es el alma para el cuerpo sino el cuerpo para el alma y ésta para Dios. Mas, contrariamente a lo que podría pensarse, esta subordinación no implica depreciación, pues, según los principios ya descubiertos por Dionisio el Areopagita, lo superior ejerce una influencia benéfica sobre lo inferior, y así el cuerpo resulta perfeccionado en su unión con un alma espiritual, tanto como ésta resulta sobreelevada por su vínculo con Dios. Así, en el cuerpo y el alma humanos encontramos la imagen y semejanza de Dios.

No deja de ser paradójico, sin embargo, constatar que en el siglo XIII Tomás de Aquino debió recordarnos que el hombre es corpóreo y que carente de la corporeidad no gana en perfección sino que se le vuelve imposible hallarla, mientras que en nuestros tiempos, por el contrario, la corporeidad ha sido exaltada de tal modo que se ha hecho necesario recordar continuamente que ella se halla vivificada y completamente impregnada por un alma espiritual. Sería preciso invertir el elogio tomista del cuerpo y decir que “el cuerpo unido al alma es más semejante a Dios” de

⁸ Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, II, 68 (n. 1453).

⁹ Tomás de Aquino, *Q. De anima*, a. 7.

¹⁰ Abelardo Lobato O.P. (dir.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, t. I “El hombre en cuerpo y alma”, Valencia, EDICEP, 1994, p. 43.

no ser porque, en esta época de profunda secularización, el enunciado carecería de sentido o sonaría absurdo. Con todo, hay en nuestro siglo, pletórico de contradicciones, fuertes reclamos por una consideración integral del hombre. Baste como ejemplo la lucha por los “derechos humanos” que, entendidos en toda su gravidez, son los derechos del hombre en tanto es lo que es, sin menoscabo ni mengua alguna, sin distinción de raza, creencia, condición social o económica, en atención a su sola “esencia”, término extraño ya en una época que proclama la caída de la metafísica, pero que cabe perfectamente para definir el tenor y la hondura de sus legítimos reclamos.

El hombre, pues, no es un mero cuerpo, sino un cuerpo informado por el alma espiritual. Y así, si por una parte percibe y padece todo el peso del tiempo y la tragedia de la finitud, cuyo término más dramático es la muerte, por otro, excede los límites de la temporalidad y se sitúa en la frontera de la eternidad a la cual asoma por su condición espiritual. De ahí que, si por el cuerpo no puede escapar a la temporalidad y se ve afectado por ella, su alma lo eleva por encima de ese límite, porque “el alma humana se encuentra en el confin de las sustancias corpóreas e incorpóreas, como en el horizonte de la eternidad y del tiempo; en cuanto se aparta de lo ínfimo se acerca a lo supremo”¹¹. Es por ello que el cuerpo humano tiene una dignidad que lo coloca por encima de todos los demás cuerpos: la vida anímica que lo impregna le ha procurado semejante rango. “Por tanto decimos que Dios hizo el cuerpo humano en la mejor disposición para tal forma y tales operaciones. Si parece que hay algún defecto, hay que tener presente que se trata de una consecuencia necesaria de la misma materia”¹². Por lo demás, toda su complexión corpórea: el rostro, las manos, la cabeza, la posición erecta, no hacen sino señalar su ordenación al espíritu.

Así, el Aquinate continuaba y desarrollaba a fondo la doctrina hilemórfica propuesta por Aristóteles, tomando distancia tanto de la corriente averroísta, que proponía la tesis del intelecto separado, como de la corriente agustiniano-avicebronante, que sostenía la pluralidad de las formas. La primera de estas posiciones, esto es, la que afirmaba que había tan sólo un entendimiento único separado del cual los individuos humanos tan sólo participaban transitoriamente, en el fondo hacía del hombre un ser desprovisto de intelecto personal, carente, por tanto, de un principio de espiritualidad inmanente, con todas las consecuencias que

¹¹ Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, II, 81 (n. 1625 f).

¹² Tomás de Aquino, *De Regim. princ.*, I, 1.

ello implica: la reducción del hombre singular a una peculiar animalidad, la imposibilidad de que su alma sobreviva después de la muerte y la pérdida de la dignidad que, tanto en el plano del ser como del operar, le significaría el estar vivificado por un alma espiritual propia. Contra los averroístas dirigió Tomás su conocido tratado *De unitate intellectus*. Su argumentación es clara: el acto de entender que se da en el individuo humano sólo puede ser atribuido a un alma de naturaleza espiritual inherente al mismo. Sólo este principio explica de modo coherente la evidente unidad del sentir en la corporeidad y del comprender que la trasciende, experimentada por cada hombre particular¹³.

La segunda de las doctrinas mencionadas, que sostiene la pluralidad de las formas, está viciada hasta cierto punto por el antiguo prejuicio de raíz platónica según el cual alma y cuerpo son dos realidades totalmente distintas y no dos aspectos o principios de una misma realidad. Por eso, no pueden admitir que el alma humana sea la única forma que configura al hombre y creen necesario sostener que todo cuerpo, incluido el humano, tiene su propia forma: la de la corporeidad. Se hace difícil por esta vía mantener con rigor la unidad del hombre pues parece que estuviera ordenado a una diversidad de formas cuya necesidad de imbricación no se ve justificada conceptualmente. Y por esto Tomás también combatió con energía esta doctrina antropológica. Es merced a una única forma sustancial, el alma humana, que el hombre piensa, siente, vive, existe y es lo que es.

Tomás de Aquino, sin embargo, no tuvo necesidad de polemizar en su tiempo contra el materialismo craso que afecta a algunas corrientes científicas y filosóficas contemporáneas, pero se encuentra tan lejos de esta posición como de las mencionadas anteriormente, pues para la metafísica tradicional la materia sin la organización que le viene de algún principio inteligible, y por ende inmaterial, no logra explicarse a sí misma. Los reduccionismos de cualquier signo que intentan negar un principio constitutivo no material en el hombre quedan confinados en los límites de lo físico-químico o, en el mejor de los casos, de lo instintivo o incluso de lo histórico-cultural, pero no pueden dar cuenta de la complejidad de la naturaleza humana.

Con todo, conviene siempre estar prevenidos sobre los límites de nuestro lenguaje. Hablar de una composición de cuerpo y alma conlleva cierta resonancia dualista de la que no nos resulta fácil desprendernos, pero que no se corresponde con

¹³ Tomás de Aquino, *De unit. intell.*, n. 61-62.

la concepción genuinamente cristiana del hombre. La corporeidad humana es tal por el alma que la anima; el alma humana es tal por su condición encarnada sin la cual puede subsistir pero inhabilitada en su natural operatoria. Entretanto, la unidad inescindible que es el hombre, pertenece con igual derecho al mundo de los cuerpos físicos y al de los espíritus. De ahí que, pese a los delirios históricos que a veces nos aquejan, el cuerpo humano no pueda ser enteramente un objeto cultural maleable a nuestra voluntad, como tampoco el alma, una mente o razón ajena por completo a la naturaleza física. El alma espiritual conlleva una corporeidad que no puede estar desprovista de cierto carácter sagrado. La corporeidad sitúa al alma espacio-temporalmente asignándole una fisonomía visible. Hay un solo ser y una misma historia que transcurre en la doble dimensión física y espiritual. He ahí el misterio que fue creado y asumido por el mismo Dios: un ser uno y único en un doble registro que no hace dos historias, sino sólo una, ni dos existencias, sino sólo una, ni dos destinos, sino sólo uno.

3. La presencia visible de Dios en el mundo

Claro que nuestro autor no es un antropólogo a secas, sino un teólogo que reflexiona sobre todas las cosas, y en particular, sobre Dios y el hombre. Por eso, Tomás piensa y habla desde la teología. “El cuerpo humano es un lugar de la presencia de Dios en su obra, un lugar teológico”, e incluso, podemos decir, un lugar privilegiado, pues, “para Tomás de Aquino el hombre, a través de su cuerpo, es la más clara presencia de Dios en el mundo visible”¹⁴.

Siendo así, no cabe lugar a dudas de que para el cristianismo el hombre, en cuanto carne viviente, ha de estar presente de manera peculiar en los tres momentos más significativos de la historia: Creación, Encarnación, Resurrección.

No resulta preciso reiterar aquí aquellos conocidos pasajes del Génesis en los que se describe la creación del hombre. Dios tomó una porción de barro, la moldeó y le insufló el espíritu de vida. Lo importante es observar al menos tres aspectos. En primer lugar, Dios ha hecho al hombre a partir de los mismos elementos que constituyen la realidad física, por tanto, un distanciamiento del ser humano respecto del mundo de la naturaleza va contra la misma esencia del hombre. Existe una hermandad en relación con el resto de la Creación. Esta hermandad comienza a ser

¹⁴ Abelardo Lobato O.P. (dir.), *ob.cit.*, t. I, pp. 130 y 131.

olvidada en la modernidad mediante la exaltación de un sujeto pensante ajeno a la realidad corpórea, y se vuelve dramáticamente evidente en nuestros días, en los que la manipulación indiscriminada de los “recursos naturales” ha puesto en riesgo nuestra propia existencia. Hemos olvidado nuestro común origen divino.

Por otra parte, el relato del Génesis nos aleja radicalmente de la doctrina platónica de la preexistencia del alma. Nada más distante de ella que la concepción creacionista. Dios ha formado al hombre entero, lo ha modelado en la materialidad de su cuerpo y le ha insuflado el alma que le proporciona el vivir como hombre. Por tanto, nada humano es sin el cuerpo, como nada humano es sin el alma.

Finalmente, la Escritura nos muestra con toda patencia que Dios creó directamente el cuerpo humano. Contra la concepción gnóstica, que con tanto empeño combatió el cristianismo, éste sostiene que Dios produjo la materia directamente, sin intermediarios. Ya Agustín de Hipona había comprendido la aporía a la que nos conducía el gnosticismo: su desprecio por la sustancia material le había hecho decir a los representantes de esta gran corriente que aquella no provenía del Dios verdadero y bueno, sino de alguna otra instancia intermedia y más como producto de un fracaso y un error que como magnífica obra de un creador. Sin embargo, es claro que si Dios no hubiese creado la materia, ni sería omnipotente, ni dominaría el universo como obra de su potencia infinita. La realidad estaría fracturada en dos regiones: la material y la espiritual, Dios no sería todopoderoso pues buena parte de lo real le sería ajeno a su dominio, y el dualismo radical del que estaría afectada la naturaleza humana haría incomprendible su historia, su vivencia y su destino.

Así, según la concepción cristiana que con tanta justeza representa el Aquinate, no sólo es Dios el Autor pleno y directo del cuerpo humano, sino que además hizo al hombre de modo tal que si en toda la Creación se encuentran vestigios de la divinidad, con más razón aún está presente primordialmente en el hombre el Dios Uno y Trino, pues sobre aquél ha dicho Dios “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”. Nadie podría negar sino contra la letra y el sentido de la propia Escritura que no sólo el alma humana sino también la corporeidad que le copertenece esencialmente queda incluida en esa imagen, tanto que bien puede decirse acerca del cuerpo humano que “es la obra maestra de la creación en el mundo visible”¹⁵.

¹⁵ Ibid., p. 146.

Mas si esto no resultase aún suficientemente convincente, recordemos además que el misterio de la Encarnación constituye el epicentro de la fe cristiana. Dios se ha hecho hombre y ha asumido la totalidad de su naturaleza. La corporeidad no juega en esto un papel menor como algunas corrientes heréticas parecen haberlo sugerido: el Verbo divino se ha hecho carne, ha nacido del seno de María, ha vivido como hombre entre los hombres y ha padecido en la cruz del Calvario hasta morir y finalmente resucitar. Con ello, lo divino y eterno se ha insertado de lleno en la historia y el tiempo humanos. La corporeidad del hombre ha sido asumida por Jesucristo y llevada a la excelsitud de la manifestación visible. Lejos de negar o depreciar la materia, el cristianismo la ha hecho provenir de las manos de Dios, quien la ha asumido como propia en el cuerpo de un hombre. Mayor dignidad no podría haberle sido concedida a la condición carnal. La carne y la sangre del hombre han sido también los de Dios mismo¹⁶.

Así se entiende también la tercera afirmación fundamental del cristianismo: al hombre le ha sido prometida la resurrección de la carne, es decir, el volver a vivir, libre de mal y de pecado, en la plenitud restaurada de su naturaleza humana, que es la misma con la que ha sido creado. Cristo ha resucitado y en este gesto por el que venció a la muerte cumplió acabadamente con una promesa que ya se ha hecho visible. Se comprende también porqué los primeros Padres de la Iglesia, que intentaban explicar al mundo pagano la esencia de la fe cristiana, pusieron especial énfasis en dos aserciones: que Dios es sólo Uno y que el hombre ha de resucitar. Ambas afirmaciones chocaban fuertemente contra el politeísmo pagano y contra la difundida creencia en la transmigración del alma. Si como sostenía Platón, o lo que de él se ha interpretado y transmitido, el hombre es su alma y el cuerpo sólo una morada transitoria, entonces es aceptable pensar que el alma pueda pasar de un cuerpo a otro hasta la total liberación de la materia que le permitirá el regreso a su morada originaria: el mundo inteligible. El alma humana, según esta concepción, ni nació vivificando un cuerpo, porque existe con antelación a él, ni propiamente lo necesita, pues más bien le resulta un estorbo, la consecuencia de una caída y no un preciado regalo.

Entre esta antigua concepción de un alma espiritual sin cuerpo y la afirmación contemporánea de un cuerpo sin alma espiritual, se sitúa la antropología cristiana que Tomás de Aquino ha sabido traducir en términos filosóficos con el mayor rigor. Si el hombre puede aproximarse a la cumbre de lo divino no es por la sola naturaleza

¹⁶ Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, IV, 39.

intelectual de su alma ni tampoco por la esplendidez de un cuerpo cultural y científicamente modelado y preservado, sino por ser del mejor modo como aquel que ha sido creado: carne viviente, vivificada por el soplo del espíritu.

Santo Tomás, trascendencia divina y creación *ex nihilo*

María Elisa Ladrón de Guevara
Carmelo Alta Gracia, Córdoba

Desde siempre procuró el hombre dar una respuesta a la pregunta por el origen de todo, de ello deja breve constancia S. Tomás señalando una línea de progresión en las diversas respuestas surgidas a través del tiempo que, partiendo de aquellos que procuraban explicarlo por medio de los cambios meramente accidentales y pasando luego por los que postulaban como causa los cambios sustanciales llega, finalmente, a mencionar a “otros” que “se elevaron aún más, hasta considerar el ser en cuanto ser” dedicándose a investigar “la causa de las cosas, no solo en cuanto son esto o aquello, sino bajo la razón absoluta de ser”¹, siendo la irrupción de la revelación Judeo-cristiana con su afirmación de fe según la cual el mundo ha sido creado por Dios “de la nada” (*ex nihilo*), la que, poniendo en cuestión las afirmaciones precedentes, provocó un salto cualitativo en la comprensión metafísica del origen de todo cuanto es.

Entre los predecesores de Tomás que representan un verdadero hito en este proceso destaca Avicena quien al asumir este mismo dato revelado, en su caso recibido por medio de su fe coránica, experimentó la necesidad de alcanzar un nuevo y más profundo nivel de comprensión, tanto de la naturaleza metafísica de los seres creados afirmando su composición de “esencia-existencia”, seres “posibles” que requieren una causa externa que les dé el “ser”², como de la naturaleza metafísica de la Causa Primera llegando a entenderla como el Ser Necesario (cf. 21), es decir, aquel que es su mismo ser y “da el ser” a los seres posibles como verdadera causa *essendi*³. Él es, sin dudas, uno de aquellos “otros” que buscan “la causa de las cosas en cuanto seres” (I 44, 2).

¹ S. Tomás. *Suma Teológica*, Madrid, BAC, 1977, I 44, 2.

² Cf. Avicena. *Sobre Metafísica. Antología*, Trad. del árabe, Introducción y Notas de M. C. Hernández, Madrid. Revista de Occidente, 1950. 4b y c.

³ Cf. Francisco O’ Reilly, *La causa essendi como verdadera causa metafísica*, disponible en www.academia.edu., p. 96.

Por otra parte, en esta Causa Primera reconoce Avicena los atributos esenciales de Inteligencia (Cf.18f.) y voluntad (19a y f.), lo cual implica también una novedad, no sólo respecto al pensamiento de Aristóteles sino incluso en relación a la tradición neoplatónica, pues –como dice J. A. Casrtello Dubra– el Dios de Avicena no sólo deja de ser lo Uno de Plotino que no puede ser inteligencia, sino que deja de ser el Intelecto-Dios de Aristóteles que **sólo se *intelige*** a sí mismo y no puede rebajarse a conocer algo inferior a Él⁴.

Todo lo cual le permite distanciarse tanto del modelo aristotélico de producción de las cosas como también del modelo emanantista neoplatónico. Respecto al primero, y entre otras muchos motivos, porque con su distinción de “esencia” y existencia” en los entes concretos Avicena plantea la pregunta por el “ser” independientemente de la pregunta por la “sustancia”, distinguiendo así un orden superior al de la “generación”, único reconocido por Aristóteles, sin que ello suponga la negación de la dimensión “física” de la realidad sino dando un salto a un orden específicamente “metafísico” que es su fundamento.

Y en relación al paradigma emanantista neoplatónico, porque mientras este entiende la producción de los seres como mera derivación formal y espontánea a partir de un primero más perfecto, y en la que la “forma”, y el “ser”, se desvirtúan a medida que se alejan de su origen, para Avicena el Ser Necesario “da la existencia a todos los seres” (4d.) pero “no es que la forma de los seres concretos se siga del mismo modo que la luz se desprende de lo que alumbra”, sino, “por el contrario, Él conoce el modo de ser del orden del bien en el ser y sabe que procede de Él” y, como “Él ama su esencia, que es el principio de todo el orden del bien”, este orden “es amado por Él accidentalmente”, con “una voluntad libre de toda imperfección y desprovista del deseo y del temor que persigue un fin” (19a.)

Pero, con todo, si bien no se trata ya aquí de una emanación “espontánea” e involuntaria, sin embargo, al ser ella algo que la Causa primera consiente necesariamente, seguiría siendo esta una “creación” necesaria y, en virtud de esa misma necesidad, “eterna”.

Otro aspecto fundamental de su doctrina es, según explica Avicena, que la Causa Primera, no “da el ser” sino a las esencias que son el fruto de la contemplación que

⁴ Julio Antonio Castello Dubra. “Necesidad y contingencia del efecto de la Causa Primera: Una comparación entre Tomás de Aquino y Avicena”, *DoisPontos* (Curitiba). 7, 2010: 69-94.

la Causa Primera hace de su propia esencia (Cfr. 18L.) y que luego, a través de una cadena de inteligencias intermedias, llegan al intelecto agente quien las da a una materia preexistente (20c.) y previamente dispuesta (4d.)⁵, resultando así que su noción de “creación” al mismo tiempo que presupone la existencia de las esencias posibles, admite también la preexistencia de una materia eterna, de forma que este “dar el ser” no es sino la mera actualización de una esencia (Cfr. 20c.)⁶, pues dice, “la existencia, el bien establecido y lo actualizado son nombres sinónimos para un mismo sentido” (4a.)

El hecho es que, si bien Avicena desarrolló hasta sus últimas consecuencias los principios desde los que partió, no pudo, sin embargo, alcanzar una explicación de la creación más conforme a la revelación coránica, como de hecho se lo reprocharon los mismos teólogos musulmanes que, por su parte, “anteponían a cualquier principio racional el dato revelado de una creación temporal *ex-nihilo*”⁷, con todo, sus progresos metafísicos son los que, en definitiva, permitirán a Tomás dar razón de la procesión de todas las cosas a partir de la Causa Primera como creación “de la nada”.

Pero, ¿cuál sería entonces, aquel elemento que permite a Tomás dar este paso y explicar el acto creador como la producción de todo cuanto existe, por parte de Dios, “de la nada”? Al parecer, la clave radica en una nueva comprensión de la naturaleza metafísica de la Causa Primera, a la cual Avicena, al igual que todos sus predecesores, entiende como una “esencia” al afirmar que “el Principio de todo es una esencia necesaria” (21b.)

De ello resulta que, si bien el “Ser Necesario” y el “ser posible” se encuentran en extremos opuestos, en realidad, no dejan de pertenecer al mismo orden, el de las “esencias”, de modo que, como dirá C. Fabro, “«la oposición metafísica decisiva no es entre la esencia y el *esse*, sino entre el “estado” de dos esencias»”⁸. Y por eso, aunque Avicena reconoce a la causa primera un “carácter trascendental”, no obstante no alcanzó a vislumbrar la posibilidad de un Dios absolutamente trascendente.

⁵ Ver también Avicena, ob. cit., 11b.

⁶ Cf. Avicena, ob. cit., 8.

⁷ Idoia Maiza Ozcoidi, *El problema de la causalidad en el Tahafut de Averroes*, Madrid, UNED, p. 76

⁸ Citado por Alfonso García Marqués, “La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos”, *Anuario filosófico* 20, 1987: 73-103, p. 83.

De hecho, fue S. Tomás quien, finalmente, y frente al “esencialismo”, entiende, no sin contar con el aporte de Averroes, la naturaleza metafísica de Dios como un puro *Acto de ser* (cfr. I 3, 4)⁹. Él es, dice, “su mismo ser subsistente” (I 7, 1), para Tomás, en efecto, “el ser o existir es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto existe, por ello es la existencia la actualidad de todas las cosas, hasta de las formas” (I 4, 1 ad 3), con lo cual “cambió por completo, literalmente, la semántica tradicional del *esse*, en lo referente a todas las filosofías formalistas”¹⁰.

Tomar como punto de partida esta nueva perspectiva supone, en relación a la cuestión que nos ocupa, importantes consecuencias, destacaremos algunas de ellas concernientes tanto a la doctrina de la “causalidad” en general, como, en particular, las referidas a la cuestión de la “creación”.

Con respecto a la doctrina de la causalidad, porque, por una parte, la Causa Primera será comprendida ahora como causa “eficiente”, en el sentido de “causa del ser en tanto ser”, pero de “todo el ser”, incluido también el de la materia prima¹¹, porque “si se considera la emanación de todo el ser universal respecto a su primer principio, es imposible presuponer algún ser a esta emanación. Ahora bien, la nada es lo mismo que la negación de todo ser”, por lo tanto, “la creación, que es emanación de todo el ser, se hace del no-ser que es la nada” (I 45, 1), es decir, que “en la creación no se presupone materia alguna que pueda disponerse por la acción del agente instrumental” (I 45, 5)¹², o más radicalmente aún, crear es “aquél modo de causar por el que se causa algo sin haber presupuesto alguno” [XVIII n345]¹³, y esto “por oposición a una causalidad particular, fundamentalmente la de un agente que se limita a actualizar una forma a partir de una cierta materia dada previamente” (Cf. I 45, 1)¹⁴.

⁹ Ver también S. Tomás, ob. cit. I 4,1 y 1, 4 ad 3.

¹⁰ Cornelio Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, Trad. María L. Mujica Rivas, Pamplona, Ed. Univ. de Navarra, Pensamiento Clásico Español, 2009, p. 539.

¹¹ Ver S. Tomás, ob. cit., I 44, 2 y 44, 2 ad 1.

¹² Cf. S. Tomás, ob. cit. I 65, 3

¹³ S. Tomás. *Exposición sobre el ‘Libro de las Causas’*. [XVIII n345] Intr. Trad. y notas Juan C. Cruz.. Pamplona, Euns, 2000, y *Los principios de la naturaleza*. Traducción, introducción y notas E. García Estébanez, Bs. As., Ed. Ágape, 2007. Art. 1.

¹⁴ J. A. Castello Dubra, “Creación, cambio y eternidad del mundo en Tomás de Aquino”, *Tempo e Eternidade na Idade Média*, Porto Alegre, EST Edições, 2007: 102-108, p. 103.

Y, si bien también Tomás utiliza en diversas ocasiones la expresión “dar el ser” para referirse a la creación, como por ejemplo cuando dice que “Sólo Dios, Autor de la naturaleza, puede dar el ser a las cosas” (I 92, 4)¹⁵, no se trata aquí sino del ser “propio” de cada realidad (Cfr. I 45, 4), al contrario de lo que afirmaba Avicena, a saber, que el “ser” “no varía a pesar de la variedad de sus sujetos de inhesión”, al entenderlo como “un atributo que pertenece a las cosas” pero sólo accidentalmente, pues “toda cosa que tiene el ser por otro no lo tiene en su esencia”¹⁶, mientras que para Tomás, en cambio, el “ser” ya no es algo “externo” que se añade desde afuera a una esencia posible sino que es “lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que es principio formal de cuanto en ellas hay” (I 8, 1) y “la actualidad de todas las cosas, hasta de las formas” (I 4, 1 ad 3)

Por otra parte, esta Causa Primera ya no será entendida como “causa formal” sino como causa “ejemplar”¹⁷ pues, si bien Tomás, al igual que Avicena, afirma que “la idea en Dios no es más que la esencia divina”, dice también que “Dios por su esencia es semejanza de todas las cosas” (I 15, 1 ad 3) porque “es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo” (I 15, 1), en efecto, para Tomás Dios es “la primera causa ejemplar de todas las cosas”, pues “existen en la sabiduría divina las razones de todas las cosas, a las que hemos llamado ideas, o sea formas ejemplares”, de modo que, aunque “estas tales se multipliquen miradas en las cosas, no son, sin embargo, algo realmente distinto de la esencia divina, según que su semejanza puede participarse de diversas maneras por los diversos seres. Así, pues, Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas” (I 44, 3), “semejanza” que aún la materia refleja (cfr. I 14, 11 ad 3) y que “implica en su base y forma radical, una caída ontológica del efecto en relación con la causa. Es la paradoja de la *similitudo dissimilis* del neoplatonismo que se resuelve solamente en el “ejemplarismo” de la doctrina cristiana de la creación, por la dependencia total del ser”¹⁸, porque ya “no se atribuye a la criatura la semejanza con Dios por razón de la comunidad de forma dentro de la misma especie o género, sino sólo por analogía, es decir, en cuanto Dios es ser por esencia y lo demás lo es por participación” (I 4, 3 ad 3), guardando así la infinita distancia que esto supone entre ambos términos¹⁹.

¹⁵ Ver también I 48, 5 ad 1; I 65, 4 o *De Pot.* q.3 a.1 ad 17.

¹⁶ Avicena, ob. cit., 4c.

¹⁷ S. Tomás, *Suma Teológica*. I 3, 8 ad 1.

¹⁸ C. Fabro, ob. cit., p. 518.

¹⁹ Cf. C. Fabro, ob. cit., p. 533.

Queda asimismo manifiesto que, mientras “el agente natural obra por la misma forma por la que existe; y como esta en cada agente no es más que una, por eso produce un efecto uniforme, todo agente voluntario, cual es Dios, obra mediante una forma concebida. No oponiéndose, pues, a la unidad y simplicidad divinas el que entienda Dios muchas cosas”, de tal manera que “puede Dios hacer muchas y diversas cosas no obstante su unidad” (I 47, 1 ad 1)²⁰. Se trata, pues, de una “*similitudo*” trascendental que, en efecto, implica el “paso en el límite” de la trascendencia absoluta de Dios²¹

Ahora bien, en cuanto al “modo de producción” de toda la realidad, que es en donde efectivamente confluyen la noción de Dios y los cambios producidos en la doctrina de las causalidad, tanto Avicena como Tomás hablan de “creación” pero, mientras el primero, al no poder explicar que esta sea “de la nada”, se ve limitado a la producción particular de cada ser, pues no se trata sino de “dar la existencia a un ser que se actualiza por la materia y la forma, sea como fuese” (20d.), Tomás, por el contrario, sostiene que “crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas” (I 45, 6), por lo que “es necesario admitir que aún la materia prima ha sido creada por la causa universal de los seres” (I 44, 2), materia prima que, en realidad, más que creada es “concreada” (I 7, 2 ad 3) pues, para Tomás, los seres a los que compete ser creados son “propiamente los seres subsistentes, sean simples, como las substancias separadas, o compuestos, como las substancias materiales” (I 45, 4) “produciendo simultáneamente el compuesto y sus principios componentes, sacándolos juntamente de la nada al ser” (I 45, 4 ad 2).

Más aún, la “esencia” y el “*esse*” “surgen de la nada por el mismo acto creador divino”, pues “toda esencia, aunque sea acto en el orden formal, es creada como potencia que se actualiza mediante el “*esse*” participado que recibe: así su actualidad está dada por la mediación del “*esse*”²²

Finalmente, si bien Tomás define el acto creador como “emanación”, ello, ciertamente, tendrá también un sentido nuevo, pues “lo hace con la conciencia de

²⁰ Ver S. Tomás, ob. cit., I 19, 4 y *De Potentia* q. III, art. 4, Resp.

²¹ Cfr. C. Fabro, ob. cit., p. 518.

²² C. Fabro, ob. cit., pp. 629 y 630. Cf. también H. Beck. *El ser como acto*, Pamplona. Eunsa, 1968. pp. 29 y 30.

que a su través debía quedar dibujada limpiamente la trascendencia divina²³ y, junto a ella, su absoluta libertad²⁴, de forma que, si bien el Ser Necesario de Avicena es “por esencia”, Inteligencia y voluntad (19f.), sin embargo, afirma también que “no se puede admitir que el flujo de todas las cosas procede de El por medio de una decisión concebida por El”, afirmando, incluso, que “la existencia del todo no procede de El por conocimiento ni por consentimiento” (21d.), sino que más bien, al conocerse a sí mismo conoce “necesariamente” lo que “necesariamente” procede de él (cfr. 21d.), lo cual, según Castello Dubra, significaría que no se trata de “un proceso que se da “espontáneamente”, es decir, sin que intervenga la voluntad de Dios”, pero en el que, en realidad, ésta simplemente “acepta” lo que deriva de Él y “aprueba” la bondad de la creación²⁵

Para Tomás, en cambio, la creación es absolutamente libre por parte de Dios, ya que acontece “porque su voluntad y entendimiento lo determinan” (I 19, 4), y, por lo mismo, no es ni necesaria ni, menos aún, necesariamente “eterna”, pues, “se ha demostrado que la voluntad de Dios es la causa de las cosas. Luego, alguna cosa será necesaria en cuanto es necesario que Dios la quiera”, “así mismo, continúa, se ha demostrado que, hablando en absoluto, no es necesario que Dios quiera algo, excepto a sí mismo (I 19, 3); no es, pues, necesario que Dios haya querido que el mundo haya existido siempre, sino que en tanto el mundo existe en cuanto Dios quiere que existe; porque la existencia del mundo depende de la voluntad de Dios como de su causa. Luego, no es necesario que el mundo haya existido siempre, y, por tanto, tampoco se puede demostrar su existencia eterna” (I 46, 1)²⁶, despojando así a la “creación” de cualquier tipo de necesitarismo.

En conclusión, la necesidad de sostener una creación *ex nihilo*, frente a la posibilidad de existencia de una materia eterna; la de superar un “necesitarismo” que no dejaba claramente a salvo la absoluta libertad de Dios, condición esencial para

²³ Juan Cruz Cruz. “Emanación: ¿Un concepto neoplatónico en la metafísica de Tomás de Aquino?”, *Anuario filosófico* 33, N. 67, 2000: 461-490. p. 468, (Ejemplar dedicado a: Revisión del neoplatonismo (II).Claves histórico sistemáticas y presencia de la tradición neoplatónica),

²⁴ Cf. S. Tomás. *Suma Teológica*. I 19, 2 y 3.

²⁵ Cf. J. A. Castello Dubra. “Necesidad y contingencia del efecto de la Causa Primera” cit.. p. 76.

²⁶ Ver también S. Tomás. Ob. cit. I 14, 8 ad 2 y *Aeternitate mundi*, Trad. del latín Lic. Néstor Martínez. 12 <http://www.geocities.com/Athens/Atrium/8978/Aeternitate.html#f3>.

poder hablar con propiedad de “creación”, y, por último, la de una explicación de la “creación” que de ninguna manera pudiera condicionar la absoluta trascendencia divina, eran para Tomás, cuestiones no resueltas, siendo justamente la tercer cuestión la que permitirá resolver las dos primeras.

En efecto, éstas sólo podían encontrar una solución adecuada desde una nueva comprensión de la naturaleza metafísica de la Causa primera que propusiera una noción de Dios, si se quiere, más radical y, por lo mismo, más omnicompreensiva, porque “cuanto más superior es una causa tanto más abarca su causalidad” (I 65, 3), una causa primera capaz de dar razón de la “emanación de todo el ser” (I 45, 1) pues, “producir el ser absolutamente es lo que constituye la acción de crear” (I 45, 5), en concreto, una “causa” capaz de dar razón de una creación “de la nada”.

Este paso lo da Tomás al afirmar que el primado corresponde al *esse*, paso que, a su vez, abre a nuevos horizontes de comprensión y explicación metafísica de la realidad y que afecta, como hemos visto, tanto a la doctrina de la causalidad como a la explicación misma de la “creación”, permitiendo que todas estas cuestiones reciban en Tomás una respuesta absolutamente nueva.

Se trata, en definitiva, del “paso” de la “trascendencia cerrada de Platón” y la “inmanencia cerrada de Aristóteles”²⁷, a una “trascendencia abierta”, superadora también de aquel carácter meramente “trascendental” otorgado por Avicena a la Causa Primera, trascendencia de la cual, con su “causalidad vertical”, el neoplatonismo en general y Avicena en particular, fueron, ciertamente, un “antecedente” necesario²⁸.

Superadora, en última instancia, del “esencialismo” que caracterizó a todos los predecesores de Tomás pues, en realidad, es la misma noción de “ser” la que ha sido transformada pasando de una comprensión meramente “funcional”, en la que el “ser” considerado en sí mismo “no tiene significado”, a otra en la que, “por el contrario, como afirma C. Fabro, el *esse* solo existe por su propia virtud; es pues aquello por lo cual existen todas las cosas, e indica el acto real en toda su pureza”²⁹.

²⁷ Cf. F. O’Reilly, art. cit., p. 91.

²⁸ Cf. C. Fabro, *Participación y causalidad según S. Tomás*, cit., pp. 518 y 519.

²⁹ C. Fabro, ob. cit., p. 539.

Finalmente, desde esta nueva perspectiva, quedan claramente afirmados tanto la existencia de un “abismo” absoluto entre Dios y las criaturas³⁰, como también la radical dependencia ontológica misma de lo creado respecto de su principio primero (cf. SCG II 18, § 2)³¹.

“Abismo” que, paradójicamente, no aleja de modo indefectible ambos extremos sino que es, justamente, la única posibilidad de que, por un lado, todo cuanto existe no sea sino la expresión del libre querer de Dios (I 19, 2), esto es, un mundo conocido (I 14, 8), aún en “lo singular individualizado por la materia”(I 14, 11), y amado libremente por su Creador (I 20, 1-2), y por otro, donde el hombre, imagen y semejanza suya, es, por lo mismo, capaz de conocerle (I 12, 12-13) y amarle, esto es, capaz de entablar con Él una relación de “amistad” (I 20, 2 ad 3).

³⁰ Cf. Juan C. Cruz, art. cit., p. 473.

³¹ Cf. J. A. Castello Dubra, “Causa primera y causas segundas”, *XIIIer Congreso Nacional de Filosofía*, Rosario, 2005, s/v.

Santo Tomás y sus problemas con el averroísmo latino

Jorge Martínez

Pont. Univ. Cat. de Chile, Santiago

No cabe duda de que una de las derivaciones más notables del llamado averroísmo latino fue el comienzo de la emancipación de la filosofía en el siglo XIII. Es muy posible que Tomás de Aquino haya sido uno de los autores que más lúcidamente advirtió las consecuencias epistémicas que las tesis sustentadas por los “averroístas” de la Universidad de París tendrían para la filosofía.

Existe un opúsculo de Averroes que, a mi juicio, pudo estar en el origen del “philosophice loquendo”¹ de los *magistri artium* criticados por Santo Tomás. Me refiero al *Fasl-al maqâl wa-taqrîr mâ bayn al-sharî'a wa-l-hikma min al-ittisâl* (*Libro del discurso decisivo, donde se establece la conexión entre la Ley religiosa y la sabiduría*), en donde justamente se examinan las relaciones entre filosofía y religión. Allí, el filósofo cordobés establece una problemática relación entre el contenido del texto sagrado al cual él dice venerar, esto es, el sagrado *Corán*, y la filosofía en su versión aristotélica. Lo “problemático” de este tratado, que en realidad pertenece al género literario de una *fatwa* —es decir, un dictamen jurídico— está en el hecho de que para Averroes no puede haber en definitiva una relación de subordinación del saber filosófico al saber del *kalam* (las ciencias religiosas, que no son lo mismo que la *sacra pagina* latina²). Nótese de paso el cambio de Averroes, quien habla de “*hikma*” al comienzo y después de “*fâlsafa*”; es verdad que, como señala Rafael Ramón Guerrero, ambos términos suelen ser empleados como sinónimos³; sin embargo, la elección de Averroes es muy llamativa. Los “hombres

¹ Éste es el tema de un valioso artículo de Francisco Bertelloni: “Loquendo philosophice – Loquendo theologice: implicaciones ético-políticas en la Guía del estudiante de Barcelona” *Patristica et Mediaevalia*, N. 14, 1993: 21-40.

² “La noción cristiana, escolástica, de la teología no es en absoluto comparable al *kalam* (musulmán o judío)”. Alain de Libera, en: *Averroès: Discours décisif*. Traduction inédite de Marc Geoffroy. Introduction de Alain de Libera, Pari.: Flammarion. 1996, p. 12, n. 17 (mi traducción). Ver: Dominique Sourdel – Janine Souerdel-Thomine, *Vocabulaire de l'Islam*. Paris: PUF. 2008, s.v. *Kalâm* (p. 63).

³ Averroes, *Sobre filosofía y religión*. Introducción y Selección de textos de Rafael Ramón Guerrero, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998, p. 75.

de interpretación”, o sea, los filósofos (*falásifa*), son los únicos autorizados a efectuar una tarea prohibida sobre el *Corán* desde Algalcel: la interpretación⁴. Sólo ellos pueden interpretar el texto sagrado, pero con la condición de que se comprometan a no divulgar a los no filósofos los resultados de sus investigaciones, ya que ello podría promover la impiedad.

Contra la mayor parte de las opiniones de los medievistas contemporáneos, quisiera proponer la tesis de que la *fatwa* de Averroes, si no en su letra, al menos en su espíritu, sí fue conocida por el Occidente latino. Coinciden tanto algunas afirmaciones de Boecio de Dacia y de Siger de Brabante con las afirmaciones de Averroes relativas al estatuto de la filosofía y de su relación con la verdad revelada, que resulta difícil aceptar la opinión del desconocimiento que aquéllos habrían tenido de la tesis principal del cordobés en cuanto a la supremacía de la *fálsafa* sobre el *kalam*. Santo Tomás, con su manifiesto desdén hacia Mahoma⁵ y el *Corán*, no hubiera tenido dificultad alguna en suscribir la tesis de Averroes. Como quiera que sea, la dificultad surge cuando se importa esta actitud hermenéutica de Averroes a un contexto como el Occidente latino, donde en principio nada parece justificar la subordinación de la teología a la filosofía, toda vez que la misma teología exige una tarea permanente de interpretación de los textos sagrados, en la cual el apoyo de la filosofía es indispensable. Y esto sin mencionar la imposible equiparación del *kalam* con la teología. Ahora bien, descendiendo ahora a los problemas concretos examinados a la luz del tipo de relación entre una verdad revelada y otra que no lo es, quisiera resaltar particularmente dos de ellos: el de la *unidad del intelecto* y el de la *eternidad del mundo*. Cada uno de estos problemas tiene su particular relación con el aristotelismo radical de Siger de Brabante y Boecio de Dacia, y esto implica que ya no se trata solamente de temas filosóficos, sino que también la fe está involucrada en esto. Quisiera destacar que la unidad del intelecto y la eternidad del mundo interesan al Occidente latino no sólo como problemas filosóficos, sino que su relevancia filosófica está en buena medida condicionada por su contacto con la revelación. Ahora bien, estos aristotélicos radicales defienden la supremacía del saber filosófico sin las debidas salvaguardas respecto de la *sacra pagina*, asumiendo tácitamente que el tipo de libro sagrado con el cual hay que “dialogar” no es demasiado relevante.

⁴ Cf. Michael E. Marmura: Translator’s Introduction, in Al-Ghazâlî: *The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura, Provo, Utah, Brigham Young University Press. 2000, p. xv.

⁵ Ver, por ejemplo, *Summa contra gentiles*, L. 1, cap. 6.

En un artículo notable, Dragos Calma recuerda con razón que el averroísmo se dice en muchos sentidos, y que sería un error caer en la trampa de reducirlo solamente al problema del intelecto único⁶. Esta *capitis diminutio* del averroísmo es sin embargo comprensible si tomamos en cuenta que el apelativo “averroísta”, con toda su carga de agresiva negatividad, es empleado por Tomás de Aquino precisamente en su largo opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas*. Dag Nikolaus Hasse⁷ subraya que la mayoría de las investigaciones rara vez se efectúa sobre textos no psicológicos. Hasse parece reservar el apelativo “averroísmo” casi exclusivamente para aquellas doctrinas vinculadas directa o indirectamente con la unidad del intelecto. Sin embargo, ésta es una tesis superada, según el testimonio de Calma. Un ejemplo de la improcedencia de comprimir el averroísmo en la tesis de la unidad del intelecto, lo ofrece Pedro de Juan Olivi (u Olieu), quien a fines de los años 1270 llamaba “*averroistae*” a algunos de sus adversarios que defendían, además de la unidad del intelecto, la tesis de que Dios no pudo haber creado el cielo de otro modo⁸.

Así entonces, y de acuerdo al testimonio de Calma, es pertinente no agotar la significación del averroísmo en aquellas doctrinas valedoras de la tesis del intelecto único. También el problema de la eternidad del mundo tiene un origen averroísta. En realidad, hasta bien entrado el siglo XVII se continúa hablando de “averroísmo” y de Averroes, aun cuando la significación del primer término comienza a tornarse más difusa. Pero volvamos a lo esencial: puede suscribirse la tesis de Calma en cuanto a la doble expresión del averroísmo al menos en el siglo XIII. Todo esto sin perjuicio

⁶ Dragos Calma, “La polysémie du terme averroïsme”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 57/1, 2010: 189-198, después corregido y publicado en un libro junto con otros estudios: *Études sur le premier siècle de l’averroïsme latin, Approches et textes inédits*, Turnhout, Brepols Publishers, 2011.

⁷ Dag Nikolaus Hasse, “Averroica secta. Notes on the Formation of Averroist Movement in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy”, in J.-B. Brenet (ed.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin, Actes du Colloque International* (Paris, 16-18 juin 2005), Turnhout, Brepols Publishers. 2007: 307-332 (citado por Calma, ob. cit., p. 11).

⁸ “[...] ipse [Aristóteles] sensit quod Deus fecit caelum ita magnum quam facere potuit et quod quicquid facere potuit per se et immediate totum fecit ab aeterno et necessario. Sic enim Averroistae credunt eum sensisse. Si autem ita sensit, diabolice sensit”. Petrus Johannes Olivi. *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 33, vol. I, p. 607; B. Jansen (ed.), Collegium S. Bonaventurae. Ad Claras Aquas. Dígase de paso que muchas de las proposiciones de Olivi fueron condenadas por Clemente V en la Constitución *Fidei catholicae*: 900-906, Denzinger, Ed. Peter Hünermann, 2012.

de conceder algunos puntos a Van Steenberghen, por ejemplo, el de la definición nominal del averroísmo como: “Courant philosophique qui s’est développé dans le monde latin du moyen âge et de la Renaissance, sous l’influence du philosophe arabe Averroès”⁹. Dicho esto, me parece sin embargo excesiva la pretensión de Van Steenberghen de que para “acusar” de averroístas a Siger de Brabante y Boecio de Dacia, por ejemplo, se requiere la existencia de todo un sistema de pensamiento que justifique la realidad de un averroísmo, al cual los latinos habrían adherido con escasas variaciones.

El hecho de que Renan, por ejemplo, se haya equivocado en varias cosas respecto de Averroes, especialmente por no disponer de los textos apropiados, no necesariamente significa que también haya errado al suponer la existencia de un “averroísmo” en el occidente latino. En este punto se entiende la importancia de atender al testimonio del propio Santo Tomás de Aquino, testigo presencial de los hechos, quien, si bien no habla de “averroísmo”, sí acusa a Siger y Boecio de Dacia de “averroístae”. Aun cuando la expresión “averroísmo latino” sea un verdadero hallazgo de Mandonnet, y que la mayor parte de los eruditos la hayan aceptado sin discusión, Van Steenberghen considera que esto es excesivo, ya que el talento de Mandonnet está más cercano al de un historiador que al de un filósofo¹⁰. Ya sabemos que Van Steenberghen prefiere entonces la expresión “aristotelismo heterodoxo” para referirse a las posiciones de Siger de Brabante, por ejemplo, a la apelación de “averroísta”. Otro medievista de fuste como Étienne Gilson, en su estudio crítico del segundo volumen de *Siger de Brabant*, de Van Steenberghen¹¹, pone las cosas en su lugar al sostener que no puede negarse la existencia de un “averroísmo” en el siglo XIII, y que tanto la doctrina de la unidad del intelecto, como la eternidad del mundo, son de alguna manera tributarias de los profundos desacuerdos entre la fe y la razón, tal como Averroes los percibía desde su propio credo. En todo caso, estamos ante un movimiento filosófico extremadamente complejo, cuya explicación e inspiración principal no pueden prescindir de una

⁹ En *Introduction à l’étude de la philosophie médiévale. Recueil de travaux offert à l’auteur par ses collègues, ses étudiants et ses amis*, Louvain – Paris: Publications universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, 1974, p. 531.

¹⁰ *Introduction à l’étude de la philosophie médiévale*, p. 534: “(...) plus historien que philosophe, il [sc. Mandonnet] s’est révélé beaucoup moins solide comme interprète des doctrines que comme érudit et biographe”.

¹¹ *Bulletin Thomiste*, t. 6, 1940-1942: 5-22.

alusión a la influencia de Averroes, sostiene Gilson¹².

Para efectos prácticos y hasta tanto no aparezca la necesidad de reformular la existencia de un averroísmo latino, me parece que deberíamos admitir que realmente éste existió en el siglo XIII, y que tuvo principalmente dos expresiones, la teoría del monopsiquismo y la posibilidad de demostrar filosóficamente la eternidad del mundo.

Ciertamente, Averroes no sostiene la existencia de una doble verdad, e incluso parece negar que ello sea posible, ya que la supremacía de la filosofía sobre el texto sagrado es el reaseguro contra una división de la verdad. El estatuto del *kalam* es claramente inferior al de la *fálsa*, pero si la superioridad de ésta es la condición de posibilidad para evitar el conflicto entre fe y razón, se comprende que tal doctrina no podía ser vista con buenos ojos en el occidente latino por autores como Santo Tomás, por ejemplo.

Del mismo modo que constituye un error suscribir la tesis de que el averroísmo es fundamentalmente el monopsiquismo, también lo es suponer que el problema de la eternidad del mundo presenta la misma carga de conflictividad. No entraré en este lugar en el inventario de los detalles de este último asunto, pero sí corresponde justificar por qué éste ofrece una dificultad en su articulación con la fe, de diversa índole al presentado por el monopsiquismo. La exposición de este asunto, al menos en su presentación sistemática como breve opúsculo efectuada por Santo Tomás en 1270 o 1271, está muy lejos de contener la virulencia del *De unitate intellectus*, escrito probablemente antes de diciembre de 1270.

El problema de la eternidad del mundo, aun cuando roza el discutido asunto de la doble verdad, parece quedar abierto a una discusión sostenible en términos menos polémicos que la del monopsiquismo.

En sí, las dudas suscitadas por una *creatio ab aeterno* no afectan de manera directa un dogma de fe, ya que siempre se puede sostener que “ni la creación del mundo en el tiempo se puede demostrar, ni los argumentos que se aducen para su eternidad se pueden refutar”¹³. Y esto a pesar de que la eternidad del mundo aparece

¹² Ibid. p. 21.

¹³ Santo Tomás de Aquino: *La eternidad del mundo*. Traducción, introducción y notas de E. García Estébanez, in: Santo Tomás de Aquino. *Opúsculos y cuestiones selectas* cit., p. 83.

ya en el primer listado de 13 proposiciones condenadas por el Obispo de París en diciembre de 1270. Es necesario aclarar que para Santo Tomás es un execrable error sostener que siempre ha de preferirse la verdad de la fe católica, aun cuando ella parezca proponer cosas contrarias a la razón. Sin embargo, en lo referente a la eternidad del mundo, es pertinente prestar atención al modo “académicamente correcto” de presentar el problema por parte del Aquinate: “Supuesto según la fe católica que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, se ha suscitado la duda de si ha podido existir desde siempre. Para entender el sentido de esta duda hay que distinguir antes en qué convenimos con nuestros opositores y en qué diferimos” (p. 89 de la ed. citada). Comparemos con el primer párrafo del *De unitate intellectus*: “Contra estas afirmaciones <acerca de la unidad del intelecto> ya desde hace tiempo hemos escrito muchas cosas; pero dado que el descaro de los descarriados (*errantium impudentia*) no cesa de oponerse a la verdad, nos hemos propuesto escribir de nuevo contra el mismo error algunas cosas, de modo tal que el error quede claramente confutado” (p. 113-114 de la trad. Lobato). Y esto para no mencionar el tono francamente airado del final del opúsculo y de los juegos de palabras entre el nombre de Averroes y el hecho de cometer “aberraciones” filosóficas. De cualquier forma y por un cuidado de no agotar la significación del averroísmo en el asunto del intelecto único, la eternidad del mundo aparece como otro de los problemas que de hecho enfrentó Santo Tomás en su polémica contra los supuestos prosélitos del Comentador. A pesar de que la tranquilidad de ánimo parece haberse impuesto en la actitud del Aquinate en este otro capítulo de sus discusiones antiaverroístas, las implicancias esenciales siguen sin embargo en juego. El marco general de la disputa no es solamente la solución de un problema filosófico, sino todo un trasfondo donde la relación entre el dato revelado y las posibilidades de la sola razón parece constituir la implicancia principal.

Siger de Brabante y especialmente Boecio de Dacia son, una vez más, los autores contra quienes Santo Tomás parece polemizar en este último asunto relativo al comienzo temporal del mundo. Se ve aquí claramente el estatuto de la filosofía en su relación con la verdad revelada, ya que entre las proposiciones condenadas por el Obispo Tempier en 1270 se encuentra precisamente la relativa a la eternidad del mundo. La audacia de Boecio le lleva incluso a proclamar que si bien las conclusiones de la filosofía no tienen la misma firmeza de la revelación, con todo, deben sostenerse. Esto habla a las claras de una separación entre fe y razón, tal como resume magistralmente Eudaldo Forment¹⁴. Ya en los primeros capítulos de la

¹⁴ “La filosofía y la fe, por motivos metodológicos, deben estar totalmente separadas [según

Summa contra gentes, y particularmente en el capítulo VII del libro I, el Aquinate muestra que la verdad racional no es opuesta a la verdad de la fe cristiana. Con esto quiero señalar que la implicación principal en el problema de la eternidad del mundo es el de las relaciones entre fe y razón, pero además que el “averroísmo” de Siger y Boecio consiste en una radical separación de ambas. No hay que “preferir” nada, sino revisar las conclusiones filosóficas a la luz de la revelación. Frente a la imputación de hacer lugar a una doble verdad, los “averroístas” declaraban, o bien que ellos sólo se limitaban a exponer a Aristóteles, extrayendo las conclusiones lógicas en los puntos en donde el Estagirita no se había explayado, o bien que las conclusiones filosóficas no eran necesarias sino probables. En realidad, tal como sostiene Gilson respecto de Boecio de Dacia, el averroísmo “no sólo hace abstracción de la fe cristiana; además, no se advierte que se sienta desgraciado lejos de ella”¹⁵.

Sería provechoso entonces investigar cómo es posible que la opinión acerca de la eternidad del mundo haya alcanzado cierta plausibilidad, al contrario de lo que sucedió con el monopsiquismo. Ahora bien, más allá de la mayor o menor altura filosófica que cada uno de estos problemas (monopsiquismo y eternidad del mundo) tiene en su tratamiento “averroísta”, o incluso más allá del humor que Santo Tomás muestra en el tratamiento de cada uno de ellos, los dos tienen en común una característica fundamental: está en juego nada menos que el fundamento mismo de la filosofía cristiana, cuya vocación específica fue siempre la armonía entre fe y razón. El averroísmo, al inspirarse en una filosofía, la de Averroes, que no cuenta con un credo capaz de asegurar dicha armonía, instala las condiciones de posibilidad de un desacoplamiento entre la verdad revelada y las conclusiones de la razón.

Boecio de Dacia]. La primera tiene por objeto el descubrimiento de los principios y las causas naturales del mundo, utilizando el entendimiento humano para una investigación racional. En cambio, la fe tiene por objeto lo revelado por Dios y por tanto se basa en la revelación divina, en su veracidad y en la confirmación de los milagros. Tienen, por tanto, diferentes sus orígenes, diferentes objetos y puntos de vista y, por ello, no coinciden en los mismos ámbitos” (“La eternidad del mundo en Boecio de Dacia y en Santo Tomás de Aquino”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, N. 34, 2014, p. 314. También en p. 313 leemos: “[la tesis de la eternidad del mundo] se apoyaba en el rechazo de un ideal de la cristiandad medieval: que la filosofía y, en general, la razón humana era el soporte o fundamento de la fe y que podía además defender la racionalidad [sic] de la misma fe. Para Boecio, la razón y la fe estaban separadas. La razón humana no guardaba relación con la fe y, en este sentido, era autónoma. La filosofía debía ser independiente de lo enseñado por la fe”.

¹⁵ Étienne Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1965, p. 527.

Quisiera insistir, llegados a este punto, en un aspecto poco estudiado en este averroísmo o aristotelismo radical. Se trata del hecho de que no solamente asistimos a la importación de un esquema hermenéutico relativo al texto sagrado en el cual la voz cantante la lleva la filosofía, sino que, además –y es la acusación de Tomás de Aquino–, se importa toda una actitud o una disposición hacia el texto sagrado, muy cercana a la impiedad. Si Averroes había afirmado enfáticamente en el *Fasl-al-Maqal* la unidad de la verdad, es porque su apropiación del texto sagrado no le causa demasiadas dificultades. Sin embargo, la *sacra pagina* abre una cantidad abismal de problemas en su articulación con la razón, a lo cual se agregan dos hechos sobre cuya importancia no se podría exagerar. Uno de ellos, es que los aspectos institucionales del ejercicio de la filosofía permiten a Averroes un espíritu de total autonomía. Él no debe rendir cuentas ante nadie sobre sus especulaciones filosóficas. No hay universidad en el califato de Córdoba, sino apenas un reducido grupo de filósofos que conversan secretamente entre sí (les está prohibido divulgar sus interpretaciones a los hombres que no son aptos para la filosofía). En el Occidente latino está la universidad y ella depende de la Iglesia, de modo que la libertad de filosofar se entiende de un modo *distinto* a como pudo haberla entendido Averroes. Por otra parte, y es la segunda diferencia, Averroes no se siente particularmente obligado a suscribir a una escuela hermenéutica determinada, lo cual no quita que exprese sus simpatías. La tarea de los latinos, en cambio, debe desarrollarse según las prescripciones emanadas de la *auctoritas* pontificia.

En suma, la tesis que deseo proponer es que el averroísmo latino, no puede ser entendido como un cuerpo filosófico doctrinal completo o sistemático. Asumo que se trata más bien de una actitud respecto de las relaciones entre fe y razón, derivada de la posición de Averroes tal como es expuesta en su *fatwa Fasl al Maqal*. Allí, la superioridad de la *fálsafa* sobre el *kalam* es señalada con toda claridad. ¿Por qué? Pues porque el mismo Averroes no parece inflamado de celo religioso por el credo al cual él mismo dice adherir. Así entonces, estimo que debe entenderse por “averroísmo”, no un cuerpo completo de ideas, sino una inspiración según la cual la armonía entre el dato revelado y las conclusiones de la razón natural no siempre está asegurada ni exigida. Por otra parte, se podría suponer, además, que la admiración exorbitante que el Comentador profesaba por Aristóteles, implicó también una imitación de la posición favorable del Estagirita respecto de su propia religión mitológica, debido al factor irremplazable de cohesión sociopolítica que es el culto a los dioses.

Notas sobre el órgano del cerebro humano en Tomás de Aquino y algunas consecuencias epistemológicas

José María Felipe Mendoza
UNCuyo-CONICET
Mendoza-Argentina

Tomás de Aquino no fue fisiólogo, médico ni un estudioso de la física anatómica del cuerpo humano. No hay en sus obras más que algunos detalles sobre el amplio espectro de lo que hoy entenderíamos como ámbitos de las disciplinas recientemente mencionadas. Por esta razón, dedicar algunas palabras a un filósofo medieval como fray Tomás en lo concerniente al estudio circunscripto del cerebro humano no tiene mayor alcance que aquel de la historia de la biología en general en lo respectivo a las ciencias médicas contemporáneas. Sin embargo, en lo que respecta a la filosofía, su alcance es definitivamente diferente. El interés del de Aquino universal y subjetivo por las ciencias en su totalidad –incluso en lo relativo a numerosos detalles acaecidos en el universo de la ciencia física orgánica– habla de un espíritu siempre atento y deseoso de sabiduría.

Empero la pregunta se impone: ¿Qué puede decirnos Tomás de Aquino acerca del cerebro específicamente humano? Para responderla debemos sujetarnos, en la medida de la posible, a los términos epocales y al modo en el que acontece esta pregunta en el corpus de su doctrina científica. En la respuesta encontraremos que no figuran en demasía los datos fisiológicos –sobre los cuales específicamente nos enfocaremos–, sino los intencionales en orden a una combinación particularmente dialéctica de las percepciones sensibles, tema sobre el cual existe abundante bibliografía¹.

De acuerdo con este contexto hemos dividido el siguiente estudio en tres breves secciones: 1. localización científica de la física orgánica o biología en

¹ El presente trabajo avanza sobre las afirmaciones relativas al cerebro traídas a colación en Tomás de Aquino, *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el sentido y lo sensible y sobre la memoria y la reminiscencia*, Eunsa, Pamplona, 2009 [Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz], pp. 109-132.

general; 2. notas sobre las afecciones físicas del cerebro humano; 3. divisiones del cerebro de acuerdo con los sentidos internos.

1. El lugar científico de la física orgánica en Tomás de Aquino

A juicio del comentario de Tomás al texto *De Trinitate* de Severino Boecio, el ámbito de las ciencias especulativas se caracteriza por tres notas: 1°) el fin de la ciencia especulativa es la verdad²; 2°) las ciencias especulativas tienen por fin aquellas cosas que no pueden hacerse mediante nuestro obrar³; 3°) las ciencias especulativas consideran lo especulable en cuanto especulable⁴. Todas ellas son cumplidas de análoga manera en la física, la matemática y la metafísica. Mas la ciencia física es primera *quoad nos* y está sujeta a la metafísica como filosofía primera, ya porque sus principios son aplicados a las cosas físicas según la constitución de las sustancias sensibles, ya porque también su aplicación supone la orientación del pensar hacia un adecuado desarrollo científico de los entes móviles y la posibilidad de ascenso desde la filosofía de la naturaleza hacia la teología. En efecto, al fin general de las ciencias especulativas, que es la contemplación y conocimiento de la verdad de los entes, le siguen los fines particulares de las mismas ciencias especulativas. Si todas las ciencias estudian los entes, entonces la ciencia máxima y directriz será la metafísica o filosofía primera por cuanto se cñe a la consideración del ente en cuanto ente, esto es, la conversión del ente consigo mismo explicitándose como *verum, bonum, unum* y demás trascendentales. De aquí emergen los principios que rigen y orientan el desarrollo científico de las restantes ciencias. A la metafísica le quedan sujetas las ciencias segundas, y la física, que es una de ellas, considera el ente móvil y aplica los principios metafísicos en lo que concierne a su saber, mostrando la operatividad propia de los trascendentales en el ámbito especulativo del ente que es móvil por padecimiento o por actividad *per se*.

² Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 1: “Et ideo dicit philosophus in III de anima quod differunt ad invicem fine, et in II metaphysicae dicitur quod finis speculativae est veritas [...]”.

³ Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 1: “Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt; unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem”.

⁴ Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 2: “Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum speculabilia sunt”.

En este ámbito de relaciones, el horizonte de la ciencia física no se limita al tratado de la Física aristotélica, sino que se expande, por un lado, en la consideración de todos los seres de la física inorgánica, tales como elementos, piedras y astros en general. Por otro lado, la ciencia física abarca la totalidad de seres vivos o física orgánica según aquellas palabras del de Aquino que dicen: “el alma es fuente y principio de todo movimiento en las cosas animadas”⁵.

Si de modo descendente notamos primero la metafísica y luego la física, en el interior de esta última, advertimos dos direcciones a su vez ordenadas. En primer lugar, la física orgánica, según el máximo grado de complejidad sustancial, donde los entes son móviles en cuanto movientes *per se*. Este estrato general se divide a su vez en tres regiones de diferente perfección. Si continuamos la escala de descenso, hallamos primero al hombre, luego los animales y finalmente las plantas. Y así advertimos aquí tres ciencias sujetas a la física: la antropología, la zoología y la botánica. Tales tres saberes constituyen la totalidad de la física orgánica. El grado inferior a las plantas está señalado por la física inorgánica, y que, en lo que se refiere a la biología en general, presta las bases materiales para su desenvolvimiento.

Veamos estas divisiones y gradaciones de saber de otro modo. Ambas direcciones de la física se ordenan en un movimiento ascensional de perfecciones, donde lo perfecto superior asume virtualmente las perfecciones de los estratos inferiores. De esta manera la física inorgánica se ubica en la base de la propia orgánica, y la división de esta última, que es la sección que nos interesa, comienza en las plantas – inmóviles según el movimiento local– y culmina en los hombres –de movimiento local progresivo–. Pero detengámonos un poco más en el ser humano, culmen de la creación física, y eslabón inferior por contigüidad con la creación angélica en razón de los grados del intelecto. Tomás de Aquino comprende al hombre como sustancia individuada de naturaleza racional. En la Cuestión disputada *De potentia* dice:

Sin duda se significa formalmente por medio del nombre aquello que el nombre significa como principalmente impuesto, lo cual es la razón de “nombre”. Así como este nombre “hombre” significa alguien compuesto de cuerpo y alma racional, así materialmente significa, en cambio, por el nombre, aquello en lo que tal razón se salvaguarda. Y así este nombre “hombre” significa alguien que posee corazón y cerebro y otras partes de este

⁵ Tomás de Aquino, *In An.*, lib.1, I. 1: “et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis”.

modo, sin las cuales no puede haber cuerpo animado con alma racional. Por lo tanto, según esto corresponde decir que este nombre “persona” universalmente no significa otra cosa que sustancia individuada de naturaleza racional⁶.

Las palabras de fray Tomás subrayan que la noción de persona significa un ser de suyo subsistente de naturaleza racional. Mas la racionalidad humana, ápice por el cual se referencia principalmente al alma, no es ajena al modo de un ente cabalmente distinto de su cuerpo. El alma humana y su cuerpo conforman un todo único, o una única sustancia nombrada como persona humana. Luego, el cuerpo del hombre es una cuasi sustancia que no puede entenderse definitivamente sin el concurso de su alma. Por ella se insiste en la diferencia con los demás cuerpos inorgánicos, porque el alma es vida del cuerpo –y por eso se dice orgánico o cuerpo orgánico– y también con las demás sustancias sensibles, porque el alma humana mediante y a través del cuerpo orgánico humano hacen una única sustancia cuyo corporeidad es esencialmente racional. En efecto, “siendo el alma forma de todo cuerpo y de sus partes singulares, es necesario que ella se encuentre en todo el cuerpo y en sus partes singulares, porque es necesario que la forma esté en aquellos, lo cual es [su] forma”⁷.

Según el argumento aludido se perfila con mayor claridad que la racionalidad vital del cuerpo es manifestativa y portadora de la dignidad humana, cuyo *locus* metafísico expresa su regencia de la creación inferior y sensible. El cuerpo humano es orgánico y sus órganos –constitutivos *per se* de racionalidad– también lo ponen

⁶ Tomás de Aquino, *De pot.*, q. 9 a. 4 co.: “Formaliter quidem significatur per nomen ad id quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis; sicut hoc nomen homo significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen, illud in quo talis ratio salvatur; sicut hoc nomen homo significat aliquid habens cor et cerebrum et huiusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali. Secundum hoc ergo dicendum est, quod hoc nomen persona communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuum rationalis naturae.” Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 7 l. 11 n. 31: “Ex hoc enim homo est homo, quod habet talem animam. Et propter hoc, si homo definitur, oportet quod definiatur per animam, et quod nihilominus in eius definitione ponantur partes corporis, in quibus primo est anima, sicut cor aut cerebrum, ut supra dixit”.

⁷ Tomás de Aquino, *Sent. De sensu*, tract. 1 l. 5 n. 6: “anima enim cum sit forma totius corporis et singularum partium eius, necesse est quod sit in toto corpore et in qualibet parte eius: quia necesse est formam esse in eo, cuius est forma”.

en evidencia. Y así como del alma emanan sus potencias del intelecto y la voluntad, así también el cuerpo está conformado por órganos que guardan un orden entre sí. Sus dos órganos principales –y hoy diríamos también sus sistemas completos– son el corazón y el cerebro, según aquella sentencia que dice:

“de este modo son las partes principales del cuerpo en las que primero consiste la forma, a saber, el alma, y que son el corazón o el cerebro”⁸.

Entre ambos existe una relación de prioridad relativa. En algunos casos será el corazón y en otros será el cerebro. En el primer caso, sólo cuando se considere el origen de los seres animados desde el movimiento; en el segundo, en cambio, cuando se priorice la capacidad de sentir de los seres vivos⁹.

2. Notas sobre las afecciones físicas del cerebro humano

Sabemos que Tomás de Aquino dedicó mayor atención a la cuestión principal de la antropología como ciencia que estudia, según su parecer, la unidad sustancial entre el alma y el cuerpo humano, donde el alma es principio y forma primera del cuerpo, que se dice orgánico no de suyo sino por el alma, y que en esta cuestión general también sus tesis las aplicó al movimiento del corazón. De hecho, conservamos su opúsculo *De motu cordis* en el que aparecen explicaciones fisiológicas sobre el movimiento de contracción (sístole) y dilatación (diástole) del corazón. Empero no sucedió lo mismo con el cerebro humano. El Aquinate no le dedicó sesudas reflexiones a este órgano en particular, aunque si recopiló datos sobre su configuración.

⁸ Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 7 l. 10 n. 8: “Huiusmodi autem sunt partes principales corporis, in quibus primo consistit forma, scilicet anima; scilicet cor, vel cerebrum”.

⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 5 l. 1 n. 7: “In animali vero primo fit cor secundum quosdam, et secundum alios cerebrum, aut aliud tale membrum. Animal enim distinguitur a non animali, sensu et motu. [...] Et ideo qui consideraverunt animal ex parte motus, posuerunt cor principium esse in generatione animalis. Qui autem consideraverunt animal solum ex parte sensus, posuerunt cerebrum esse principium; quamvis etiam ipsius sensus primum principium sit in corde, etsi operationes sensus perficiantur in cerebro. Qui autem consideraverunt animal in quantum agit vel secundum aliquas eius operationes, posuerunt membrum adaptatum illi operationi, ut hepar vel aliud huiusmodi, esse primam partem generatam in animali”.

En el *Comentario a las Sentencias* destaca: “el cerebro es el órgano más húmedo”¹⁰ en comparación con los restantes miembros del cuerpo. En cambio, en la *Suma de Teología*, afirma que tiene grandes dimensiones físicas para receptor las diferentes operaciones de los sentidos internos¹¹; y que es un órgano propiamente frío que templará el calor del corazón, cuyo resultado es aquel de un cuerpo humano erguido y recto¹². De esta manera sabemos que el cerebro humano es grande, frío y húmedo. Tales tres características propias son las únicas que aparecen repetidas veces a lo largo de su producción científica. De allí que podamos colegir razonablemente que el cerebro sea uno de los miembros sustanciales o instrumentos orgánicos principales que forma parte de la totalidad del cuerpo humano. Y es mediante esta comprensión del cerebro, como órgano vital pleno de racionalidad y cuya diferencia esencial estaría en la regencia material de los sentidos, que sus afecciones influyan en el conocimiento en general. La categoría de cantidad resuelta en la expresión “grandes dimensiones” señala la capacidad fisiológica de contener zonas cerebrales relativas a determinados sentidos. Empero, de la específica magnitud del cerebro solamente nos dice que es proporcional al cuerpo humano¹³ – no demasiado grande ni demasiado pequeño para que la proporción sea adecuada– y que es el órgano más grande en comparación con los demás animales¹⁴.

De las otras dos afecciones, resueltas en la categoría de cualidad, Tomás brevemente afirma lo que sigue: “entre todas las partes del cuerpo el cerebro es el órgano más húmedo y frío, y por ello tiene una naturaleza acuosa, que es naturalmente fría y húmeda”¹⁵. Finalmente, Tomás añade que tiene un lugar propio, que es estar sobre todos los demás órganos. Este dato importa, no tanto porque

¹⁰ Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 co.: “Inter alia enim membra corporis, cerebrum humidissimum est”.

¹¹ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 91 a. 3 ad 1: “Necessarium enim fuit quod homo, inter omnia animalia, respectu sui corporis haberet maximum cerebrum, tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum”.

¹² Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 91 a. 3 ad 1: “tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectae staturae”.

¹³ Tomás de Aquino, *Q. d. de An.*, a. 8 co.: “Ideo factus est homo habens maius cerebrum inter omnia animalia, secundum proportionem suae quantitatis”.

¹⁴ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 99 a. 1 co.: “Quia homo naturaliter habet cerebrum maius in quantitate, secundum proportionem sui corporis, quam cetera animalia”.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Sent. De sensu*, tract. 1 l. 5 n. 12: “quia cerebrum inter omnes partes corporis est humidius et frigidius, et ita habet naturam aquae quae est naturaliter frigida et humida”.

parece de suyo evidente, sino porque explica a su modo la perfección de las potencias sensitivas en orden al descubrimiento de la verdad¹⁶.

3. Las divisiones del cerebro de acuerdo con los sentidos internos y su relación con los externos

Las breves notas del apartado anterior muestran algunos datos fundamentales que tendrán sus respectivas consecuencias en lo que atañe al conocimiento que comienza por los sentidos. Veamos en primera instancia la relación general e indispensable que debe existir entre el cerebro y las potencias sensitivas interiores para luego abocarnos a las divisiones cerebrales:

De allí resulta que, para una adecuada relación de potencias sensitivas interiores, como la imaginación y la memoria y la fuerza de la cogitativa, es necesaria una buena disposición del cerebro¹⁷.

La humedad del cerebro es la otra característica que se vuelve esencial para el conocimiento humano, ya que “la abundancia de humedad crea cierta confusión de las imágenes sensibles”¹⁸.

Luego, si a causa de la humedad de la edad, los niños no podían poseer el uso de los otros miembros, mucho menos hubieran podido tener el pleno uso de la virtud imaginativa, cuyo órgano está en la parte anterior del cerebro [...] y de ahí proviene que los niños tengan al principio un conocimiento confuso de algunos universales¹⁹.

¹⁶ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 91 a. 3 ad 3: “ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. Secundo, ut interiores vires liberius suas operationes habeant, dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum”.

¹⁷ Tomás de Aquino, *Q. d. de An.*, a. 8 co.: “Unde, quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitivarum interiorum, puta imaginationis et memoriae, et cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri”.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 co.: “Abundantia enim humiditatis confusionem quamdam phantasmatum creat”.

¹⁹ Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 co.: “Unde si propter humiditatem aetatis; membrorum aliorum officia pueri habere non poterant, multo minus plenum usum imaginativae virtutis, cujus organum est in anteriori parte cerebri, habere poterant [...] et inde est quod pueri in principio confusam cognitionem habent universalium quorundam”.

De modo más general la humedad del cerebro impide al comienzo de la vida de los niños un desarrollo adecuado –y un uso perfecto– de sus miembros, pues “es natural que, debido a la alta humedad del cerebro en los niños, los nervios, que son instrumentos de los movimientos, no sean idóneos para el debido movimiento de los miembros”²⁰. Las circunstancias pueden agravarse por la posibilidad que tienen los demonios de perturbar la fantasía humana o de alterar el humor de las personas. A este respecto nos dice:

Luego es evidente que el cerebro es el órgano más húmedo de todas las partes del cuerpo, como dice Aristóteles, y por ello máximamente está sujeto a las acciones de la luna, que por sus propiedades puede alterar el humor. En el cerebro se consuman las fuerzas animales y es por ello que los demonios perturban la fantasía del hombre en ciertas fases de la luna creciente, cuando consideran que el cerebro está dispuesto para ello²¹.

De modo específico la humedad del cerebro es la causa de un desarrollo limitado del sentido externo del olfato, pues “la magnitud del cerebro, a causa de su humedad, es cierto impedimento para el olfato, que requiere [cierta] sequedad”²². Asimismo, Tomás hace notar que el sentido del olfato, como así también aquellos de la vista y del oído, se articulan con el cerebro no por sí sino por el corazón, ya que

“nada es sensitivo sino por el calor, como se dice en el libro *De Anima*. Pero desde el corazón se deriva la virtud sensitiva al cerebro, y desde allí procede hacia tres órganos sensitivos: vista, oído y olfato. En cambio, el tacto y el gusto se refieren al mismo corazón mediante enlace”²³.

²⁰ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 99 a. 1 co.: “Unde naturale est quod, propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra”.

²¹ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 115 a. 5 ad 1: “Manifestum est autem quod cerebrum humidissimum est omnium partium corporis, ut Aristoteles dicit, et ideo maxime subiicitur operationi lunae, quae ex sua proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales, et ideo Daemones secundum certa augmenta lunae perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum”.

²² Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 91 a. 3 ad 1: “Magnitudo autem cerebri, propter eius humiditatem, est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem”.

²³ Tomás de Aquino, *Sent. De sensu*, tract. 1 l. 5 n. 18: “Nihil enim est sensitivum sine calore, ut dicitur in libro de anima. Sed a corde derivatur virtus sensitiva ad cerebrum, et

De aquí se sigue que existe un movimiento de doble unión. Por una parte, el principio está en el corazón que es el órgano desde donde procede la virtud sensitiva que, sin embargo, vemos que tiene sede en el cerebro. Y es esta *virtus* o fuerza sensitiva la que aúna sobre sí los órganos de la vista, el oído y el olfato. De modo que tales tres órganos recalcan propiamente en el cerebro y sólo se vinculan con el corazón por medio de aquella virtud sensitiva. En cambio, los sentidos del tacto y del gusto tienen lugar más propiamente en el corazón por enlace, que no se interpreta sino como un “estar cerca y junto a”²⁴.

De esta manera una vez mencionados los órganos corporales de los sentidos externos, se advierte una complejidad creciente de los mismos. La base de todos ellos es el tacto y el más espiritual es la vista. Pero entre los cinco sentidos, los dos próximos al corazón son el tacto y el gusto, y en cambio los más perfectos –y cuyo centro nervioso es el cerebro– son el olfato, el oído y la vista. De acuerdo con esta comprensión de los sentidos, el Aquinate menciona la complejión física del ojo y el origen de la visión del siguiente modo:

“el principio de la visión es más interior, junto al cerebro, donde se unen dos nervios procedentes de los ojos. Y por ello conviene que dentro del ojo haya algo transparente receptivo de la luz”²⁵.

De los demás sentidos externos parece no haber, entre los textos del Aquinate, una descripción de su funcionamiento y complejión natural en tales términos. En todo caso es evidente que la localización nerviosa de los sentidos externos del olfato²⁶, el oído y la vista en el cerebro es simplemente definida como cercana o

exinde procedit ad organa trium sensuum, visus, auditus et odoratus: tactus autem et gustus referuntur ad ipsum cor per medium coniunctum, ut dictum est”.

²⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. De sensu*, tract. 1 l. 5 n. 16: “Deinde cum dicit et ideo ostendit, ubi sit organum tactus et gustus constitutum; et dicit quod est iuxta cor, et assignat huius rationem, quia cor est oppositum cerebro secundum situm et qualitatem: et sicut cerebrum est frigidissimum omnium, quae in corpore sunt, ita et cor est calidissimum inter omnes corporis partes”.

²⁵ Tomás de Aquino, *Sent. De sensu*, tract. 1 l. 5 n. 6: “et sic principium visionis est interius iuxta cerebrum, ubi coniunguntur duo nervi ex oculis procedentes. Et ideo oportet quod intra oculum sit aliquod perspicuum receptivum luminis”.

²⁶ Tomás de Aquino, *Sent. De sensu*, tract. 1 l. 5 n. 10: “Secundo concludit quale debeat esse organum odoratus, quod est odoratus in potentia, ibi, propter quod et circa cerebrum”.

próxima a. En cambio, los sentidos internos sí son localizados en zonas específicas del órgano cerebral.

Así como existen cinco sentidos externos cuya naturaleza está en percibir aquello que le es propio, así también existen sentidos internos cuya razón está en el tratamiento conjunto de determinados aspectos de la información percibida por aquellos externos. El primero de tales es el sentido común. Del mismo Tomás afirma que es una facultad orgánica que esclarece el nexo que tienen los sentidos externos con el cerebro según un orden intencional. Empero no parece haberle otorgado el Aquinate un lugar exacto entre las partes del cerebro, sino la conexión entre los sentidos externos ubicados en la periferia del rostro humano y este órgano en particular. Luego parecería razonablemente correcto señalar que la sede físico-orgánica del sentido común serían las conexiones neuronales con los sentidos externos localizada en la periferia del cerebro. En cambio, la cogitativa, cuya función está en la reacción inmediata y perfecta ante la percepción intelectual de situaciones útiles, nocivas o peligrosas, es localizada en la célula medial del cerebro²⁷. La memoria estaría localizada en su parte posterior,²⁸ según una observación frontal del mismo. Y finalmente la imaginación estaría localizada en su parte anterior o frontal²⁹.

Consideraciones finales

Las sucintas indicaciones relativas a una comprensión fisiológica del cerebro humano entre los textos de Tomás de Aquino, pone de manifiesto la existencia de un conocimiento relativamente precario. Sabemos que este órgano principal es una sustancia, a modo de instrumento, dependiente de la totalidad del cuerpo y que condensa de suyo la expresión física de mayor relevancia en lo que atañe a la manifestación del alma como principio y forma racional del ser humano.

²⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *De ver.*, q. 10 a. 5 co.: “Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis”.

²⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 2: “Unde sumitur hic pro memoria quae est potentia sensitivae partis, quae habet organum in postrema parte capitis, et est thesaurus intentionum sensibilium cum sensu, non a sensu acceptarum, ut dicit Avicenna”.

²⁹ Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 co.: “imaginativae virtutis, cuius organum est in anteriori parte cerebri, habere poterant”.

Para Tomás de Aquino el cerebro tendría cuatro zonas fundamentales: 1. su periferia o corteza neuronal donde estaría ubicado el sentido común; 2. la cara frontal o anterior donde se localizaría la imaginación; 3. la cara posterior donde residiría la memoria; y 4. una zona media donde estaría la cogitativa.

Asimismo, el cerebro es la sede de comunicación principal entre los sentidos externos superiores –olfato, oído y vista– y los cuatro sentidos internos. Ella se ejerce mediante el contacto con el sentido común, para desde allí enlazar con los restantes sentidos internos. Ahora bien, según la descripción física de la relación del ojo con el cerebro, puede pensarse que, si bien los tres sentidos externos están cerca del órgano neuronal, la conexión exacta estaría dada por un número de nervios que enlazan ambas partes. De esta manera los centros de enlace serían las zonas neuronales cuya constitución supone también la existencia de nervios vinculantes con los sentidos externos. Y tal conexión estaría mediada necesariamente por la corteza neuronal que hace de sede del sentido común. Por consiguiente, todos los órganos de los sentidos externos atraviesan la corteza neuronal del sentido común que enlaza con las partes o zonas neuronales de los demás sentidos internos.

Finalmente puede afirmarse que una adecuada comprensión fisiológica del cerebro da sustento a una explicación más rigurosa sobre la relación del hombre –y principalmente su cuerpo– con el mundo. A este respecto se torna más luminosa la descripción de Tomás respecto del rostro humano y el acceso a la verdad:

Y así porque la mayoría de los sentidos están en el rostro, los demás animales lo tienen mirando al suelo como para buscar comida y alimentarse, mientras que el hombre tiene la cara erguida para que por los sentidos, y principalmente la vista –que es el más sutil y el que más diferencias percibe en las cosas–, pueda conocer abiertamente los sensibles desde todas sus partes, tanto aquellas cosas celestes como de la tierra, para que desde todo lo inteligible reúna la verdad³⁰.

³⁰ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 91 a. 3 ad 3: “Et ideo, quia sensus praecipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quaerendum et providendum sibi de victu, homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et caelestia et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem”.

Factores epistemológicos y teológicos para la determinación del sujeto de la filosofía primera en Tomás de Aquino y Duns Escoto

Ricardo Villalba

Univ. Nac. de Asunción, Asunción

Presentación

Aunque tanto Escoto como Tomás acepten la división triádica de las ciencias especulativas (filosofía primera, matemática y física) presente en Aristóteles los elementos que estructuran la determinación del campo de estudio de la filosofía primera¹ son diversos tanto entre ambos doctores entre sí como respecto a Aristóteles.

En principio, la discusión sobre cuál sea el sujeto propio de la metafísica² tiene su origen en pasajes aparentemente divergentes de los mismos textos aristotélicos. Así, en el libro I (2.982a-b) el objeto de estudio son las causas primeras, en el libro IV (1-2.1003a20-b23) el ente como tal, en el libro VI (1.1026a) y en el VII (1.1028b) la sustancia. Posteriormente, la discusión se polarizó sobre todo entre determinar si es Dios o el ente como tal el objeto propio de esta disciplinas. Aunque los comentaristas griegos post-aristotélicos no trataron sobre esto, en la filosofía árabe sí se priorizaron ciertos pasajes aristotélicos sobre otros y se concibió rigurosamente la disciplina ya como una ontología ya como una teología. Estas dos alternativas fueron asociadas, para los medievales, con Avicena y Averroes,

¹ Esto es, establecer cuál sea el objeto de estudio de esta ciencia. En general, los medievales trataron la cuestión bajo el rótulo de “sujeto de la ciencia” así también el mismo Escoto aunque en ciertos pasajes el Sutil da preferencia al término “objeto” frente al “sujeto”; la “materia” de una ciencia también posee en general la misma carga semántica. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Libri I–V, *Opera Philosophica* 3. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1997, I.prol.32. Véase también: Marco Forlivesi, “Quae in hac quaestione tradit doctor videntur humanum ingenium superare. Scotus, Andrés, Bonet, Zerbi and Tormbeta. Confronting the nature of Metaphysics”, *Quaestio*, 8, 2008: 219-277.

² Las denominaciones de Aristóteles para aludir a la disciplina son diversas (y, en principio, no incluye la de “metafísica”): filosofía primera, ciencia divina, teología, sabiduría, entre otras.

respectivamente³. En Tomás, respecto al sujeto de la metafísica, son importantes su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles y al *De Trinitate* de Boecio. Se verán estos textos a continuación.

El sujeto de la metafísica en Tomás

Tomás unifica (*Super Boetium De Trinitate* q5.a4) el campo de estudio de la metafísica incluyendo a Dios y al ente –este último como sujeto propio de la disciplina–, fundamentalmente según dos aspectos: la universalidad y la inmaterialidad. Lo universal, según lo que establece Tomás, se da (a) a nivel de la predicación cuando algo es dicho de todas las cosas; el ejemplo del Aquinate es: la forma es común a todas las formas; o (b) a nivel de la causalidad cuando algo es causa de otras cosas; por ejemplo, la sustancia es la causa de los accidentes o Dios es causa universal de todos los seres⁴. Los dos tipos de universalidad corresponden, respectivamente, al ente y sus atributos, y a Dios. Lo inmaterial se divide en aquello que siempre se presenta de esta manera, como Dios, y en aquello que puede o no presentarse separado de la materia, como la sustancia o el acto; esto es, por caso, la actualidad puede estar presente en algo material o en algo inmaterial. Los dos tipos de inmaterialidad corresponden, respectivamente, a Dios y al ente junto con los atributos de este último.

A lo anterior debe agregarse: (a) que algo puede ser estudiado meramente como principio o puede ser estudiado en su misma naturaleza. Por ejemplo, una parte de la ciencia natural estudia a los cuerpos celestes (principios de los terrestres) en sí y otra parte de la ciencia natural estudia a los cuerpos inferiores (y, en este caso, los

³ Aunque esta es la forma general de comprender la posición de estos autores, y es la que el mismo Escoto presenta cuando se ocupa del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles, hay matices importantes que la bibliografía secundaria ha mostrado. Véase en este sentido, por ejemplo, Amos Bertolacci, “Avicenna and Averroes on the proof of God’s existence and the subject-matter of metaphysics”, *Medioevo* 32, 2007: 61-97; Rafael Ramón Guerrero, “La metafísica en Averroes”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 15, 1998: 181-198.

⁴ La distinción entre los dos tipos de universalidad, tratada por lo general bajo el rótulo de “principio común por predicación” y “por causalidad” es utilizada también por Tomás en el *De Veritate* (q7.a6.ad7), el comentario a las *Sentencias* (I.d8.q1.a3.ad2) y a la *Metafísica* (I.1.1.2). Además, como ha señalado Aersten están conectados a la noción de resolución en sus dos variantes: según la cosa y según la razón; Jan Aersten, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: from Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez*, Leiden, Brill, 2012, p. 133.

cuerpos celestes solo son tratados como principios); (b) una ciencia estudia las causas del género que le compete como sujeto. Según esto, la metafísica estudia a Dios y al ente en cuanto tal: a Dios en tanto principio mas no en su naturaleza (pues esto compete a la teología cristiana que toma en cuenta la revelación y no solo la razón), y en tanto causa del ente como tal que será el sujeto propio de la disciplina. Hay, en este enfoque de Tomás, como se ha señalado⁵ un interés por apartar a Dios como sujeto de la metafísica en tanto esto compete a la teología revelada. En este artículo Tomás no justifica directamente la razón por la cual la metafísica no puede tratar a Dios sino en tanto principio pero argumento básico en el plano gnoseológico que subyace –formulado explícitamente en distintos lugares, por ejemplo, en el mismo comentario al *De Trinitate* (q1.a4)– es el de la insuficiencia de la razón para comprender a Dios.

En el comentario al libro IV de la *Metafísica* (l.1), Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma que la metafísica tiene por sujeto al ente y esto se ve por lo siguiente: (a) se ha dicho, en el libro I, que esta ciencia indaga por los principios primeros de las cosas y por las causas más elevadas; (b) todo principio es principio *per se* y causa respecto a alguna natura; (c) así, solo el ente puede ser esa natura correlativa de los primeros principios y las causas más elevadas. La metafísica estudia al ente en cuanto ente y es universal pues las demás ciencias solo se ocupan de un aspecto del ente⁶.

En el proemio de su comentario a la *Metafísica* Tomás afirma que la metafísica se ocupa de aquellos objetos que estén más asociados a lo intelectual, a los inteligibles en grado máximo⁷. Estos son: (a) las causas (pues el intelecto adquiere certeza por el conocimiento de las causas), (b) lo más común (pues, a diferencia de los sentidos que se ocupan de lo singular, es propio del intelecto apuntar a lo universal), (c) lo inmaterial (en tanto es lo que se halla proporcionalmente correlacionado con el proceder intelectual centrado en lo separado de la materia). Estos inteligibles corresponden al ente como tal y lo que se sigue del mismo (lo más

⁵ Jan Aersten, ob. cit., p. 121-122.

⁶ Esta forma de concebir el campo de estudio de la filosofía primera es esencialmente idéntica a la manera en que Escoto mismo expone la postura aristotélica *Quaestiones* I.1.37.

⁷ Tomás argumenta que a aquello que posea lo intelectual en grado sumo corresponde dirigir, y siempre que haya cosas relacionadas entre sí, una es rectora respecto a las demás. Aplicado esto a las artes y las ciencias, habrá una disciplina encargada de regir: será la que se ocupa de los inteligibles en grado máximo.

común y lo inmaterial no en el sentido de que nunca se den sin materia sino que pueden o no presentarse asociados a la materia), y a Dios y las sustancias separadas (las causas y lo inmaterial, aquí en el sentido sí de que nunca se dan asociados a la materia). La metafísica trata de todos estos inteligibles más no de la misma forma: el ente común es el sujeto de la disciplina, mientras que Dios y las sustancias separadas son tratadas en tanto causas del este.

En este proemio Tomás afirma que la filosofía primera estudia al ente y **lo que se sigue del ente** (*consequentia entis*)⁸. Esta noción es epistemológica⁹, hace referencia a lo contingente y lo necesario, lo simple, lo verdadero, al acto y la potencia, entre otros casos, y alude, finalmente, a los transcendentales¹⁰. Aunque no esté tan marcado como en Escoto, el enfoque de concebir a la metafísica como ciencia de los transcendentales ya está presente en Tomás, como lo ha señalado Aersten¹¹.

El sujeto de la metafísica en Escoto

Escoto sostiene que la sustancia es el sujeto de la metafísica en lo que constituiría una primera redacción de su *quaestio* al libro I de la *Metafísica* de Aristóteles. Tradicionalmente, se ha considerado esta posición descartada posteriormente a favor de la que defiende al ente como el sujeto de la metafísica, presente en su tratamiento del prólogo y del libro VI de la misma obra, y en la *Ordinatio*. En lo que constituiría una segunda redacción de su *quaestio* al libro I, y cronológicamente posterior a todos estos textos, Escoto sostiene que es Dios el sujeto de la filosofía primera¹². Se examinarán estas posiciones a continuación.

⁸ Algunos autores previos que también usan la expresión son Avicena (*Liber de Philosophia prima* I.1.), Gundisalvo (*De divisiones philosophiae*, ed. Baur, 100), Alberto Magno (*Metaphysica* I. 1). Otros lugares de importancia para el caso de Tomás son: *Super Boetium De Trinitate* p2.q4.a1.ad2; *Suma Teológica* I.q22.a4.ad3, I.q93.a8.ad2; *Comentario a la Metafísica* XI.13, XII.14.

⁹ Como se ve cuando en su *Expositio* a los *Segundos Analíticos* se afirma que: “la filosofía primera, cuyo sujeto es el ente [...] considera lo que se sigue del ente, como los atributos propios del ente” *Expositio Posteriorum Analyticorum*, I.20.127.

¹⁰ A los transcendentales tal como los considera el mismo Tomás (*De Veritate* q1.a1) o, en ocasiones, los ejemplos corresponden ya a los casos que serán tratados más sistemáticamente por Escoto.

¹¹ Ob. cit.

¹² *Opera Omnia*, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950– *Ordinatio* (vols. I–XIII), *Lectura* (vols. XVI–XXI). *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Libri VI–IX,

Escoto indica, cuando se ocupa del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles, unas condiciones para el sujeto de la metafísica y luego afirma que la sustancia cumple con las mismas:

“Es necesario poner algo uno, que tenga atributos propios demostrables *propter quid*, como sujeto de esta ciencia, pues esta es una ciencia y es ciencia *propter quid*. También es necesario que aquello uno sea el primer ente al cual todo lo demás se atribuya pues de otro modo no considerará a todos los entes”¹³.

Esto se confirma por Aristóteles, según Escoto, quien en el libro IV de la *Metafísica* (1003b16-19) habla de que una ciencia versa sobre aquello que es primario, de lo que todo lo demás depende y en virtud de lo cual recibe su denominación, concluyendo luego que si esto primario es la sustancia el filósofo deberá buscar los principios y las causas de esta¹⁴. Escoto afirma también que en el libro VII de la *Metafísica* (1028b18-19) tras probarse que la sustancia es primera en el conocimiento, en la definición y en el tiempo, se concluye que la metafísica debe tratar principalmente la sustancia, y de otras cosas en tanto se atribuyen a esta¹⁵. Además, el Filósofo sostiene (IV.2.1004a2-3) –dice el Sutil– que hay tantas partes de la filosofía como partes de la sustancia implicando “con esto que según la distinción de las sustancias, como sujeto principal, se distingue esta ciencia”¹⁶. Los pasajes aristotélicos a favor del ente como sujeto han de comprenderse así, según Escoto: que el sujeto de una ciencia es algo primero pero también trata sobre lo que se atribuye a ese algo primero (aunque lo que se atribuye a ese algo primero no es el sujeto de la ciencia). Esto, según el Sutil, lo ejemplifica el Filósofo en el libro IV de la *Metafísica* (1003a35-b3) con el caso de lo sano. Al principio de este libro, donde, según el Comentador –dice Escoto– el Filósofo busca establecer el sujeto de esta ciencia, tras afirmar que la metafísica versa sobre todos los entes establece cuál sea

Opera Philosophica 4. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 1997. Sobre la cronología y una discusión más detallada respecto a lo que sería la última posición de Escoto véase Rega Wood, “Duns Scotus on Metaphysics as the Science of First Entity”. En *Later Medieval Metaphysics: Ontology, Language, and Logic*. Charles Bolyard and Rondo Keele (eds.) New York, Fordham University Press, 2013, 11-29.

¹³ *Quaestiones* I.1.92.

¹⁴ *Quaestiones* I.1.93.

¹⁵ *Quaestiones* I.1.94.

¹⁶ *Quaestiones* I.1.95.

el sujeto propio indicando que lo primero es aquello de lo que todo lo demás depende¹⁷. Sin embargo, cuando en otros pasajes sitúa al ente como sujeto de la metafísica, Escoto sostiene que la sustancia primera no puede ser tratada bajo la misma razón que la sustancia, y, por lo tanto, esta no puede ser el sujeto de la metafísica.

En el prólogo a sus *Quaestiones* sobre la *Metafísica* de Aristóteles, Escoto afirma que la metafísica es la ciencia en grado máximo porque se ocupa de los especulables en grado máximo, que se dan en dos modos, a saber, (1) los conceptos más comunes indispensables para cualquier otro conocimiento; (2) las cosas dotadas de la máxima certeza: las causas y los principios. Los primeros, dice, hacen referencia al “ente en cuanto ente y todo lo que se sigue del ente en cuanto tal”¹⁸. Luego llama transcendentales a estos especulables en grado máximo según el primer modo y asocia el término “metafísica” con los transcendentales. Según el Sutil, “metafísica” deriva de “meta”, que significa “transcendente”, y de “ycos”, que significa “ciencia”. La metafísica, pues, es la ciencia de los transcendentales¹⁹. En Tomás, el término ‘metafísica’ alude a lo transfísico, en relación a que esta ciencia se estudia después de la física²⁰.

¹⁷ *Quaestiones* I.1.96.

¹⁸ *Quaestiones* I.prol.17.

¹⁹ *Quaestiones* I.prol.18. Hay pasajes similares para otras ciencias en otros autores, como han indicado los editores de las *Quaestiones*; la *Summa logicae* de Lambertus Altissiodorensis: “se dice lógica a partir de ‘logos’, que es sermón e ‘ycos’ que es ciencia” c. 4 (Ed. Alessio) p. 4; el *De cursu et libris studii*, de autor desconocido: “Yconomica se dice desde ‘yconomos’ que es dispensar e ‘ycos’, ‘ciencia’, ciencia sobre la dispensación y la familia. Política se dice desde ‘polis’ que es ‘pluralidad’ e ‘ycos’, ‘ciencia’, y así es ciencia del régimen de muchos” Cod. Vat. Lat. 3022.f 84va. Extraído de *Quaestiones* I-V, p. 9, n. 20.

²⁰ En relación a las denominaciones de la metafísica en Tomás, (a) en el comentario al *De Trinitate* (q5.a1) (1) se justifica la denominación de “metafísica” en tanto la misma alude a lo transfísico, dado que se estudia tras la física, pues, se afirma, el conocimiento se inicia en lo sensible y concluye en lo no sensible; (2) se justifica la de “teología” debido a que el objeto principal es Dios; (3) se justifica la de ‘filosofía primera’ en relación a las otras ciencias que reciben sus principios de ella y se siguen de ella; (b) en otro lugar de este mismo comentario (q6.a1) Tomás sostiene: (1) se llama a esta ciencia “divina” pues trata de las sustancias separadas y las afecciones comunes a todos los entes; (2) “metafísica” pues se da luego de la física; (3) “filosofía primera” porque esta ciencia provee principios a las demás ciencias; (c) en el proemio de su comentario a la *Metafísica* afirma Tomás: (1) la denominación “metafísica” se aplica porque esta ciencia considera al ente y lo que se sigue del ente, que es lo más común y, así, sigue a la física pues, en efecto, de lo menos común se arriba a lo más

Cuando, en la primera *quaestio* al libro VI de la *Metafísica* de Aristóteles, justifica la división triádica de las ciencias especulativas, Escoto establece tres requisitos que deben cumplir las mismas: (a) deben ser reales, esto es, deben ocuparse de lo abstraído a partir de los singulares; (b) deben apuntar fundamentalmente a la obtención del conocimiento por sí mismo y no a algo más; (c) deben obtenerse por la razón a partir de principios asequibles a los sentidos²¹. De acuerdo con estos requisitos, en asociación con el principio epistemológico de que a una ciencia le compete indagar sobre los atributos propios de su sujeto, Escoto afirma que el sujeto de la metafísica es el ente:

“[el ente] tiene atributos propios, según el Filósofo, en el libro IV de la *Metafísica*, que son todos los denominados transcendentales, como bueno, uno, verdadero, acto y potencia, etc. luego, sobre el ente hay una ciencia posible en relación a tales atributos [...] el ente es un objeto real. Lo que se ve porque de las cosas se predica *in quid*; y es un objeto adecuado para la filosofía teórica porque sobre el ente en cuanto ente no se origina especulación directiva sino solo hay operación especulativa; y sus atributos pueden ser mostrados desde principios cognoscibles a través de los sentidos”²².

En el prólogo a la *Ordinatio*, donde se sostiene también que el ente es el sujeto de la metafísica, Escoto objeta contra la posibilidad de que esta ciencia se ocupe de Dios. La metafísica no es capaz de establecer ni por medio de demostraciones *propter quid* (que parten de la causa) ni *quia* las propiedades de las sustancias separadas o de la sustancia primera. Las demostraciones que se basan en los efectos (*quia*) conducen o a la duda o al error, según Escoto, y presenta dos ejemplos: (1) es propiedad de la sustancia el ser comunicable a tres personas pero los efectos no muestran esta propiedad en tanto estos no son producto de Dios en tanto este es trino. Así, cuando se argumenta desde los efectos se arribará necesariamente a la conclusión de que Dios es uno (y no comunicable a tres personas); (2) es propiedad de la sustancia primera causar *ad extra* contingentemente. Pero las demostraciones que se basan en los efectos concluyen que la primera causa opera por necesidad. Además, Escoto afirma que los filósofos, partiendo de demostraciones *quia*,

común; (2) “teología” se aplica en cuanto esta ciencia estudia las sustancias separadas; (3) “filosofía primera” se aplica porque esta ciencia considera las causas primeras de las cosas.

²¹ *Quaestiones* VI.1.43-45.

²² *Quaestiones* VI.1.47.

concluyen que las sustancias separadas son bienaventuradas lo cual, dice el Sutil, es absurdo²³. Y así, aunque las ciencias especulativas, según la división dada por Aristóteles sea exhaustiva, es decir, abarca el ente y todas sus partes, el abordaje de ellas no se realiza según las razones propias de las cosas sino solo permite un conocimiento imperfecto de ellas en consonancia con el proceso cognoscitivo humano anclado en los sentidos²⁴.

A pesar de las objeciones contra la alternativa de situar a Dios como sujeto de la metafísica, apoyándose en una particular forma de concebir a la ciencia y su sujeto, en una hipotética segunda redacción al libro I, Escoto defiende tal alternativa; afirma:

“De acuerdo a los *Segundos Analíticos*, muchas cosas verdaderas pueden llamarse propiamente sujeto de una ciencia. Pues este es el sujeto de una conclusión de una demostración donde se afirma un atributo del mismo. Pero si se toma la ciencia de otra manera, en tanto un agregado de elementos cognoscibles, simples y compuestos, principios y conclusiones –como la geometría se dice una ciencia– así el sujeto de una ciencia se dice algo común a todos los sujetos de la ciencia en sentido propio, o algo primero a lo cual todo lo demás se atribuye”²⁵.

La ciencia puede concebirse como un hábito de conclusiones (y es de esta forma como se había tratado el caso de Dios en el prólogo a la *Ordinatio* mencionado *infra*) o un agregado de elementos. Para este último caso, el sujeto puede ser algo común o algo a lo cual todo lo demás se atribuye. Es bajo esta última alternativa como Dios puede ser el sujeto de la metafísica. El siguiente texto ilustra y clarifica lo anterior:

“Pues coloca una ciencia que demuestra todos los atributos comunes a la figura y otra ciencia que demuestre todos los atributos de las diversas especies de figura. Esta [ciencia según el segundo sentido] parece ser subalternada a la primera, y no se muestra en ella algún atributo de la figura en común, pero también su sujeto parece ser la figura en general porque solo ella es lo común a todo lo considerado en ella. Si esta distinción es buena,

²³ *Ord. Prol.*41.

²⁴ *Ord. Prol.*82.

²⁵ *Quaestiones* I.1.103. *Segundos Analíticos* I.4.73a-35b16.

Dios puede colocarse aquí como sujeto como en la teología, aunque ningún atributo por sí sea demostrado porque todo lo considerado aquí se reduce a Él como a aquello que es primero en sentido absoluto²⁶.

Escoto afirma en este planteo que la metafísica será ciencia *quia* pero también contendrá en su seno la indagación el ente como tal y en este punto será *propter quid*. Un argumento importante para situar a Dios como sujeto de la metafísica, según Escoto, es que solo de esta manera esta disciplina podrá proporcionar, como corresponde, según lo postulado por Aristóteles en la *Ética*, la felicidad, y el conocimiento del ente como tal, en la medida en que es amplio e indeterminado, no es suficiente para alcanzar esta²⁷.

El breve recorrido precedente sobre algunos aspectos concernientes a la determinación del sujeto de la filosofía primera en Tomás y en Escoto muestra las diferencias entre estos a la hora de concebir la metafísica, de situar a Dios dentro del ámbito de esta disciplina así como también al diversidad de elementos involucrados en cada caso. Hay, además, como es natural, muchas semejanzas que condicionan el alcance y el campo de estudio de la disciplina. Dios, para ambos autores, es causa eficiente universal²⁸, que obra libremente²⁹ y es esencialmente inaprehensible para la razón; la metafísica se orienta en términos de los transcendentales. Estos aspectos marcan importantes diferencias con el planteo de Aristóteles.

²⁶ *Quaestiones* I.1.103.

²⁷ *Quaestiones* I.1.160.

²⁸ Punto que tanto Tomás como Escoto atribuyen a Aristóteles si bien, en principio, no es lo que sostiene este.

²⁹ En este punto ambos doctores se oponen a Aristóteles. Dice, por ejemplo, Escoto: “[...] solo por una causa necesaria en tanto está causando se conoce algo del efecto [...] según la intención del Filósofo, Dios es agente según necesidad natural” *Quaestiones* I.1.39, 40.

El origen metafísico de la posibilidad y la contingencia en el pensamiento modal de Juan Duns Escoto

Enrique Santiago Mayocchi
UCA-CONICET, Buenos Aires

En el libro IX de sus *Quaestiones super Metaphysicorum*, Duns Escoto¹ conduce un examen exhaustivo acerca de los diferentes sentidos que encuentra para la noción de *potentia*, partiendo del texto aristotélico y reinterpretándolo en algunos puntos de manera original, sin dejar de manifestar en ocasiones la fidelidad de su lectura a la mente del Estagirita. El Doctor Sutil reconoce en primer lugar dos significados para *potentia*, como un modo del ente y como principio²; la diferencia entre ambos consiste en que el primero señala oposición al acto mientras que el segundo es compatible con él, porque un principio es tan real cuando está en acto como cuando no está principiando. Asimismo, la relación entre ellos es tan íntima que no podemos saber a cuál se le aplicó primero el nombre, porque todo ‘ente en potencia’ reclama un principio capaz de actualización y todo principio es tal por tener la capacidad de actualizar lo que está en potencia. Ambos modos son llamados *potentia realis* y de éste se transfiere (*transumitur*³) el nombre *potentia* al ámbito de la lógica, en el que se usa la noción de *potentia logica* para designar “un cierto modo de composición hecha por el intelecto, causada por la relación entre los términos de esa composición,

¹ Para las referencias a Escoto se tendrán en cuenta las siguientes ediciones: “Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, VI-IX”, Girard Etzkorn et al. (eds.), *Opera philosophica*, New York, Franciscan Institute Publications, 1997 [en adelante *QQ. Met.*]; “Ordinatio I, dist. 4-10”, Commissio Scotistica, *Opera omnia*, Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1956; “Ordinatio I, dist. 26-48”, Commissio Scotistica, *Opera omnia*, cit., 1963; “Ordinatio II, dist. 1-3”, Commissio Scotistica, *Opera omnia*, cit., 1973 [las últimas tres obras en adelante como *Ord.*]; “Lectura prologus - I, dist. 1-7”, Commissio Scotistica, *Opera omnia*, cit., 1960; “Lectura I, dist. 8-45”, Commissio Scotistica, *Opera omnia*, cit., 1966; [las dos obras anteriores en adelante como *Lect.*]; “Reportatio I-A, dist. 22-48”, Allan Wolter y Oleg Bychkov (dirs.), *The Examined Report of the Paris Lecture*, New York, Franciscan Institute Publications, 2008 [en adelante *Rep. Par. I-A*]; “Reportatio II”, Vivès, París, 1894 [en adelante *Rep. Par. II*].

² Cf. *QQ. Met.* IX.1-2 #14.

³ Cf. *QQ. Met.* IX.1-2 #16.

porque no son contradictorios”⁴. En resumen, la *potentia* como modo del ente y como principio indican una relación al acto, respecto de cual dependen en cierto sentido y por ellos se caracterizan como *potentia realis*, mientras que la *potentia logica* denota una relación formal entre términos que no son contradictorios entre sí.

1. El origen de los posibles

El desarrollo que Duns Escoto formula a partir de este esquema y en particular sobre las relaciones que se dan entre los distintos sentidos de *potentia*, ha sido un tema de debate frecuente, como lo atestigua por ejemplo la disputa dada entre los escotistas I. Poncius y B. Mastrius durante el s. XVII. En la literatura académica contemporánea, a partir de la profundización sobre estas ideas, S. Knuuttila ha vuelto a avivar el debate afirmando que “la noción de posibilidad lógica es conceptualmente anterior a la de posibilidad metafísica (*potentia metaphysica*), la cual se asocia con las potencias activas y pasivas, ya sean divinas o creadas”⁵. La *potentia logica* consiste, según la lectura del profesor finés, en una precondition trascendental que determina al intelecto para formar el ámbito de lo inteligible, de tal manera que lo posible *qua* posible no depende ni siquiera del intelecto divino.

En *Ord. I.43* encontramos uno de los textos que motiva la discusión, dice Escoto:

“posible, en cuanto término u objeto de la omnipotencia, es aquello a lo que no repugna existir [*esse*] y que no puede por sí ser necesario; una piedra, producida en ser inteligible por el intelecto divino, tiene estas [propiedades] por sí formalmente y cuasi principiadamente por el intelecto; luego, [la piedra en ser inteligible] es posible por sí formalmente y cuasi principiadamente por el intelecto divino”⁶.

⁴ *QQ. Met. IX.1-2 #18*: « modus quidam compositionis factus ab intellectu, causatus ex habitudine terminorum illius compositionis, scilicet quia non repugnat.

⁵ Simo Knuuttila, “Modality”, John Marenbon (ed.), *The Oxford handbook of medieval philosophy*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 325.

⁶ *Ord. I.43 #7*: “possibile, secundum quod est terminus vel obiectum omnipotentiae, est illud cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necessario; lapis, productus in esse intelligibili per intellectum divinum, habet ista ex se formaliter et per intellectum principiative; ergo est ex se formaliter possibilis et quasi principiative per intellectum divinum”.

La sentencia *ex se formaliter et per intellectum principiative* es el corazón de su propuesta sobre el origen de la posibilidad. En *Lect.* I.43, escrito antes que el citado, no utiliza esa fórmula pero establece una *ratio extrinseca*, el intelecto divino, y una *ratio formalis*, la no repugnancia entre las partes⁷. Por otro lado, en *Rep. Par.* I-A.43 hace uso de las nociones *formaliter* y *principiative* con más frecuencia durante el desarrollo de la distinción, tanto en la evaluación sobre Enrique de Gante como en la exposición de su propia opinión, aunque sin alterar el sentido de la doctrina.

La propuesta que S. Knuuttila ofrece sobre este pasaje consiste en presentarlo como una instancia en la cual la posibilidad posee una existencia mental dada por el intelecto divino⁸, aunque ella de suyo no requiera de esa actualización. No es controvertido interpretar que el intelecto divino *no es* causa inmediata de los posibles *qua* posibles, puesto que la posibilidad es una característica que tienen las ideas en la mente divina, pero la dificultad se encuentra cuando Duns Escoto utiliza el término *principiative*, que según S. Knuuttila “solo significa que no hay proposiciones lógicamente posibles formuladas u otros seres intencionales sin un intelecto”⁹. El intelecto divino, en cuanto principio activo, no es anterior a la posibilidad sino que esta última es condición de que aquél pueda realizar efectivamente *–principiative*, para Escoto; *formulated*, para Knuuttila– un acto de composición que sea inteligible. Dicho de otra manera, la posibilidad no tiene un fundamento metafísico ni consiste en una estructura ontológica previa al acto del intelecto, sino que la *potentia logica* es la estructura que usa el intelecto para poder componer mientras elicit su acto, es decir, posee prioridad de naturaleza.

Para fundamentar esta lectura, se suele recurrir a un experimento mental que es usado con cierta frecuencia por Duns Escoto:

“si antes de la creación del mundo, éste no solo no existiese, sino, aunque imposible, Dios tampoco existiese pero llegase a ser por sí sólo y entonces pudiese crear el mundo, – si habría un intelecto antes de [la creación] del

⁷ Cfr. *Lect.* I.43 #16. Modificamos el sentido del texto respecto de la *ratio formalis*, porque allí Escoto trata sobre lo imposible como repugnancia entre las partes, de todas maneras esto indica que lo posible conlleva no repugnancia entre las partes.

⁸ Cfr. Simo Knuuttila, “Duns Scotus and the foundations of logical modalities”, Ludger Honnefelder, Rega Wood y Mechthild Dreyer (dirs.), *John Duns Scotus: metaphysics and ethics*, Leiden, Brill, 1996, p. 139.

⁹ *ibid.* p. 138.

mundo, componiendo [la proposición] ‘el mundo existirá’, ella sería posible porque los términos no repugnarían, pero no [sería posible] por algún principio posible en la cosa, o [un principio] activo que le correspondiese para sí; ni tampoco ‘el mundo existirá’ fue posible de este modo – formalmente hablando– por la potencia de Dios, sino por la potencia que era la no repugnancia de esos términos, porque ellos no repugnarían aunque a esta no repugnancia le fuera concomitante la potencia activa respecto de los posibles”¹⁰.

Para S. Knuuttila este ejemplo muestra que las proposiciones tienen un estatus modal previamente a ser formuladas por un intelecto, es decir, su posibilidad es independiente del intelecto divino, pero cuando éste las formula la posibilidad intrínseca que ellas poseen adquiere una cierta existencia dependiente de aquél, de tal manera que “cuando una proposición es formulada, es de modo inmediato lógicamente posible o imposible; pero este hecho no depende de que un intelecto formule la proposición”¹¹.

Por otro lado, quienes sostienen una primacía de la *potentia realis seu metaphysica* abordan la cuestión desde una perspectiva epistemológica, en cuanto el tema de la posibilidad depende del conocimiento divino, e interpretan que la posibilidad lógica conlleva la formulación de una proposición, pero la posibilidad metafísica es previa porque pertenece a cada idea simple a partir de las cuales se componen las proposiciones. El mismo Duns Escoto deja entrever esta propuesta cuando explica por qué la Quimera es un imposible, escribe en *Lect.* I.43

“aquello que no puede existir en la naturaleza de las cosas, es imaginado como algo compuesto a partir de muchas partes repugnantes, que no hacen algo uno ni podrían hacerlo (como la Quimera y cosas semejantes); pero Dios

¹⁰ *Ord.* I.7 #27: “si ante mundi creationem mundus non solum non fuisset, sed, per impossibile, Deus non fuisset sed incepisset a se esse, et tunc fuisset potens creare mundum, - si fuisset intellectus ante mundum, componens hanc ‘mundus erit’, haec fuisset possibilis quia termini non repugnarent, non tamen propter aliquod principium in re possibili, vel activum, sibi correspondens; nec etiam modo ista ‘mundus erit’ fuit possibilis - formaliter loquendo - potentia Dei, sed potentia quae erat non repugnancia terminorum istorum, quia isti termini non repugnarent licet istam non repugnanciam concomitaretur potentia activa respectu huius possibilis”. Cf. *Lect.* I.7 #32, *QQ. Met.* IX.1-2 #18, *Lect.* I.39.1-5 #49.

¹¹ Simo Knuuttila, “Duns Scotus and the foundations ...”, p. 138.

puede producir aquellas partes, como la cabeza de un hombre y la cola de un león y otras semejantes; por lo tanto, porque Dios puede producir esas partes que incluyen incompatibilidad formal, esos todos no pueden ser hechos”¹².

Lo que busca explicar con este pasaje es que los imposibles no pueden tener ningún tipo de entidad por la repugnancia que tienen entre sí las partes que lo constituyen, por ello aclara que nos “imaginamos” algo compuesto de partes. C. Normore¹³ llama la atención sobre la parte positiva de la explicación, a saber, que las partes pueden ser producidas cada una por separado como ideas simples de la mente divina y en este sentido son posibles, es decir, no repugnan a la existencia. Por otro lado, aquellas ideas que son complejas están compuestas por ideas simples, como ‘animal racional’, de tal manera que serán posibles o imposibles de acuerdo a la repugnancia o no de esas ideas simples que podemos llamar ‘atómicas’. Así entendida esta cuestión, la *potentia logica* tiene su fundamento en el intelecto divino, quien produce en primera instancia los posibles y luego las proposiciones que derivan de ellos. Respecto al ejemplo contra fáctico antes expuesto, C. Normore afirma que “la no repugnancia de los términos supone por consecuencia natural al menos que **puede existir** [*can be*] un poder activo que podría realizar la situación descrita por la sentencia”¹⁴. Toda proposición depende de un intelecto que la formule para adquirir un determinado valor modal, incluso en el supuesto que no haya intelecto tal proposición será posible siempre que un intelecto pueda llegar a existir y realizar la composición. Podríamos decir que la posibilidad de la proposición depende de la posibilidad de un intelecto que la elicite.

Por otro lado y siguiendo la misma línea interpretativa, el aporte que realiza T. Hoffmann se basa en diferenciar dos usos por parte de Duns Escoto del término

¹² *Lect. I.43 #15*: “illud enim quod non potest esse in rerum natura, imaginatur ut aliquod compositum ex pluribus repugnantibus, quae non faciunt unum nec possunt facere unum (sicut est chimaera et huiusmodi); illas autem partes potest Deus producere, ut caput hominis et caudam leonis et huiusmodi; quia igitur Deus potest huiusmodi partes producere quae includunt formalem impossibilitatem, ideo illud totum non potest fieri”. Cf. *Ord. I.43 #18; Rep. Par. I-A.43 #23*.

¹³ Cf. Calvin Normore, “Scotus, modality, instants of nature and the contingency of the present” en Ludger Honnefelder, Rega Wood y Mechthild Dreyer (dirs.), *John Duns Scotus...*, pp.164-165.

¹⁴ Calvin Normore, “Duns Scotus’s modal theory”, Thomas Williams (ed.), *The Cambridge companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 154. [El subrayado es del autor.]

possibile, “o puede denotar la naturaleza eidética de las cosas posibles, o puede significar la posibilidad de que tales naturalezas existan en la realidad”¹⁵. En este sentido, la actividad *princiative* del intelecto divino constituye la naturaleza eidética de cada posible según un *esse intelligibile*, que se distingue formalmente *ex natura rei* de la esencia divina. Una vez que han sido establecidas dichas naturalezas, los posibles se formarán a partir de sus relaciones de composición y en la medida que no haya repugnancia entre ellos. La idea del *esse intelligibile* conteniendo una naturaleza eidética es tomada por T. Hoffmann de *Ord.* I.36 #48, donde Duns Escoto utiliza la noción de *ens ratum* para designar a los entes que tienen un ser real así como a aquellos a los que no les repugna un ser real, es decir, los posibles¹⁶. Todo ente que no posee un ser real pero es pensado por el intelecto divino *habet entitatem ratam quiditativam*, por la que se diferencia de la Quimera. El intelecto divino no es origen de los posibles *qua* posibles porque el estatus modal viene dado por el contenido formal de cada naturaleza eidética en su *esse intelligibile*, conforme a la compatibilidad o repugnancia entre ellas. Pero se puede afirmar que Dios origina de modo indirecto los posibles en cuanto produce dichas naturalezas eidéticas a partir de las cuales se constituyen, es decir, sin intelecto divino no habría posible alguno¹⁷.

2. El orden de dependencia causal en el origen de los posibles

A los argumentos que hemos expuesto para fundamentar la primacía de la *potentia metaphysica*, deseamos incorporar uno propio basado en el orden de dependencia causal que Duns Escoto describe en *De primo principio*. Por ‘orden’ se entiende aquí una relación de comparación entre lo anterior y lo posterior (*DPP* I #3), de tal manera que ‘orden de dependencia’ indica que lo anterior es aquello de que algo depende y posterior lo que depende (*DPP* I #4). A su vez, lo que depende puede ser causado y aquello de que depende sería su causa, de ahí que haya también un ‘orden de dependencia causal’. Duns Escoto indica que este orden causal se puede subdividir según las cuatro causas aristotélicas, y ya que cada una de ellas se relaciona con lo que depende de modo distinto a las otras, quedan cuatro pares según lo anterior y posterior: eficiente-efecto, final-finido, material-materiado, formal-formado. Ahora bien, en *DPP* II se extraen varias conclusiones sobre el modo en

¹⁵ Tobias Hoffmann, “Duns Scotus on the origin of the possibles in the divine intellect”, Stephen Brown, Thomas Dewender y Theo Kobusch (dirs.), *Philosophical debates at Paris in the early fourteenth century*, Leiden, Brill, 2009, p. 360.

¹⁶ Cf. *Rep. Par.* II.1.2 #15-#16.

¹⁷ Cf. Tobias Hoffmann, “Duns Scotus on the origin ...”, pp. 370-371.

que interactúan las cuatro causas entre sí, la conclusión octava sostiene que **lo que no es causado por causas extrínsecas no es causado por causas intrínsecas** y a continuación, la conclusión novena asevera que **las cuatro clases de causas, cuando causan una misma cosa, se hallan esencialmente ordenadas**, es decir, en la producción común de algo hay un orden de anterioridad-posterioridad aunque cada una por separado sea primera respecto de su causalidad específica. Siguiendo el orden entre ellas, la materia y la forma en cuanto causas dependen del eficiente y el fin, por ser ellas anteriores. Esto es evidente en el mundo físico, donde una nueva substancia, compuesto de materia y forma, llega a ser por un sujeto que actúa siguiendo el fin que persigue, como un animal engendra otro por el instinto de conservación de la especie.

Se podría objetar que este análisis no se puede aplicar al caso que nos ocupa, puesto que la producción de los posibles y su *esse intelligibile* no implica un cambio substancial ni accidental para la esencia divina. Sin embargo, nos parece que sí se puede establecer una analogía válida por dos motivos: la explicación del conocimiento divino como ‘instantes’ de naturaleza y su interés en distinguir un principio extrínseco y un principio formal en la constitución de los posibles.

El Doctor Sutil desarrolla una precisa explicación del conocimiento que Dios tiene sobre sí mismo y sus creaturas según cuatro ‘instantes de naturaleza’, es decir, una secuencia causal ordenada que no conlleva temporalidad sino anterioridad-posterioridad de naturaleza. Se pueden resumir de la siguiente manera¹⁸: 1º Dios conoce su propia esencia; 2º produce y conoce según un *esse intelligibile* los posibles modos en que ella puede imitarse; 3º compara los objetos de conocimiento con su esencia; 4º conoce reflexivamente la relación causada en el instante anterior. Para el propósito del presente trabajo debemos fijarnos en el segundo instante, en el cual se da la producción de los posibles, es decir, son causados por el acto de entendimiento divino. No está de más aclarar que, según Duns Escoto, esta producción no es creación¹⁹ y por eso utiliza el término *principiative* en lugar de *effective*, ya que el primero indica una actividad inmanente en la que el principio es fuente de cierta propiedad poseída por la cosa. El intelecto divino es la potencia activa que da origen metafísico a los posibles en cuanto causa, es decir, ‘principia’ su *esse intelligibile* concibiendo las naturalezas de todos los seres creables. Teniendo esto en cuenta, podemos conectar el orden de dependencia causal con el caso de los posibles, por un

¹⁸ Cf. *Ord.* I.35 #32; *Lect.* I.35 #22; *Rep. Par.* I-A.36.1.1-2 #77-#78.

¹⁹ Cf. *Ord.* II.1.2 #84.

lado, la causa extrínseca es el intelecto divino que los constituye según diferentes naturalezas eidéticas, y la causa formal es la misma naturaleza, que una vez constituida es compatible con el ser. La naturaleza concebida en el *esse intelligibile* es posterior al acto de entendimiento, por ello la causa intrínseca de los posibles depende del intelecto divino que los constituye con un ser *secundum quid*.

3. Posibilidad y contingencia

Recientemente se ha formulado una nueva respuesta a la posición que sostiene una primacía de la *potentia logica*, en relación con la voluntad divina en cuanto principio de actuación libre. El profesor P. Massie observa en esta postura el peligro de hacer depender la acción voluntaria al ámbito de la posibilidad generado por la *potentia logica*, el cual representaría un límite a la libertad en cuanto estructura previamente su campo de acción. La crítica se efectúa a partir de las conclusiones que extrae A. Vos cuando sostiene que

“por este concepto [i. e., *potentia realis*] una potencia (poder) existiendo actualmente es significada, una potencia por la cual alguien o algo es capaz de actualizar las posibilidades que están en el nivel de la posibilidad lógica. Para Dios y el hombre esa potencia es la voluntad. En este punto, Escoto es capaz de dejar en claro que la libertad divina y humana de la voluntad existe gracias a la estructura contingente de la realidad. Pues, por el hecho de que hay estados de cosas alternativos en el nivel de la ‘posibilidad lógica’, es posible para la voluntad querer una cosa en cierto momento, mientras tiene la posibilidad de no querer o querer otra cosa en ese mismo momento. Las dimensiones de la ‘posibilidad lógica’ están estructuradas por una matriz lógico-ontológica, en la cual una voluntad libre puede desplegarse”²⁰.

En este texto el autor está considerando específicamente la actividad de la voluntad en cuanto causa libremente un acto de querer sobre un objeto determinado, mientras que en ese mismo instante mantiene la posibilidad de no querer tal objeto, por ello ha denominado a este modo de causar ‘contingencia sincrónica’, es decir, la voluntad tiene en el mismo momento dos actos contrarios, uno factual y otro posible, respecto del mismo objeto. Para P. Massie, la posibilidad que existe en el momento de elicitar un acto de la voluntad no corresponde a la potencia lógica de no

²⁰ Antonie Vos *et al.*, *Contingency and freedom*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 28-29.

contradicción en los términos de una proposición sino a la capacidad que ella tiene de ser elegida en cuanto objeto del acto de la voluntad, de lo contrario se corre el peligro de hacer depender la voluntad de posibilidades preexistentes,

“el concepto de *possibilitas logica* admite cualquier cosa (en el sentido más extensivo) que no incluya contradicción; con todo, las posibilidades que propiamente pertenecen a la voluntad son tales que cuando la voluntad quiere ‘x’, podría también (y al mismo tiempo) no querer ‘x’. No es en términos de conceptualización (que depende del intelecto) sino en términos de elegibilidad que una posibilidad pertenece a la voluntad. Esas posibilidades no son simplemente proposiciones no contradictorias, son objetos de volición y como tales dependen del poder causal de la voluntad”²¹.

Esta interpretación parece profundizar, a su vez, en la propuesta de M. Sylwanowicz, citado por P. Massie, quien postula la causalidad contingente de voliciones sincrónicas como fundamento de la metafísica en Duns Escoto. El interés de este autor es mostrar que la teoría de las modalidades presupone un contenido ontológico dependiente de un poder real, la voluntad, y por ello

“es solo debido al poder real de la voluntad divina y humana como causas contingentes que las posibilidades pueden existir, lo que Escoto muestra que no necesita satisfacer más condiciones que la exigencia de que no se involucre una auto-contradicción”²².

Sin embargo, la idea de que *sólo por la voluntad como causa contingente las posibilidades pueden existir* se refiere al ser extra mental que ellas adquieren por la determinación de la voluntad, de tal manera que ya no son posibilidades sino seres o acciones contingentes, en cuanto contingente designa para el Doctor Sutil un “modo del ente en acto y en el momento en el cual está en acto”²³, es decir, una es posibilidad realizada que posee un *esse existentiae* pero no repugna con dejar de ser.

²¹ Pascal Massie, *Contingency, time and possibility, An essay on Aristotle and Duns Scotus*, Lanham, Lexington Books, 2011, p. 214.

²² Michael Sylwanowicz, *Contingent causality & the foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, Leiden, Brill, 1996, p. 37.

²³ *QQ. Met. IX.15 #60: modus entis in actu et pro illo nunc quo est in actu.*

En los escritos de Duns Escoto encontramos frecuentemente que el intelecto divino actúa primero, no temporalmente sino según naturaleza, conociendo las ideas por las que se da origen a los posibles y en un segundo momento la voluntad se relaciona con el objeto conocido por el intelecto. En este sentido, el campo de la posibilidad queda definido por lo inteligible, ya sean ideas o proposiciones, puesto que lo imposible no puede ser ni siquiera inteligido. La voluntad divina encuentra en los posibles su marco de acción, y éstos son considerados en relación a ella como ‘elegibles’, es decir, posible-elegible se diferencian sólo en cuanto el aspecto formal con que las ideas divinas se relacionan con el intelecto y la voluntad respectivamente. En efecto, todas las creaturas han sido creadas *ex nihilo* por la voluntad divina pero antes han sido posibles en el intelecto divino, dice Duns Escoto que

“nada es creado que primero no haya tenido ser [*esse*] inteligido y querido, y en el ser inteligido fue posible formalmente (...); y entonces estuvo en cuasi potencia próxima para poder ser objeto de la omnipotencia y ser puesto en la existencia [*esse*] absolutamente”²⁴.

Para comprender mejor esta distinción entre posible-elegible debemos tener en cuenta que, para el Doctor Sutil, intelecto y voluntad se diferencian primariamente por modos distintos de ejercer su causalidad, a saber, necesariamente o según naturaleza actúa el intelecto divino en el conocimiento de los posibles y contingentemente o por libertad opera la voluntad divina *ad extra*. Esto último nos deja comprender que la voluntad divina se relaciona con los posibles de manera contingente porque no depende de ellos respecto de la su causalidad, sino que es libre en elegir los que quiera y de ahí que sea llamada omnipotencia, puede determinar el ser real a cualesquiera de ellos. En todo caso los posibles son constituidos ontológicamente por el intelecto divino y no dependen en ese sentido de la voluntad, como lo explica el mismo Escoto diciendo que

“por esa potencia ‘en razón por la cual es omnipotencia’ no tiene al objeto que es posible primeramente, sino por el intelecto divino, que produce aquel

²⁴ *Ord.* II.1.2 #83: “[n]ihil enim creatur quod non prius habuit esse intellectum et volitum, et in esse intellecto fuit possibile formaliter [...]; et tunc fuit quasi in potentia propinqua ut posset esse obiectum omnipotentiae et poni in esse simpliciter”.

[objeto] primero en ser inteligible, y el intelecto no es formalmente la potencia activa por la cual Dios es dicho omnipotente”²⁵.

El ámbito de la posibilidad producido por el intelecto divino también es anterior a la voluntad respecto de las proposiciones, ya que para el Doctor Sutil toda formulación tiene valor neutral hasta que la voluntad determine su existencia, y esto es válido para las proposiciones teóricas como para las prácticas.

Nuestra interpretación arroja una conclusión que sobrepasa el presente tema de estudio y requiere una futura profundización. En efecto, muestra una cierta primacía del intelecto divino respecto a la voluntad, lo que indicaría que no es adecuado hablar de un voluntarismo irracional en la doctrina de Duns Escoto. Por el contrario, la libertad de la voluntad es racional porque siempre actúa eligiendo entre las posibilidades ofrecidas por el intelecto divino, aunque no depende de ellas para determinarlas en el ser porque su modo de causar es contingente. El tema de la posibilidad-contingencia nos abre a comprender las relaciones entre intelecto y voluntad tema sobre el cuál el Doctor Sutil parece haber cambiado su postura a lo largo de los años.

²⁵ *Ord. I.43 #14*: “per ipsam potentiam ‘sub ratione qua est omnipotentia’ non habet obiectum quod sit primo possibile, sed per intellectum divinum, producentem illud primo in esse intelligibili, et intellectus non est formaliter potentia activa qua Deus dicitur omnipotens”.

**“Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres (Hechos 5,9)”:
el origen de la autoridad política en Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto**

Héctor Fernández Cubillos
Univ. Alberto Hurtado

Tanto en la obra del dominico Tomás de Aquino (1225-1274) como en la del franciscano Juan Duns Escoto (1262-1308), encontramos un profundo interés por articular una reflexión respecto del origen de la de la autoridad terrenal (civil y política), enmarcada en las problemáticas de la naturaleza de la organización social. Si bien, ambos pensadores desarrollan posiciones doctrinales relativamente cercanas, encarnan en su reflexión la visión de mundo de sus respectivas tradiciones teológicas y filosóficas llegando a conclusiones con alcances muy distintos.

Debemos tener presente que ambos pensadores responden a ciertos contextos históricos que, de un modo u otro, enmarcan su reflexión sobre el tema de la autoridad: de una parte, Tomás de Aquino redacta sus ideas (tanto en la *Suma* como en el *De regime*) bajo la sombra y los cuestionamientos a las doctrinas de Aristóteles –o del aristotelismo radical (Averroísmo latino)– en París, mientras que Juan Duns Escoto, de otra parte, lo hace inmerso en una serie de cuestionamientos a las prácticas de gobierno y de costumbres respecto del ejercicio de la autoridad de la naciente fraternidad franciscana, no ausentes de tensiones políticas, posiciones radicales y el rasgo característico de una cierta excentricidad que levanta sospechas y suspicacias en sus contemporáneos¹.

La comprensión del origen de la autoridad en Tomás de Aquino

Tomás de Aquino sostiene su posición desde los postulados de Aristóteles² afirmando que la sociedad civil aparece como una inclinación natural en el hombre y no necesariamente como una consecuencia del pecado-culpa original, tomando distancia de la comprensión del agustinismo, sancionado por la tradición, que tendía a entender la sociabilidad humana como uno de los efectos de la caída del hombre. En este sentido el intento reflexivo de Tomás es más bien “*revolucionario*”, por el

¹ Cf. José Antonio Merino, *Juan Duns Escoto*, Madrid, BAC, 2007, 6-9.

² Aristóteles, *Ética a Nicómaco* IX c.9 1169b

hecho de adoptar algunas posturas fuera de la tradición, mientras que Escoto se muestra más bien como “conservador” por mantenerse cercano a las ideas del agustinismo.

En Tomás, la autoridad civil no corresponde a un mecanismo basado en “los unos sobre los otros” comprendido como un desorden –una ruptura del orden natural, devenido del pecado– tal como ocurre en las relaciones amo-esclavo sino que se trata de una expresión de la racionalidad humana capaz de articular una jerarquización de las relaciones sociales que permita conducir hacia el bien común y al bien individual a cada hombre libre³ en particular.

La tradición agustiniana afirmaba que la autoridad, entendida como régimen o dominio sobre los otros, era una consecuencia impuesta como pena del pecado original, situación que no existía en el estado de inocencia original (*status innocentiae*). El sometimiento de unos hombres sobre otros, como es el caso del de la mujer al hombre, fue impuesto por el pecado, interpretando la afirmación sobre la mujer de Génesis 3,16: Serás dominada por tu marido⁴, como un efecto no considerado en el *status innocentiae*. Por lo tanto, en este estado de inocencia no existía la idea, ni mucho menos la práctica, del hombre sometido al hombre⁵, sino que en ese tiempo original no habría existido dominio de un individuo sobre otro⁶. Estableciendo una igualdad y horizontalidad paradisiaca entre los hombres que se transformarían en jerarquización vertical rígida solo bajo la influencia del pecado.

Tomás dialoga con la tradición agustiniana a partir de una comprensión del origen de la autoridad sostenida como una tensión entre libertad y sometimiento, que si bien se ve afectado por la caída original, posee un fin anterior a la caída misma: el *bonum commune*⁷. En este sentido, el sometimiento –como realidad actual o *status*

³ Tomás de Aquino, *In Ethicam IX, 10*.

⁴ Agustín, *De Civ. Dei* [32541] XIV Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I q. 96 a. 4 arg. 2.

⁵ Cf. Agustín, *De Civ. Dei* [32542]; Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I q. 96 a. 4 arg. 3.

⁶ El carácter político del hombre en la comprensión aristotélico-tomista se basa en la comprensión de la subordinación política son compatibles con el “estado de inocencia”, sostenidas en la afirmación de una diferencia intelectual entre “quien sabe dirigir” y quien naturalmente “necesita ser dirigido”, entre algunos individuos más dotados (*sacerdotium* y *regnum*) y otros irremediablemente menos dotados (*servitus*). Cfr. O Todisco, “Ética y economía” en *Manual de Filosofía Franciscana* (J. Merino, F. Martínez Fresneda Coord.), Madrid, BAC, 2004,308.

⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Sum Theol.*, I, II, c. 90, a. 4

iste– no es comprendido como una consecuencia de la caída sino, más bien, como una parte fundante de la articulación del bien común. El hombre es entendido por el Aquinate como un animal social desde su origen –por naturaleza o constitución natural–, luego la organización social posee un principio en el *estado de inocencia*. Dicho de otro modo, la sociabilidad humana es anterior a la caída y a la experiencia del pecado.

Tomás postula la necesidad de una organización social ya que, aludiendo la predominancia de lo uno sobre lo múltiple, la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas; y uno sólo a una. Haciendo un recurso a Aristóteles⁸, insiste que cuando muchos se ordenan a algo único, siempre se encuentra uno que es primero y dirige⁹. No obstante este recurso al Estagirita, el Aquinate, se mantiene dentro de la esfera neoplatónica en su forma de concebir el *bonum commune*, entendido como aquello que estrecha las relaciones entre los ciudadanos¹⁰, por lo que aparece como algo connatural al individuo libre. Tal como postula Aristóteles, Tomás asume que en la naturaleza no hay nada hecho al azar o sin un propósito, luego el Estado, las instituciones sociales y la autoridad social son queridos por Dios desde sus inicios¹¹.

En la organización social, como fenómeno natural, Tomás ve un requisito de corresponsabilidad propia de la naturaleza humana, haciendo un recurso a la escritura, citando a *1 Pedro* 4,10. La autoridad es comprendida en un trasfondo de servicio, un ejercicio de la caridad y la corresponsabilidad. Para desarrollar y dar cuerpo a esta idea Tomás se apoya en la *auctoritas* citando a Agustín: Los justos no mandan por el deseo de mandar, sino por el deber de aconsejar. Así es el orden natural y así creó Dios al hombre¹². En su texto *De Regime Principium* postula que el objetivo del congregarse de los hombres es para vivir bien juntamente, lo cual no podrá alcanzar cada uno viviendo de por sí solo¹³, agregando que el fin de las congregaciones humanas es la vida virtuosa.

⁸ Aristóteles, *Política* I,1.

⁹ Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I q.96 a.4; cfr. *Sum. Theol.*, I q.92 a1-2.

¹⁰ Cf. Platón, *Las Leyes*, LIX 875c; Aristóteles, *Política*. III, cap. 7, 1279a-1279b.

¹¹ Tomás de Aquino, *La Monarquía*, L I,1.

¹² Agustín, *De Civ. Dei* [32541] XIX, 14.15. (PL 41, 643).

¹³ Tomás de Aquino, *De regime*, I, 14; II, 9.

En el pensamiento del Aquinate la jerarquía de dignidad sirve de fundamento para la jerarquía de jurisdicción, aceptando de manera natural que existen individuos que se encuentran más alto que otros, correspondiéndoles naturalmente el deber de dirigir a quienes están más abajo¹⁴. Nos encontramos con una suerte de desigualdad ontológica estructural de los individuos, que es considerada como “natural”. Esta desigualdad se articula en una perspectiva jerárquica que procede de una lectura de lo real que va desde el medio al fin, pese a defender una autonomía sectorial, todo se organiza hacia una subordinación conclusiva¹⁵.

La comprensión del origen de la autoridad en Duns Escoto

Juan Duns Escoto abre su reflexión haciendo cuentas con las ideas de Agustín, matizándolo con planteamientos de la tradición patrística, sosteniendo que el hombre naturalmente sólo puede ejercer dominio sobre los “seres inferiores”, pero en modo alguno sobre sus similares¹⁶. El hombre es de manera natural radicalmente libre, por lo que no debiera ejercer ningún dominio sobre sus semejantes¹⁷. Esta idea, aparentemente heterodoxa, encuentra su fuente en Gregorio Magno, que señala que los hombres fueron hechos de la misma naturaleza, reconociendo la diversidad existente tanto en el ordenamiento divino como en la oposición entre virtud y vicio, pero insistiendo que ninguno por debajo ni por sobre otro¹⁸.

Escoto articula un entramado patrístico-agustiniano para sostener una comprensión más libertaria de los individuos, entendiéndolos como *aequales genuit*. tal como lo vivenciaban los franciscanos en sus nacientes –y cuestionadas– instituciones. Estos postulados se desarrollan contraposición a las ideas de Tomás, que no considera claramente este origen igualitario, sosteniendo una distinción entre una forma de “*subiectio servilis*” y una dominación razonable de un hombre sobre otros con el fin de realizar: “*bonum ordinis in humana multitudine*”¹⁹. De este modo, Tomás establece un “orden de obediencia” –una jerarquización– orientado al bien

¹⁴ Cf. O Todisco, “Ética y economía” en *Manual de Filosofía Franciscana* (J. Merino- F. Martínez Fresneda Coord.), BAC, Madrid. 2004, 309.

¹⁵ Tomás de Aquino, *De regimine principum* I, 14.

¹⁶ Agustín, *De Civitate Dei* XIX, 15 (PL 41,643)

¹⁷ Cf. José Antonio Merino, *Juan Duns Escoto*, BAC, Madrid, 2007, 263.

¹⁸ Gregorio Magno, *Moralia* XXI, 15 (PL 76,203).

¹⁹ Tomás de Aquino, *Sum. Theol*, I q.92 a.1-2; q. 96 a.4.

común, amparándose en la idea de la preeminencia de la unidad por sobre la diversidad²⁰.

Por su parte, Escoto sostiene su comprensión inclinándose por la defensa de la igualdad en la individualidad de los hombres, llegando a sostener que nadie está naturalmente obligado a obedecer a otro hombre. Esta postura no es una manifestación de ingenuidad antropológica, ya que no se trata de una condición ideal–paradisíaca, a la que pudiera estar aludiendo el estado de inocencia– sino de una comprensión existencial de la contingencia humana. El Doctor sutil no desconoce que el origen de las jerarquías entre hombres, más allá de un hecho de naturaleza, aparece como un efecto –consecuencia– de la naturaleza caída, que provoca la necesidad de una organización mediante un consenso de todos los participantes de un grupo social, en vistas a la construcción de una convivencia pacífica. Dicho de otro modo: sin la caída la autoridad social o civil no tendría sentido –ni cabida– en la existencia humana.

La sociedad perfecta, que Escoto identifica con la aspiración de la fraternidad franciscana donde nadie está por sobre otro²¹, es un lugar donde nadie estaría obligado a obedecer a otro hombre. Este ideal se despliega a contrapelo de las sociedades reales donde, debido a la influencia del pecado original –como su consecuencia más directa–, se da una jerarquización de autoridad y obediencia de unos por sobre otros. De este modo, la autoridad política no es el ideal de las manifestaciones sociales sino una consecuencia de la fragilidad humana.

El hombre no es comprendido bajo la definición de “animal político” –como lo hacen el Estagirita y el Aquinate– y en consecuencia no le sería natural vivir en la *polis*, desde una obediencia y sometimiento a una ordenación social jerárquica. La comprensión del hombre como “animal social” se restringe al hecho de que por naturaleza en la organización social encuentra las condiciones esenciales y adecuadas para su desarrollo material y espiritual. El hombre en su *status iste* se encuentra en una radical precariedad –una soledad última– en tanto individuo, que lo obliga a proyectar sus vías de existencia en clave política, por medio de un estilo de

²⁰ A. Marchesi, “La autorità politica e la legge naturale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto e di Tommaso d’Aquino” en *De doctrina Duns Scoti, II, Problemata Philosophica, Commissionis Scotisticae*, Roma, 1958, 671-682.

²¹ Cf. *Regla No Bulada* V9; VI 2,4.

convivencia –y de consenso– que no le sería natural, como tampoco sería una consecuencia de su naturaleza²².

De este modo, podemos afirmar que el hombre es un animal social y político más por razones históricas que por exigencias naturales. Esta posición considera una concurrencia de la responsabilidad –entendida como articulación de la libertad y la voluntad expresada en una capacidad de leer (interpretar) los diferentes momentos históricos que le permitan organizarse de manera oportuna para hacer frente a los diferentes problemáticas que lo aquejan y desafían. Esta posición se desprende del convencimiento que Escoto manifiesta del estado actual del hombre, afectado por el pecado, lo que produce y da una cierta autonomía del poder temporal, de manera contraria a lo que el Doctor Angélico sostiene.

La naturaleza de la autoridad paterna frente a la autoridad civil y política

Escoto no reconoce en el hombre la existencia –como lo hace el Aquinate– de una inclinación natural en el hombre a vivir en sociedad²³. La naturaleza de la sociedad política y el origen de la autoridad civil no tendrían un origen divino sino que, más bien, serían modulaciones de la fragilidad humana, poniendo en jaque la concepción del derecho natural y del fundamento jurídico de las leyes positivas. En esta óptica, la convivencia humana no es otra cosa que el fruto de una decisión consensual de los individuos (fruto del consentimiento), y la existencia de la “*auctoritas politica*” no es más que una consecuencia de la fragilidad humana, después de haber perdido el inicial “*status innocentiae*”.

En este espacio es que Escoto señala que la *auctoritas paterna*²⁴. Escoto sostiene que *subiectio filialis ad patrem est de lege naturae*²⁵. Es así que en la autoridad, el Doctor sutil, distingue una autoridad paterna y una autoridad política: la primera nace de directamente de la ley natural²⁶, entre individuos familiares entre sí²⁷;

²² Cf. O Todisco, “Ética y economía” en *Manual de Filosofía Franciscana* (J. Merino- F. Martínez Fresneda Coord.), Madrid, BAC, 2004, 308-309.

²³ Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I-II q.94 a.2. Tomás señala: *inclinatio naturalis ad hoc quod homo in societate vivat*.

²⁴ Juan Duns Escoto, *Ordinatio* IV d.15 q.2 n.7 (ed. Vivès XVIII 266a).

²⁵ Juan Duns Escoto, *Ordinatio* IV d.36 q.1 n.2 (ed. Vivès XVIII 446a).

²⁶ José Antonio Merino, *Historia de la Filosofía Franciscana*, Madrid, BAC, 1993, 263.

mientras que la segunda no provendría directamente de ella, encontrando su origen, sentido y legitimidad en el consenso común de muchos individuos –extraños entre sí– congregados juntos²⁸.

Hay en el planteamiento de Escoto un reconocimiento de las bondades –y de las limitaciones– de los métodos democráticos electivos, que el movimiento franciscano ejercía como práctica habitual, sin recurrir a una fundación explícita en las inclinaciones naturales del hombre a organizarse en sociedades guiadas por una “*auctoritas*”, tal como ocurre en Aristóteles y en los postulados del Aquinate. La elección de autoridades civiles y políticas dependen del consentimiento y en la elección libre de los individuos sociales que, ya sea para bien o para mal, otorgan autoridad a un –o varios– individuo(s) según contextos históricos y culturales.

Escoto entiende la *auctoritas* como *praesidentiae paterna respectu filiorum*²⁹, es decir, a partir de un lazo de sucesión contingente, además de afectiva y familiar entre dos que se conocen; uno desde el inicio y el otro en y con el tiempo. Toda otra forma de autoridad es fruto de la organización entre individuos extraños y distintos entre sí, congregados en distintas formas de comunidades, como es el caso de las órdenes monacales y mendicantes o de los gremios, persiguiendo como fin el bien común y una convivencia pacífica. Esta autoridad articula su potestad a partir del consenso por medio de las elecciones, articulando el ordenamiento entre *principis ad subditos*³⁰. Este postulado refiere a la doctrina agustiniana que postula que el hombre al inicio no debió haber tenido forma alguna de autoridad sobre sus semejantes. La potestad del hombre es sobre los animales irracionales, considerados como necesitados de guía y no como seres propiamente inferiores. Con Agustín señala: *non hominem homini, sed hominem pecori*³¹.

²⁷ Las relaciones familiares constituyen en Escoto es una mediación entre la ética individual y la ética política, desde una perspectiva enmarcada en la *oikonomia* o gobierno de la casa, que poseería una dimensión propiamente institucional de origen divino (Cf. O Todisco, “Ética y economía” en *Manual de Filosofía Franciscana* (J. Merino, F. Martínez Fresneda Coord.), Madrid, BAC, 2004, 309). Esta comunidad doméstica es el modelo de relaciones sociales, que se desarrollan bajo el modelo de los cónyuges, la educación de los hijos, el régimen del servicio mutuo, la relación con los amigos, y desde allí hacia la conservación de los bienes familiares, su repartición equitativa y justa.

²⁸ Juan Duns Escoto, *Ordinatio* IV d.15 q.2 n.7 (ed. Vivès XVIII 266a).

²⁹ Juan Duns Escoto, *Resportatio Parisiensis* IV d.15 q.4n 10 (ed. Vivès XVIII 234b).

³⁰ Juan Duns Escoto, *Resportatio Parisiensis* IV d.15 q.4n 11 (ed. Vivès XVIII 234b).

³¹ Agustín, *De Civitate Dei* XIX, 15 (PL 41,643).

Es interesante el valor que el Doctor sutil da al consenso como forma de elección³². Esta posición desarrolla una dimensión contractualista consensual fundada en la intuición de una sociabilidad no inmediatamente natural en el hombre, aunque debemos esclarecer que no postula una asociabilidad radical. La tendencia de vivir en sociedad –típica del hombre sería una suerte de construcción social de un ordenamiento jerárquico de la autoridad política y civil. En este proceso el dialogo debe ser *inter paris* (*propter pacificam conversationem*), siendo capital para alcanzar un consenso mínimo deseable para establecer relaciones de sumisión y obediencia legítimas.

³² Juan Duns Escoto, *Resportatio Parisiensis* IV d.15 q.4n 11(ed. Vivès XVIII 234b).

El fundamento antropológico de la teoría del auto-conocimiento de Pedro Olivi

José Antonio Valdivia Fuenzalida
Univ. Adolfo Ibáñez. Chile

Introducción

Entender el modo en que el ser humano se conoce a sí mismo fue un tema importante en las universidades europeas de la Edad Media. La razón es que, en esta cuestión, se jugaba la manera de entender la naturaleza del hombre, sobre todo en lo que respecta a su individualidad. En este trabajo, expondré la postura defendida por el filósofo franciscano francés, discípulo de san Buenaventura, Pedro Olivi, que vivió entre 1248 y 1298¹. Esta resulta muy interesante por su carácter profundamente anti-aristotélico. Respecto de este tema, la tesis más conocida actualmente es, sin duda, la de Tomás de Aquino que, por su parte, se encuentra profundamente influenciada por el pensamiento del estagirita. Por ello, el estudio de la tesis de Olivi permite tener presente un contrapunto sumamente interesante sobre los temas que se encontraban en juego cuando se debatía sobre esta cuestión.

Además de Aristóteles, la otra fuente importante en esta discusión era san Agustín. Podrían dividirse las distintas posturas en dos: aquellas que se acomodan a la de Aristóteles y aquellas que se ajustan a san Agustín, aun cuando todas intentan integrar elementos propios de estos dos autores, lo cual vuelve difícil interpretarlas. Pedro Olivi desarrolla una tesis que es más acorde con la del Obispo de Hipona.

Según Aristóteles, el hombre no puede tener un conocimiento directo e inmediato de su alma, ya que su concepción del hombre como una unión sustancial de materia y forma le conduce a hacer intervenir al cuerpo en todos los actos del alma, incluido el acto propio del intelecto. Por ello, todo acto de conocimiento supone alguna participación de los sentidos que se traduce, en el caso del intelecto, en que su operación propia requiere siempre la mediación de alguna especie sensible proporcionada por el proceso que va de la percepción sensible hasta la formación de

¹ Para los datos biográficos de este autor, cf. David Burr, *The Persecution of Peter Olivi*, Filadelfia, American Philosophical Society, 1976.

una imagen. Según Agustín, por el contrario, la inmaterialidad del intelecto humano posibilita que este pueda volver completamente sobre sí mismo sin ningún intermediario sensible, captándose en su propia esencia². Olivi prefiere esta última.

I. Tesis en disputa

Autores como Tomás de Aquino, al adoptar una visión del hombre basada principalmente en la teoría hilemórfica de Aristóteles, se ven obligados a defender la tesis según la cual el conocimiento que el alma intelectual tiene de sí misma es mediado por las especies sensibles, ya hablemos del conocimiento de la esencia universal de esta como del conocimiento de la individualidad de cada alma en particular. Se trata de un conocimiento de orden inferencial, puesto que de la existencia de la especie se infiere la del acto y, de esta, la de una sustancia que lo realiza³. Tomás de Aquino, por ejemplo, adopta este punto de vista con un pequeño matiz: en el *De veritate*, introduce en esta doctrina la tesis de que el alma humana posee un conocimiento habitual de sí directo, pero no objetivo, consistente en la mera presencia que el alma tendría respecto de sí misma por el hecho de ser una entidad incorpórea⁴. No obstante, Tomás parece abandonar esta tesis de corte agustiniana, porque no la menciona en obras de madurez como la *Suma Teológica*⁵. Además, esta tesis es difícil de interpretar y, al describir el conocimiento de sí en términos de la “presencia” que una entidad incorpórea tiene respecto de sí misma, no

² Aristóteles desarrolla su teoría del conocimiento de sí en varios lugares de su obra, sobre todo en *De anima* y *Ética a Nicómaco*. Igualmente, varios pasajes del *De Trinitate* de san Agustín inspiran el debate medieval. Para un estudio detallado de las ideas de dichos pensadores que son utilizadas en el debate de los siglos XIII y XIV, cf. François-Xavier Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, París, Vrin, 1991, pp. 15-29 (san Agustín); 29-38 (Aristóteles).

³ Tomás desarrolla su doctrina en diversos lugares de su obra, principalmente en *De veritate*, q. 10, a. 8; *Contra Gentiles*, III, c. 46; *Suma Teológica*, I, q. 87, a. 1. Cf. Putallaz, *Le sens de la réflexion*, pp. 71-116; Teresa Scarpelli Cory, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014; Richard Lambert, *Self-Knowledge in Thomas Aquinas. The Angelic Doctor in the Soul's Knowledge of Itself*, Bloomington, Author House, 2007.

⁴ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 8, c., ed. Leonina, t. XXII, 2, p. 321, ll. 234-241.

⁵ Cf. Richard Lambert, “Habitual Knowledge of the Soul in Thomas Aquinas”, *The Modern Schoolman*, 60, 1982, p. 1-19. Algunos sugieren que Tomás abandona esta doctrina. Cf. Scarpelli Cory, ob.cit., p. 57.

resulta fácil considerarla como auténtico conocimiento⁶. Lo que sí parece quedar más claro es que Tomás no reconoce al alma intelectual la capacidad de tener una intuición directa de índole actual y objetiva de sí misma⁷; es decir, no parece reconocer al alma individual la capacidad de conocerse directamente de un modo tal que se pueda decir que es objeto de sí misma, al modo en que decimos que un perro es objeto directo de la vista. Dicho de otro modo, el yo individual no puede **percibirse** sin la mediación de los objetos que conoce. Como se dijo más arriba, todo esto es consecuencia de la tesis general según la cual el alma humana es la forma de un cuerpo y, por ende, todos sus actos deben ser acompañados de algún acto corporal.

Pedro Olivi se opone fuertemente a esta tesis. Según él, el alma humana sí puede conocerse directamente a sí misma de manera actual y objetiva⁸. Su conocimiento es “experimental”, análogo al modo en que los sentidos captan sus objetos. El que no podamos decir mucho de nuestra alma individual sin hacer alusión a las imágenes sensibles y a sus actos, es decir, el que este conocimiento sea tan “indeterminado”, se debe simplemente al modo en que esta se conoce: el conocimiento que tiene de sí misma no debe compararse al de la vista, la cual nos da mucha información sobre las cosas, sino que debe compararse con el del tacto, que capta su objeto de manera menos clara y rica⁹. Así, al modo del tacto, que establece una suerte de **contacto con**

⁶ Como lo ha hecho notar, por ejemplo, Alain de Libera, *Archéologie du sujet III. L'acte de penser I: La double révolution*, París, Vrin, 2014: 563-570.

⁷ Aunque no todos los comentaristas de Tomás son de esta opinión. Por ejemplo, Camille de Bello, *Dieu comme soi-même. Connaissance de soi et connaissance de Dieu selon Thomas d'Aquin: l'herméneutique d'Ambroise Gardel*, París, Vrin, 2014: 23-63, 77-121.

⁸ Para confrontar con mi propia exposición, ver Juhana Toivanen, “Perceptual Self-Awareness in Seneca, Augustine, and Olivi”, *Journal of the History of Philosophy*, 3, 51, 2013, pp. 355-382; Susan Brower-Toland, “Olivi on Consciousness and Self-Knowledge: The Phenomenology, Metaphysics, and Epistemology of Mind's Reflexivity”, Robert Pasnau, *Oxford Studies in Medieval Philosophy I*, Nueva York, Oxford University Press: 136-172; Sylvain Piron, “L'expérience subjective chez Pierre de Jean Olivi”, Olivier Boulnois, *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, París, Vrin, 2007: 43-54; Dominic Whitehouse, “Peter Olivi on Human Self-Knowledge”, *Franciscan Studies* 72, 2014: 173-224; François-Xavier Putallaz, *La connaissance de soi au XIIIe siècle. De Mathieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, París, Vrin, 1991: 85-133.

⁹ Pedro Olivi, *Impugnatio quorundam articulorum Arnaldi Galliardii* (de aquí en adelante, *Impugnatio*), a. 19, Sylvain Piron, *Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien*, Berlín - Nueva York, De Gruyter, 2010: 460-462.

su objeto, el alma tiene un acceso directo a su intimidad personal. Más aún, el franciscano estima que esta intuición intelectual del yo precede a todo acto de conocimiento, revelándose como su condición de posibilidad:

“[...] cuando captamos nuestros actos, por un cierto sentido interno y como experimentalmente distinguimos entre la sustancia desde la cual emanan y existen dichos actos y los actos mismos. De ahí también que percibamos sensiblemente que estos [actos] emanan y dependen de ella y no ésta de estos, y que esta [sustancia] es algo fijo y en sí mismo permanente y que dichos actos están, por el contrario, en un cierto devenir continuo”¹⁰.

En otros lugares, pone al yo como la primera certeza que puede tener el ser humano:

“[...] [el alma] no puede conocer ni considerar ningún objeto y ningún acto de manera actual sin que siempre en ese momento sepa y sienta que ella es el supuesto [*suppositum*] de aquel acto que sabe y considera aquel[objeto]”¹¹.

Agrega luego que, en virtud de lo anterior, cuando conocemos algo, formamos en nuestra mente proposiciones tales como “yo sé u opino esto o yo dudo de esto”, lo cual se consigue gracias al por la reflexión inmediata de la atención del intelecto hacia sí mismo y sus actos¹².

La tesis de Olivi se apoya en varios argumentos desarrollados en distintos lugares de su obra. Entre estos, cabe destacar uno particularmente interesante, por tener el propósito de refutar la doctrina aristotélica según la cual el alma se conoce a sí misma por una inferencia hecha a partir de las especies cognitivas¹³. Según este argumento, efectivamente se puede inferir, a partir de las especies cognitivas, la existencia de un acto de conocimiento y de un sujeto de tales actos. No obstante, esta inferencia no explica la innegable conciencia del propio yo personal: una cosa

¹⁰ Pedro Olivi, *Impugnatio*, a. 19, p. 457.

¹¹ Pedro Olivi, *Quaestiones in secundum librum sententiarum* (de aquí en adelante, *Summa*), II, LXXVI, p. 145.

¹² *Ibíd.*

¹³ Para un desarrollo detallado de este argumento, cf. José Antonio Valdivia Fuenzalida, “La connaissance de soi. À propos d’un argument de Pierre de Jean Olivi contre Thomas d’Aquin”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 2, 100, 2016: 209-249.

es saber que tales especies y tales actos emanan de una sustancia cognitiva y otra muy distinta es saber que esos actos son **mis** actos y que **yo soy** esa sustancia. Este último conocimiento solo podría provenir de un conocimiento directo y actual del alma sobre sí misma y no de una inferencia de la cual solo podría reconocer la existencia de **algo** que conoce¹⁴.

II. Fundamento antropológico

Ahora bien, ¿por qué a los autores de corte aristotélico como Tomás les sería tan difícil defender una tesis como esta? Si también reconocen que el alma racional es inmaterial, incluso que no todas sus facultades actualizan una materia, ¿qué les impediría admitir que esta puede dirigir su atención sobre sí misma y tener una experiencia directa de sí como sustancia individual? La razón es que el alma humana es la forma de un cuerpo, lo que conduce a que ningún objeto puramente inmaterial es proporcionado a su potencia cognitiva. Por ello, necesariamente debe pasar por el intermediario de las especies para adquirir cualquier conocimiento. Por consiguiente, dado que es una entidad inmaterial, el alma humana solo se conoce por inferencia a partir de dichas especies.

Pero esto plantea un problema: ¿cómo justificar un conocimiento personal del alma de sí misma? Y es ese la dificultad que autores como Olivi pretenden resolver de manera coherente, adoptando la premisa agustiniana que afirma la total trascendencia del alma respecto del cuerpo, aun cuando se encuentre unida a él. Por este motivo, se ven obligados a proponer una manera alternativa de concebir la relación entre el alma y el cuerpo del ser humano. En su propuesta, deben guardar un equilibrio difícil de conseguir: por un lado, intentan garantizar la absoluta trascendencia del alma respecto de cuerpo; por otro lado, no pueden admitir la tesis según la cual el hombre sea su alma, por lo que deben resguardarse de caer en un dualismo que no reconozca que el hombre es una unidad esencial entre estos dos elementos¹⁵.

Olivi defiende una tesis compleja y sutil con el fin de garantizar estas dos cosas. Su principal premisa es el denominado “hilemorfismo universal”, que sostiene que

¹⁴ Pedro Olivi, *Impugnatio*, a. 19, p. 457.

¹⁵ Sobre esta dificultad en Pedro Olivi, cf. Juhana Toivanen, *Perception and the Internal Senses. Peter John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul*, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 43-44.

toda realidad creada debe concebirse como una composición entre materia y forma, incluidas las sustancias separadas o incorpóreas¹⁶. Por supuesto, Olivi no afirma que las sustancias incorpóreas posean características propias de los seres corpóreos –lo cual sería una contradicción en los términos– sino que admite que estos poseen una “materia espiritual”, que se caracteriza por ser susceptible de recibir todo tipo de perfecciones¹⁷. Para el caso del hombre, Olivi sostiene que el alma es una entidad inmaterial que se une al cuerpo al modo de una forma. Sin embargo, esta entidad inmaterial se une al cuerpo por medio de dicha “materia espiritual”. Esta, a su vez, recibe todas las formas propias que constituyen las distintas potencias y propiedades que determinan la esencia del hombre, a saber: la vida vegetativa, la vida sensitiva y, por último, la vida intelectual. Todas estas formas son, según Olivi, formas sustanciales, porque informan el ser completo de la realidad que constituyen, pero se encuentran unificadas en la materia espiritual. Esta materia espiritual, reuniendo en sí la mencionada pluralidad de formas sustanciales, se une con un cuerpo y constituye a un hombre¹⁸. Esto permite a Olivi garantizar cierta unidad del alma con el cuerpo, pero al mismo tiempo, le ofrece una manera de entender la parte intelectual del hombre como una realidad que no es la forma de un cuerpo. De hecho, estima que la tesis que afirma que el alma intelectual humana es **una** sola forma sustancial que informa un cuerpo no permite asegurar el carácter inmaterial y, por ende, inextenso, del alma humana. Su argumento es que, si la vida intelectual no es nada más que la parte de una misma forma sustancial que informa un cuerpo, entonces debe tener las características de esta forma sustancial. Como informa a un cuerpo, todas las características propias de los cuerpos deberán ser causadas por esta y, por ende, pertenecer a ella de alguna manera. Pero ninguna de estas características es compatible con la incorporeidad del intelecto. Por lo tanto, ese aspecto inmaterial, según Olivi, no puede ser concebido como un mero aspecto de una forma sustancial. Si se quiere garantizar su simplicidad y naturaleza inextensa, es necesario darle un carácter sustancial y completamente independiente de aquellas perfecciones que se vinculan con lo que es propiamente corpóreo¹⁹.

Ahora bien, esta manera de concebir al hombre permite a Olivi atribuir al intelecto humano la capacidad de conocer realidades de naturaleza puramente inmaterial de manera directa, es decir, sin la mediación del conocimiento sensible.

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 25-30.

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 29-30.

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 48-62. Ver también Putallaz, *La connaissance de soi au XIIIe siècle*, pp. 99-102.

¹⁹ Toivanen, *Perception and the Internal Senses*, pp. 54-60.

El intelecto humano, por no ser meramente una parte de la “forma de un cuerpo”, puede ser entendido como una auténtica sustancia inmaterial independiente del cuerpo y, por ende, no tener la realidad corpórea como único objeto proporcionado a él, tal como, de hecho, ocurre en el pensamiento de un autor como santo Tomás. En efecto, en la doctrina del Aquinate, el alma humana no necesita servirse de los sentidos porque esté unida al cuerpo, sino que al revés: el alma está unida al cuerpo porque necesita los sentidos para conocer²⁰. Olivi, por el contrario, intenta desarrollar una teoría sobre el ser humano en la cual el intelecto pueda no estar, por su esencia, determinado a fundar todo su conocimiento en los sentidos ni a estar limitado a tener los entes corpóreos como objeto propio, al punto de que no duda en poner el alma humana en la misma categoría que los ángeles²¹. El intelecto humano, en cuanto tal, no necesita estar unido al cuerpo para realizar su operación propia y, por ende, nada impide que tenga la capacidad de conocer de manera directa y en virtud de su misma naturaleza cualquier tipo de sustancia inmaterial:

“Es evidente para toda mente católica que el intelecto no está de por sí esencialmente limitado a las cosas sensibles o a las imaginables, puesto que en ese caso nunca podría ser conducido hacia la visión de las sustancias separadas sin una modificación de su especie”²².

Como se ve en este texto, para Olivi, el intelecto no está “de por sí” (*ex se*) y “esencialmente” (*essentialiter*) limitado a la captación de la esencia de las cosas sensibles, para lo cual ofrece un argumento teológico interesante: para la contemplación de las sustancias separadas, tendría que sufrir una modificación de su especie. Pero si no se encuentra impedido respecto de las sustancias separadas, con mayor razón podrá alcanzar un conocimiento directo de su propia esencia.

Por cierto, como se hizo notar más arriba, Olivi tiene, como apoyo permanente a su tesis, un fuerte argumento: ¿cómo negar que tenemos un conocimiento de nuestro yo personal que es más profundo que el que se esperaría que tengamos de una inferencia fundada en la presencia de objetos de conocimiento?

²⁰ Cf. Bernardo Carlos Bazán, “A Body for the Human Soul”, Luis Xavier López-Farjeat, Joerg Alejandro Tellkamp, *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelism of the 13th Century*, París, Vrin: 243-277.

²¹ Cf. J. Toivanen, *Perception and the Internal Senses*, p. 32.

²² Pedro Olivi, *Impugnatio*, a. 19, p. 456.

Este punto de vista es propio de los ambientes franciscanos del siglo XIII. Roberto Grosseteste, que ejerció una gran influencia sobre estos²³, defiende explícitamente, en su *Comentario a los Segundos Analíticos*, que el alma no puede captar las sustancias separadas por encontrarse como dormida en el cuerpo²⁴. Más tarde, la tradición franciscana insistió mucho en su crítica de la doctrina antropológica de Aristóteles. Un exponente claro de este punto de vista fue, por ejemplo, san Buenaventura²⁵ y Olivi está claramente dentro de esta tradición²⁶. La idea central es, desde Grosseteste, que la razón por la que el alma humana no puede conocer de manera clara las sustancias inmateriales, incluida a sí misma, es precisamente el hecho de que su unión con el cuerpo la limita. Por eso, como se ha visto, Olivi insiste en el hecho de que nada que sea propio del alma intelectual en sí misma le impide poder tener sustancias inmateriales como objeto.

III. Reflexión final

Lo que se quiere destacar aquí es el gran interés que existe en estudiar la tesis sobre el conocimiento de sí de Olivi, ya que no solo se opone de manera frontal y explícita a la tesis de un autor tan importante e influyente como Tomás de Aquino, sino porque permite comprender de mejor manera aquello que estaba en juego en el debate de aquella época. Hoy en día, el pensamiento de Tomás de Aquino acerca del hombre se emplea frecuentemente para enfrentar doctrinas materialistas sobre el ser humano, lo cual es perfectamente legítimo. Sin embargo, cuando estudiamos a los autores que, conociendo bien el punto de vista del Aquinate²⁷, se opusieron directamente a este con buenos argumentos, tenemos la oportunidad de darnos cuenta de que no podemos proponer cualquier interpretación de sus textos cuando revelan dificultades. ¿Cómo entender, por ejemplo, la afirmación tomasiana según la

²³ José Antonio Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, Bac, 1993, pp.

²⁴ Roberto Grosseteste, *Commentarius in posteriorum analyticorum libros*, I, cap. 14, ed. Rossi, Leo Olschki, Firenze, 1981, p. 214, ll. 225-239.

²⁵ Cf. Ruedi Imbach, “*Non dilligas meretricem et dimittas sponsam tuam*. Aspects philosophiques des Conférences sur les six jours de la création de Bonaventure”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 2, 97, 2013 : 367-396.

²⁶ Cf. Pedro Olivi, *De perlegendis Philosophorum libris*, ed. Délorne, *Antonianum*, 16, 1941, p. 34: “De natura vero rationali seu humana quam modicum sciverunt quantum ad animarum principium ad initium verum et quantum ad veritatem et numerum suarum potentiarum! Perlegendi libris eorum et errores circa hoc varios satis patet quam modicum inde perscrutati”.

²⁷ Cf. Whitehouse, ob. cit., pp. 173-224.

cual el intelecto, por encontrarse en el nivel más ínfimo de los seres inmateriales, es “inteligible en potencia”?²⁸ ¿Significa acaso que el alma individual de cada hombre no tiene nada que la caracterice como tal en el supuesto de que no se encuentre unida a un cuerpo o nunca lo haga? ¿Hay algo que sea “propio” de cada alma individual o todo eso lo obtiene a partir de su unión con el cuerpo? Al parecer, autores como Pedro Olivi detectan ese problema en los textos del Aquinate. Al darse cuenta de que dicho problema deriva directamente de la concepción del alma humana como mera “forma del cuerpo”, Olivi se cree en la obligación de desarrollar una nueva teoría antropológica del hombre que deje atrás los presupuestos aristotélicos basados en la teoría hilemórfica. Por ello, debemos ser cuidadosos a la hora de interpretar la doctrina del Aquinate. En efecto, no toda interpretación de su pensamiento es compatible con sus presupuestos físicos y, si tomamos en cuenta algunos de los argumentos de Pedro Olivi, resulta difícil justificar, en Tomás de Aquino, la presencia de un reconocimiento claro y coherente de una individualidad personal fundada en lo más íntimo del alma. Sea cual sea la solución a este problema, es claro que se abre un campo de reflexión sumamente interesante que no debiera ignorar la propuesta de un pensador sutil como Pedro Olivi.

²⁸ Par ejemplo, Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 87, a. 1, c.

**Do reflexo do amor à sua loucura:
a gratuidade amorosa em Marguerite Porete e Angela da Foligno**

Alexandre Freire Duarte
Univ. Cat. Portuguesa, Porto

Numa síntese, talvez inesperada, dos elementos da cultura trovadoresca com a mais profunda mensagem evangélica, um grande movimento de produção de literatura mística irrompeu, a partir do século XII, de um eclético grupo de notáveis mulheres. Todas elas, de distintos modos e intensidades que obliteravam as tautologias discursivas acerca de Deus, viveram e cantaram a gratuidade amorosa. E fizeram-no, grandemente, em resposta à marginalização votada ao género feminino após o surgir das grandes universidades europeias e, similarmente e num sentido perfeitamente concreto embora apenas pelo meio da tristeza da alegria da sabedoria, como uma tentativa, mais ou menos consciente, de resgate da espiritualidade cristã ocidental da aridez da escolástica nascente.

Como elementos singulares e marcantes desta vaga de beleza mística expor-se-á, em dois andamentos com teores de confiança que cremos estritamente semelhantes, a doutrina de Angela da Foligno e de Marguerite Porete acerca deste assunto. Assunto este que, independentemente do ceticismo que se possa ter face ao mesmo, é dos mais relevantes, e portador de sentido, para a genuína cognição de Deus e da relação correcta com o Mesmo.

A fogueira do espelho do Amor

Começando por esta última misteriosa autora, redactora de um não menos misterioso *Le mirouer des simples ames anienties*, a mesma aduz que a alma está chamada a uma absoluta simplicidade no “País da Liberdade”¹. A estado no qual, desaparegada de tudo, não é senão um pleno reflexo de uma Divindade que –no

¹ Marguerite Porete, *Le mirouer des simples ames anienties*, ed. Romana Guarnieri, Turnholt, Brepols, 1986, 132: “Pays de Franchise”. (Nota: nesta obra, tal como nas de Angela da Foligno, os números finais da indicação referem-se, como é tradicional nestas duas autoras, ao parágrafo e, quando exista, números internos clássicos de tais textos).

abismo sem fim da humildade² que é Aquela– reproduz, sem o mais pequeno vestígio de apontamentos codificados para se dizer a transparência do paradoxo, a mais íntima existência da Mesma³. Devido a esta radical configuração com o núcleo do seu amor –maravilhosamente dito pelo ardente, mas igualmente pungente, termo “Longeperto”⁴–, o sujeito encontra-se num estado que está por cima da lei; das virtudes; dos mandamentos; dos preceitos e das mediações, mas nunca –jamais e por mais que, por vezes, se tenha que anuir que todo o crepúsculo da visibilidade moral é um vôo noturno– contra eles⁵.

Esta é a condição da regência do amor gratuito mais desinteressado. Aquele em que, a partir logo do início de um seu livro marcado indelevelmente por toda uma matriz cortesã⁶, Porete diz que faria a alma, já transformada num perfeito espelho de Deus, encontrar-se “só em amor / que não faça nada por Deus / que não deixe de fazer nada por Deus”⁷. Na realidade e por cima de todos os resíduos de ataduras de sonhos que suspendessem a espessura do real, estamos postos perante um sujeito que se encontra numa condição mais além do comum, já que o sujeito não tem outra vontade senão a de Deus. Deste modo, o querer do crente, característico de uma gratuidade abnegada e clareada pelo amor⁸, já é um não querer senão o que a Divindade subsistente –o “Amor Puro e Caridade”⁹– deseja. Nessa situação, e sem qualquer elitismo ou narcisismo possível –até porque a incessante leitura do léxico

² Cf. *ibid.*, 53; e, depois, Bernard McGinn, “The Abyss of Love: The Language of Mystical Union Among Medieval Women”, Ellen Rozanne Elder (ed.), *The Joy of Learning and the Love of God: Studies in Honor of Jean Leclercq*, Kalamazoo: Cistercian Publication, 1995: 95-120.

³ Cf. M. Porete, *ob. cit.*, 115.

⁴ Cf., v.g., *ibid.*, 136: “Loingprès”.

⁵ Cf., v.g., *ibid.*, 58.

⁶ Cf. Ellen Louise Babinsky, “The use of Courtly Language in *Le mirouer des simples ames anienties* by Marguerite Porete”, *Essays in Medieval Studies*, 4, 1987: 93-106.

⁷ M. Porete, *op. cit.*, 5: “seulement en amour / qui ne face rien pour Dieu / qui ne laisse rien a faire pour Dieu”; cf., após, Ceci Baptista Mariani, “Marguerite Porete: um corpo que se fez espelho de Deus”, *Veritas*, 48, 3, 2003: 427-440

⁸ Cf. *ibid.*, 101; e, posteriormente, Emilie Zum Brunn, “Non Willing in Marguerite Porete’s ‘Mirror of Annihilated Souls’”, *Bulletin de l’Institut historique belge de Rome*, 58, 1988: 11-22.

⁹ *Ibid.*, 9: “Fine Amour et Charité”.

do amor obriga, imediatamente, a um nivelar tão típico da morte e da nudez—, estáse plenamente no Amor como amor¹⁰.

Resulta daqui que inclusive a vida na ambiência da prática das virtudes parece — mas apenas parece— haver desaparecido por entre as instabilidades, típicas e características, do labirinto sem saída dos dinamismos psicológicos. Se assim é, é-o uma vez que tudo o que o sujeito faz transcorre, sem qualquer esforço de auto-aperfeiçoamento interessado, da acção de Deus na sua intimidade e, conseqüentemente e através de todas as eventualidades tectónicas de um coração já feito carne, ele realiza aquelas sem se aperceber tematicamente disso¹¹. Quer dizer: para Porete —recuperando, sabendo-o ou não e sob o plúmeo e esquivo recorrer táctil das memórias do sabor do amor acumulado entre pingos da chuva, o que já dissera Agostinho de Hipona— torna-se possível o ser transformado em Cristo Jesus e, assim, o assumir o “amai e fazei o que quiserdes”¹². E isto, dado que este querer, não sendo senão algo como o querer de Deus na alma —realidade, recorde-se, verdadeiramente constituinte do que de mais humano há no humano—, em tudo a leva a amar num acolhimento retribuente de tal dom divino, totalmente imerecido e jamais cobiçado.

Na realidade, passa-se a estar numa circularidade de amor entre um Criador e um criatura totalmente depostos um no outro; numa união nuclear de vida que permite à autora pôr Deus a dizer que a alma, assim purificada, “é Deus por condição de Amor, e eu sou Deus por natureza divina [...] pois Amor é Deus, e Deus é amor”¹³. Não, portanto, e contra o que litánias incessantes de insensatos ponderadores

¹⁰ Cf. *ibid.*, 67; e, após, Guilherme de Saint-Thierry, *Expositio super Cantica canticorum*, 2, PL 180, 520A.

¹¹ Cf. *ibid.*, 21.

¹² *Ibid.*, 13: “amez et faites ce que vous vouldrez”; cf. Agostinho de Hipona, *In epistolam Ioannis ad Parthos*, 7, 8, PL 35, 2033; e, depois, Ellen Babinsky, “Christological transformation in *The Mirror of Souls*, by Marguerite Porete”, *Theology Today*, 603, 2003: 34-48.

¹³ *Ibid.*, 21: “est Dieu par condiction d’amour, et je suis Dieu par nature divine [...] car Amour est Dieu, et Dieu est amour”; cf. Silvio Panciera, “Marguerite Porete: Dio è amore”, *Medioevo*, 14, 12, 2010: 64-69; Barbara Hahn-Jooß, ‘Ceste ame est Dieu par condicion d’amour’: *Theologische Horizonte im ‘Spiegel der einfachen Seelen’ von Marguerite Porete*, Münster, Aschendorff, 2010.

reiteradamente poderão afirmar no seu lamento sofrível, uma união fusional de substâncias –em que a da criatura fosse obliterada na imensidão da da Divindade–, mas, isso sim e em consequência das suas respectivas tendências fundamentais, de vontades ou orientações activas. Deste modo, as implicações desta união são claras e não se pode estranhar que a autora diga sem qualquer reserva que, nesse estado e porque Deus assim o pede, a alma não amará nada em Deus senão o próprio Deus e a todas as demais coisas apenas na medida em que são amadas por Ele¹⁴. Aparente negatividade do amor, mas que é, pelo contrário e sobre o manto da delicadeza da liberdade que habita a doce luz dos recatos e recantos do amor, a sua maior positividade, pois, mesmo que isso cause aturdimentos nas extremidades trágicas dos corações monádicos, o querer do amante é todo ele apenas o querer do amado.

Assim se compreende, além do mais, que a Alma personificada –que não é outra senão a própria autora– afirme amar a Deus mais do que a si mesma, o Qual, por seu lado e batendo incessantemente à porta das afinidades metamórficas comuns a todos os seres humanos, nada mais ama senão a ela; a cada “ela” e a todas “elas”¹⁵. Isto, segundo as palavras que a autora coloca o Espírito Santo a declarar, é outra forma de manifestar aquele amor, totalmente desapegado de si¹⁶, que é assumido face ao amor desmedido d’Aquele Jesus que morreu na Cruz por cada pessoa¹⁷. Um amor que a faz tudo querer dar a Deus sem uma vontade ego-referente a que pudesse chamar de ‘própria’. Temos aqui, e olhando-se para quase que ilimitadas variedades de ponderações reais que transcendem as imagináveis, aquele estado de absoluta gratuidade que, amarrando a alma ao amor, faz conhecer que a máxima necessidade é a maior gratuidade. Aquela que permite que se viva na “liberdade da caridade”¹⁸. Quer dizer, na festa do Deus que Se alegra quando a nossa liberdade amadurece na Sua.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 26; e, depois, Jean-René Valette, “Marguerite Porete et la confrontation des discours. Le prologue du *Mirouer des Simples Ames*”, Anne Paupert; Bernard Ribémont (ed.), *Les Femmes, les Lettres et le savoir au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2012: 273-289.

¹⁵ Cf., v.g., M. Porete, op. cit., 31; e, depois, Bernardo de Clairvaux, *De diligendo Deo*, 10, 27, *PL* 182.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 43.

¹⁷ Cf., v.g., *ibid.*, 34.

¹⁸ *Ibid.*, 45: “franchise de charité”; cf. Camille de Villeneuve, “Au-delà de la dette: la dissolution de la relation d’amour dans le *Miroir des simples âmes* de Marguerite Porete”, Sean L. Field et al. (ed.), *Marguerite Porete et le miroir des simples âmes*, Paris, Vrin, 2013: 155-167.

Claro que a motivação do seu agir, que equivale à obra em si¹⁹, é Deus e a Sua glória. Todavia, essa motivação deve ser assumida de um modo receptivo e não auto-volitivo. Se assim é, e dado que o nervo da humildade é permanentemente díspar, a autora acaba por conceber que o sujeito deixa abandonar a lógica do comércio espiritual com Deus²⁰ e, em consequência, abdica, quer de querer outras coisas agradáveis além de Deus, quer de temer as coisas desagradáveis que pudessem provir d'Este²¹. Sejam estas duas 'coisas', respectivamente e em exegeses inquietantes mas penetrantes, o paraíso ou o inferno²², ou, com mais razão ainda, outras realidades transitórias. Não se trata, evidentemente e apesar dos eventuais sorrisos de escarnio dos teólogos do arcaico, de ignorar que Deus é o Sumo Bem²³, mas, isso sim, de agir prescindindo-se de pôr como fonte desse agir a ambição ego-interessada por tal Bem Supremo e Absoluto. Aquela que geraria hábitos congelados e, logicamente, absorveria e aniquilaria toda a energia e veracidade da sua existência²⁴.

Devemos ter em conta que somente desta forma se passa a ser, viver, agir e – sobretudo – amar “sem um porquê”²⁵; sem uma qualquer cerimónia lacrimante centrada em motivos de esclarecimentos lapidantes. É, de facto, como se se tivesse descoberto –por uma cognição vivencial, experimental e supra-noética do Amor– que se chegou ao próprio “outro amor”²⁶ do Amor. Aquele que faz passar, aduz Porete imediatamente a seguir numa transgressão soberana das infalibilidades da factualidade arrogante, a subsistir em Deus e, assim, a estar naquela inicialmente referida

¹⁹ Cf., v.g., *ibid.*, 43.

²⁰ Cf. *ibid.*, 63.

²¹ Cf. *ibid.*, 48.

²² Cf. *ibid.*, 49.

²³ Cf., v.g., *ibid.*, 131.

²⁴ Cf., v.g., *ibid.*, 51; e, de seguida, Joanne Maguire Robinson, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's 'Mirror of Simple Souls'*. Albany: State University of New York Press, 2001.

²⁵ *Ibid.*, 81: “sans nul pourquoy”.

²⁶ *Ibid.*, 52: “oultre amour”; cf., posteriormente, Paul Mommaers, “La transformation d'amour selon Marguerite Porete”, *Ons Geestelijk Erf*, 65, 1991: 89-107.

“doce região do excesso do amor, pelo que não há nada que possa ajudar nem prejudicar aos que aí amam, nem criatura criada, nem coisa dada, nem nada que Deus prometa”²⁷.

União mística, por conseguinte e entre aspectos peremptórios para a compreensão de tudo o que esta autora desejou colocar no espelho da sua alma, que coincide com o despojamento e aquele autêntico saber padecido que, entre configurações teodramáticas coerentes mas dificilmente conciliáveis a um nível superficial, revela que se trata do fruto da “união dos amantes e do fogo abrasador que arde sem fole”²⁸.

Condenada a morrer na fogueira devido a muitas destas afirmações, Marguerite Porete e a sua obra permanecerão explicitamente ignoradas e (ou) esquecidas durante os séculos vindouros. O seu legado implícito, esse, pelo contrário e dado que todos os que desejaram sepultar a verdade sempre a viram regressar até eles, não deixou de se fazer sentir.

Voando sobre uma loucura de amor

Personagem igualmente fascinante e interpeladora –mas que rasga, pela sua orbita que cruza a cintura da parametrização nominal comum, a sensibilidade de extremidade a extremidade–, é o mínimo que pode ser dito de Angela da Foligno. Para esta autora não existem dúvidas: apenas o “amor ótimo e perfeito e sem defeito”²⁹ permite ao ser humano configurar-se, por entre sistemas de multiplicidades operativas afetivas, com o amor divino totalmente presenteado de um modo infinitamente gratuito. E tal, uma vez que apenas ele possibilita ao sujeito configurar os seus comportamentos com Aquele a Quem mais ama e só fazer o que é

²⁷ M. Porete, op. cit., 52: “doulce contree de oultre paix, par quoy il n’est rien qui puisse aider ne grever a ceulx qui la ayment, ne creature creee, ne chose donnee, ne rien que Dieu promete”.

²⁸ Ibid., 64: “union d’amans, et feu embrasé qui art sans souffler”; cf, ainda, Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. 2, *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München, Beck, 1993 : 338-371.

²⁹ Angela da Foligno, *Instructiones*, ed. Ludger Thier; Abele Calufetti, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985, 2, 17.

agradável a Ele³⁰. Efectivamente, o próprio Deus –“que não [é] nada mais do que amor”³¹–, nada mais pede ao ser humano do que isto: que acolha o Seu amor entregue de modo excelso na Cruz para, não reservando nada para si –naquilo que se assim não fosse poderia levar a uma intencional, e mais do que imprudente, simbolização ritual enclaustrada em si mesma–, Lhe devolver tal dom de amor³².

Neste contexto, Angela não hesita mesmo em dizer que o Espírito Santo acaba por pedir –de uma forma totalmente desarmada e frágil, embora polida e levemente embutida no lado exterior do interior do nosso coração– “ama-me, pois tanto é o que eu te amo, mais do que tu me amas”³³. Eis o peculiar ‘*intimor*’ desta autora; essa constatação de que no âmago da sua existência –mais além de toda a corrupção decorrente do desamor–, existe um fundo onde toda a alma é amada de um modo incondicional e sem limites, porquanto –surpreendendo aquele que, no meridiano da percepção da beleza insolar, abre os olhos à banalidade quotidiana– Deus não dá o Espírito de modo avarento, mas sempre “sem medida”³⁴.

Pois bem, é este mesmo amor que permitirá, de uma maneira franca e generosa própria dos enamorados realistas, ao sujeito dizer ao Criador –num primeiro momento razoavelmente pertinente, embora ainda não decisivo– que não deseja prata nem ouro, e que se Este lhe quisesse dar todo o Mundo, não o quereria, pois só o deseja a Ele³⁵. E, depois –e após um longo processo de purificação das intenções do coração, que revela convexidades mais fundas do que as das melodias relacionais–, chegar a aceitar abdicar de tudo –mas mesmo de tudo– se essa for a vontade de um Amado que merece ser querido e amado independentemente de qualquer recompensa que pudesse ter prometido³⁶.

³⁰ Cf. *ibid.*, 2, 11.

³¹ A. da Foligno, *Memoriale*, ed. Ludger Thier; Abele Calufetti, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985, 4, 20: “qui non e[s]t nisi amor”.

³² Cf. A. da Foligno, *Memoriale*, 4, 20; e, na continuação, Anton Rotzetter, “Angela von Foligno: Das gottschwangere All und der geerdete Gott”, *Studies in Spirituality*, 10, 2000, pp. 143-166.

³³ *Ibid.*, 3, 4: “ama me, quia tu es multum amata a me, multum plus quam tu ames me”.

³⁴ *Ibid.*, 9, 13: “ad mesuram”.

³⁵ Cf. *ibid.*, 1, 31.

³⁶ Cf., v.g., *ibid.*, 7, 10.

De facto, no amor mais gratuito –elevado a uma quase que loucura aos olhos do Mundo, não menos porque este tende a “amar” de um modo tão diletante quão mercantilista– a alma serve e dá-se totalmente a Deus, não por ambicionar algo prometido pelo Mesmo para o presente ou para o futuro, mas apenas por, e para, um Deus que é todo Ele bom e todo Ele bondade, e que, assim, é digno de ser amado simplesmente por Ele mesmo³⁷. E isso, dado que o sujeito, de acordo com Angela a trilhar caminhos paralelos ao de Porete, não terá outra vontade senão a de Deus. É como se fosse possível ouvir –com os ouvidos do coração voltados para as traduções dos semblantes purificados das palavras que camuflarem os inevitáveis sussurros da ternura– o Amado a dizer, de um modo inusitado e completamente deposto na amada, que “tu és Eu e Eu sou tu”³⁸.

Para se lograr deixar contagiar pela explosão da pureza e do desinteresse no amor, há, sobretudo e em consequência do que foi apresentado, que ler no ‘Livro da Vida’; isto é, na vida pobre e obediente do Deus e Homem Jesus Cristo³⁹. Aquela Vida pela qual foram apagadas, na Cruz do nascimento definitivo de toda a humanidade para Deus, todas ofensas humanas, tal como Angela refere que tal Deus-Amor lhe disse: “pus tanto amor em tí que Me esqueço dos teus defeitos e nem os Meus olhos os veem”⁴⁰.

Deus, embora esperando que o ser humano O ame de um modo cada vez mais gratuito –porquanto essa é a Sua própria esperança criadora da tudo–, nunca deixa de amar o sujeito tal como ele é, e não como ele deveria ser. Num tema que é essencial para a melhor compreensão do amor gratuito, amar é –tal como revela a desinteressada e “profunda humildade de Deus para com os homens”⁴¹, que tanto atemoriza aqueles cujo grande talento auto-promocional é inversamente proporcional à sua pobreza espiritual– aceitar, de um modo incondicional, o outro e,

³⁷ Cf. A. da Foligno, *Instructiones*, 34, 4; e, na continuação, Roberto Fusco, “Dio omne bonum nel Liber di Angela da Foligno”, *Studi francescani*, 100, 2003: 59-90.

³⁸ *Ibid.*, 18, 7: “tu sis ego et ego sim tu”.

³⁹ Cf. *ibid.*, 3, 17; e, depois, Ingrid Peterson, “Angela of Foligno: The Active Life and the Following of Christ”, *Studies in Spirituality*, 10, 2000, pp. 125-142.

⁴⁰ A. da Foligno, *Memoriale*, 4, 15: “tantus est amor quem habeo repositum in te quod defectus tuos non recordor et oculi mei non respiciunt illos”.

⁴¹ *Ibid.*, 6, 8: “profundam humilitatem Dei ad homines”.

só dessa forma, aguardar que tal amor acolhido e reconhecido converta o amado ao amor maior a que está chamado⁴².

É precisamente aqui que se articulam, segundo esta autora, as grandes tribulações pelas quais a alma deve passar⁴³. Para que o sujeito descubra que o superlativo de ‘amar’ é ‘desapegar-se’ em total pobreza –para poder relacionar-se com o amado de uma forma livre, incondicionada e incondicional– Deus retira-se totalmente, mas não absolutamente –não menos porque isso seria linearmente contrário à Sua incessante nostalgia pela humanidade–, à percepção sensível não espiritual daquele e autoriza aquelas provações⁴⁴. Provações que comportam, à semelhança do experimentado por Cristo, são de uma violência tal que, de algum modo e ao lado de profundidades niveladas, como que rompe a alma:

“via-me dividida, como que cindida em dois; por um lado via todo o amor e todo o bem, que vinha de Deus e não de mim; por outro lado, via-me seca e que não havia nada de bom da minha parte”⁴⁵.

Dito isto, trata-se, ao mesmo tempo e por exílios voluntários de suspiros marginais, de uma realidade que faz com que a alma se veja profundamente comovida, não por preocupações a si referentes de um modo interessado, mas apenas por um enlevo teocêntrico; isto é, por reconhecer que havia ferido o Deus-Amor que merece ser infinitamente amado⁴⁶. Dor experimentada pela alma, portanto e além de qualquer regra crida viável a despeito da coerência do amor, que levam Angela a dizer, no seu relato,

⁴² Cf. *ibid.*, 5, 21.

⁴³ Cf. *ibid.*, 8, 11.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 7, 47; e, de seguida, Rossana Vanelli Coralli, *La retorica dei sensi spirituali in Angela da Foligno*, Bologna, Il Mulino, 2010.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, 7, 15: “videbam in me tunc duas partes, sicut si facta fuisset in me una strata; et ex una parte totum amorem et omne bonum videbam quod erat a Deo et non a me; et in alia parte videbam me siccam et quod a me non erat aliquod bonum”.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 8, 11.

“que ainda que soubesse com certeza ir ser condenada não me causaria sofrimento algum; não trabalharia menos nem diminuiria o meu empenho em orar e honrá-Lo”⁴⁷.

Por muito estranho e desconcertante que tal possa parecer, a verdade é que, tal como se disse antes –num juntar de forças protectoras de cortes secos e vibrantes–, é justamente a partir desta experiência do seu mais radical nadir que a alma – ultimamente e quando vê que quão mais se sente abandonada, mais é amada por Deus⁴⁸– pode começar a ser metamorfoseada em Deus e a viver n’Este⁴⁹. E pode-o, sobretudo pela graça dissolvida numa certa gradualidade que ainda a faz tornar mais imperceptível a quem desconhece o ritmo sempre original do Espírito de Amor. Efectivamente, amar é o sujeito transformar-se no Amado e deixar que Este em si habite, una e transforme, “não em parte, mas totalmente”⁵⁰ pela própria “virtude do amor”⁵¹ comunicado em Jesus.

Deste modo, e mesmo que cultivássemos uma qualquer incultura amorosa, podemos verificar que, para esta autora e recuperando ela o que São Paulo dissera aos Filipenses (cf. Flp. 2,6-11), o caminho da exaltação passa pelo mais radical abaixamento. Aquele que faz o coração do ser humano tornar-se verdadeiramente deposto e, assim e por mais que ilusoriamente se pense que é na eliminação da incerteza que a certeza se encontra, amplamente receptivo⁵². Somente quando o amor do sujeito se desapropria de toda a posse interesseira –e até interessada– da sua vontade autocrática, é que se pode unir àquele Deus que não é senão Amor puro, pois

⁴⁷ Ibid., 6, 25: “quod si certissime scirem me esse damnandam, nulla ratione possem dolere, et non minus laborarem et studerem orare et honorare eum”.

⁴⁸ Cf. ibid., 6, 14; e, depois, Sergio Andreoli, *Angela da Foligno maestra spirituale*, Roma, Editrice Franciscanum, 1996.

⁴⁹ Cf. A. da Foligno, *Instructiones*, 5, 6.

⁵⁰ Ibid., 28, 5: “non sui partem sed totum”.

⁵¹ Ibid., 34, 7.

⁵² Cf. A. da Foligno, *Memoriale*, 8, 13.

“quando o amor não é puro, mas a pessoa nele mistura algo de si, quer dizer, a sua vontade; e quando uma pessoa põe algo de si mesma em tal amor, mistura algo do mundo”⁵³.

É justamente isto que, num divagar substantivo que medra do pulsar do fazer o dizer o amor, é totalmente incompatível com um Deus que não se revira sobre si, a ponto de, nele, o crente não O ver senão na mais perfeita obscuridade e passividade que faz esta autora dizer que “não via o amor”⁵⁴. O Incriado contemplado, e conjuntamente amado, naquela caliginosidade confere toda uma outra dimensão a tudo e a todos, fazendo do sujeito uma ampla diafania aberta do “infinito abismo da bondade divina”⁵⁵ que o acolhe em Si. Todavia, se o acolhe, acolhe-o, tal como já se referiu de passagem, somente em Cristo em Céu; isto é –e superando as disposições inatas que armazenam soluções que só o são no vazio– em Cristo Crucificado e Glorificado.

Daqui decorre que divinização é, como bem aduz Angela, uma cristificação; uma contínua e directa contemplação transformante da vida pascal do Salvador em três etapas: união de vontades; de propriedades; e, enfim, de semelhança⁵⁶. É por isto mesmo que, no fundo, o que a alma recebe não pode para si, mas, isso sim e sendo totalmente pró-existente num desejo infinito –para Deus e, porquanto ‘amar’ é um verbo teotransitivo, em Deus⁵⁷–, de modo a ser um sinal do amor de Deus para todos aqueles demais em que, como sabemos, a gratuidade amorosa deve ganhar a sua consistência humana⁵⁸. Por outras palavras: amar é comunicar-se⁵⁹ até à perda do

⁵³ Ibid., 7, 44: “quando amor non est purus, sed admiscet ibi persona de suo, id est de voluntate sua; et quando habet ibi persona in illo amore aliquid de suo, habet ibi de mundo”.

⁵⁴ Ibid., 9, 1: “non videbam ibi amorem”; cf., depois, Alessandra Bartolomei Romagnoli, “Non solum discens sed et patiens divina”: Attività e passività dell’anima nel Memoriale di Angela da Foligno”, Domenico Alfonsi (ed.), *Il Liber di Angela da Foligno: temi spirituali e mistici*, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 2010: 239-270.

⁵⁵ A. da Foligno, *Instructiones*, 4, 3: “infinito pelago divinae bonitatis”.

⁵⁶ Cf., v.g., *ibid.*, 7, 10ss.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 2, 15; e, após, Claudia Leonardi, “Angela da Foligno tra teologia e mística”, Enrico Menestò (dir.), *Angela da Foligno, terziaria francescana*, Spoleto, Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 1992: 251-259.

⁵⁸ Cf. A. da Foligno, *Memoriale*, 4, 4.

⁵⁹ Cf., v.g., A. da Foligno, *Instructiones*, 14, 4.

“ego” naquele em quem se ama e assim, e só assim – e por momentos de reserva consciente que preservam o ténue equilíbrio entre o calor e a reserva– chegar ao seu ser mais genuíno. Aquele em que o amante está totalmente descolado de si. Desconhecer isto é, de certa forma e por alergia às mesmas, ignorar algumas das mais capitais texturas do amor.

As dúvidas acerca da existência de Angela da Foligno têm, com maior ou menor tino, aflorado periodicamente, mas, a partir de qualquer lado que a vislumbremos com olhos límpidos, a verdade é incontornável: a mensagem que ficou consignada sob o seu nome é notavelmente elucidadora do amor mais autêntico a que cada ser humano, crente cristão ou não, está chamado: o gratuito.

Palavras finais

Este estudo está a chegar ao fim. Poderia ter o mesmo sido feito noutros moldes? É possível, mas pesando-se os “prós” e os “contras” desta e daquela hipótese face à exiguidade de espaço disponível, fez-se uma opção ponderada que, não estando isenta de eventuais críticas, pareceu ser a mais adequada para mostrarmos duas das mais relevantes, e intrigantes, faces do grande prisma piramidal da história do amor mais desinteressado. Aquele amor diante do qual todas as demais realidades, que surgem camufladas sobre o termo “amor”, empalidecem numa, insípida e desgostosa, silhueta de imperfeição com contornos assaz ríspidos. Aquele amor que se fosse impossível a própria felicidade humana ficaria castrada, não menos porque a realização dessa mesma felicidade passa por, pelo menos esperar, amar como Deus ama. A saber: numa recusa de toda a auto-complacência e de todo o narcisismo que, corroendo o coração, impedissem aquele altruísmo alocêntrico que se expande na humildade e na mansidão amorosas. Triste sina, portanto, a de se achar, ainda hoje, que o amor autêntico pode dispensar aquela plena gratuidade que é o que de mais certo existe no amor verdadeiro.

**La naturaleza “constitutiva” del intelecto según el *De origine rerum
praedicamentaliu* de Dietrich von Freiberg: estructura argumentativa
y tesis centrales del quinto capítulo**

Fernanda Ocampo
UBA/CONICET, Buenos Aires

Quando se habla de la teoría del conocimiento humano de Dietrich von Freiberg (s. XIII), ésta no puede no presentarse sino como una teoría del intelecto. En efecto, para este autor, el intelecto constituye la condición de posibilidad de todo conocimiento específicamente humano, puesto que en él radica el fundamento esencial de la “objetividad” del mundo. Según ha señalado más de un historiador, habría sido mérito del dominico alemán, el destacar que el “objeto” no tiene existencia, sino para un “sujeto” que lo configura como tal¹. Pero si el intelecto hace posible toda relación cognitiva, en la medida en que “constituye” a la realidad como su “objeto”, se plantea la pregunta acerca de cuál sea el sentido y el alcance exacto de esta “constitución”. En otras palabras: ¿en qué consiste la naturaleza “constitutiva” del intelecto, tal como Dietrich la concibe? Y por otra parte: ¿se presenta esta doctrina como una “novedad” respecto de otras teorías de autores medievales referidas a la causalidad del intelecto?

Pues bien, estas cuestiones han sido materia de consideración especial por parte de los historiadores en los últimos decenios, primando en general una interpretación “fuerte” de la doctrina del dominico alemán. El tramo inaugural en la serie de reflexiones acerca de este tema, está constituido por la tesis de Kurt Flasch en 1972², según la cual Dietrich habría roto radicalmente con la tradición parisina dominante, que colocaba en las cosas reales el principio causal del conocimiento: en este sentido, el dominico alemán habría sostenido que no es sino el intelecto el que actúa como principio causal, por el hecho de que éste “constituye” la estructura categorial de las cosas, inexistente como algo “dado” en la realidad natural. Esta lectura de la

¹ Ver, por ejemplo: Dominik Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, París, Vrin, 2003.

² Kurt Flasch, “Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg”, *Kant-Studien*, 63, 1972 : 182-206.

teoría del conocimiento humano de Dietrich motivó a Flasch a interpretar esta doctrina como un “giro radical” en los debates medievales acerca de esta cuestión, y a emparentarlo con el “giro copernicano” propuesto por I. Kant³. También sostiene una opinión relativamente similar D. Perler⁴ y A. de Libera⁵, aunque ambos autores presentan reservas respecto de la polémica tesis de K. Flasch, que coloca a Dietrich como un precursor medieval de Kant.

Dejando de lado este último punto, lo cierto es que una de las tesis centrales del *De origine rerum praedicamentaliū*⁶, establece que el intelecto constituye no sólo las “realidades de segunda intención”, sino también las “realidades de primera intención”, quedando ambas determinadas como “objetos” enteramente causados por la actividad del intelecto. Esto presentaría, al menos a primera vista, una “novedad” respecto de las concepciones propias del medio parisino en el que esta doctrina irrumpe: pues en general, se acepta que son más bien las segundas intenciones (como los predicables “género”, “especie”, etc.), las que se constituyen propiamente como *entia rationis*, quedando enteramente referidas a la productividad del intelecto.

Sin embargo, si existiera la tentación de pensar que este criterio de distinción (entre las realidades de primera y de segunda intención) queda banalizado en el pensamiento de Dietrich, en la medida en que éste concibe a estos dos tipos de realidades como “productos” de la razón, el dominico se ocupa de precisar que en la medida en que el intelecto “constituye” las realidades de primera intención, la entidad que él confiere no es un simple ser “de razón” (modo de ser que es reservado

³ Esta posición, sin embargo, ha sido atenuada y reconsiderada, especialmente en su reciente obra: *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt, Klostermann, 2007.

⁴ D. Perler, ob. cit., pp. 77-106.

⁵ Alain De Libera, “La problématique des ‘intentiones primae et secundae’ chez Dietrich de Freiberg”, Kurt Flasch (dir.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1984: 68-94; “D’Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg”, Joel Biard, Dragos Calma, Ruedi Imbach (eds.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 15-62.

⁶ Dietrich von Freiberg, “De origine rerum praedicamentaliū”, Kurt Flasch (dir.), Jean-Daniel Caviglioli, Ruedi Imbach, Burkhardt Mojsisch, Maria Rita Pagnoni-Sturlese, Rudolf Rehn, Loris Sturlese (eds.), *Opera Omnia, III: Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1983, pp. 135-202.

para las realidades de segunda intención), sino algo “real” en las cosas naturales y de las cosas naturales mismas⁷. Pero esto plantea la pregunta acerca de cuál sea entonces la especificidad de este “ser (categorial)” que el intelecto confiere a las cosas reales al constituir las realidades de primera intención. A este respecto, si K. Flasch, D. Perler y A. de Libera sostienen la tesis de un intelecto *quasi* “creador” de su propio “objeto”, en un artículo reciente, Pasquale Porro⁸ cuestiona esta interpretación, y afirma que la doctrina del dominico alemán es mucho menos excéntrica de lo que aparenta, y que no son sino las categorías llamadas “relativas” (acción, pasión, hábito, lugar, tiempo, relación y posesión) las que presentan un *status* ontológico delicado y complejo, y las que reclaman una explicación respecto del rol que juega el intelecto en su propia constitución. A la dilucidación de esta problemática dedica Porro el estudio aludido.

Por nuestra parte, no ahondaremos en esta última cuestión (ya abordada por Porro), sino que buscaremos en este trabajo profundizar en la otra tesis esgrimida, aunque no del todo desarrollada por este autor, según la cual (con excepción de las categorías “relativas”, que reclaman una constitución “especial”), el intelecto en general constituiría a las realidades de primera intención simplemente en tanto que “objetos inteligibles”: en esto, señala Porro (oponiéndose a la tradición interpretativa), la doctrina de Dietrich no resultaría ni extraordinaria ni aislada en el siglo XIII, pues otros autores (como Enrique de Gante, por ejemplo) habrían sostenido una postura similar⁹. En este sentido, es nuestro propósito ahondar en el estudio del quinto capítulo del *De origine*, pues creemos que allí el dominico lleva a cabo un análisis de los fundamentos “generales” de la actividad constitutiva del intelecto en lo que se refiere a las *res primae intentionis*, sin detenerse en la consideración de las actividades causales más específicas del intelecto (esto es, aquellas referidas a la constitución *sui generis* de cada una de las categorías “relativas”), a las que Dietrich dedica otros capítulos. Para esto, presentaremos la estructura argumentativa del quinto capítulo, y analizaremos las tesis centrales que se desprenden de la lectura del mismo, buscando poner de relieve los puntos que podrían alimentar esta nueva interpretación de la doctrina de Dietrich, aunque también marcando las dificultades que ésta acarrea.

⁷ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (54), p. 197.

⁸ Pasquale Porro, “Dédution catégoriale et prédicaments relatifs à la fin du XIIIe siècle : le *De origine rerum praedicalium* de Dietrich de Freiberg et son contexte”, *Quaestio*, vol. 13, Brepols, 2013, pp. 197-220.

⁹ P. Porro, ob. cit., pp. 197-198.

Así pues, al comienzo del 5º capítulo Dietrich retoma lo que de alguna manera ha sido postulado en los capítulos precedentes, a saber, que el intelecto es principio causal de las realidades de primera intención¹⁰. Es esta tesis, con la que Aristóteles, Averroes, Agustín y Boecio estarían de acuerdo, la que el dominico intentará defender y demostrar¹¹. Pero antes de proceder a la fundamentación de su doctrina, Dietrich pone de relieve cuatro objeciones principales por las que parece que esto no es posible. A saber: 1) que el intelecto es, según el Filósofo, una cierta potencia pasiva (*quaedam virtus passiva*), 2) que los entes que se dicen “ser” por el intelecto no serían más que entes de razón y de segunda intención, 3) que el intelecto no produce ninguna cosa en la realidad o a propósito de ella, que tuviera existencia “fuera” del intelecto (*extra intellectum*), y 4) (por analogía con la facultad de la imaginación) que, así como cuando “imaginamos” las cosas, no por este motivo éstas se convierten en “entes”, de la misma manera, cuando entendemos las cosas, éstas cosas tampoco adquieren la *ratio* de “ente”, a causa de ser inteligidas por el intelecto¹².

Pues bien, una vez que estas objeciones han sido establecidas, el dominico procede a la justificación de su propia tesis, dejando para el final del capítulo la resolución definitiva de estos delicados puntos. Así, establece primero la necesidad de distinguir entre diferentes tipos de causa: la causa según el modo o la razón de la potencia (*secundum rationem potentiae*) (que queda identificada con la causa material), y la causa según el modo o la razón del acto (*secundum rationem actus*),

¹⁰ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (1), p. 181: “Considerandum autem et hoc, quod supra suppositum est et aliquo modo ostensum, scilicet quod entia aliqua, quae sunt res primae intentionis ordinabiles in genere, constituuntur per intellectum.”

¹¹ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (2), p. 181.

¹² Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (4-8), p. 182: “Sed non videtur possibile, quod intellectus sit aliquorum entium constitutum principium. Primo quidem, quia intellectus est quaedam virtus passiva, cuius ratio non est in agendo aliquid, sed in patiendo: Secundum Philosophum enim intelligere est quoddam pati. Secundo, quia omnino ea, quae sunt a ratione et intellectu, videntur esse res rationis et res secundae intentionis, qualia non sunt ea entia, de quibus supra dictum est, quod sunt ab actu intellectus et nihilominus entia primae intentionis ordinabilia in genere. Tertio, quia ex operatione intellectus nihil ponitur in re vel circa rem extra intellectum, sed talium entitas in sola apprehensione consistit. Quarto, quia sicut per intellectum aliquid apprehenditur circa rem, ita per imaginationem; non tamen sequitur, quod res sit, sicut apprehenditur per imaginationem, vel quod ex hoc habeat rationem entis. Sic igitur videtur se habere circa intellectum, ut nec per ipsius apprehensionem habeant aliquam rationem entis”.

que se subdivide a su vez en tres modalidades (la causa formal, la causa eficiente y la causa final)¹³. Esta caracterización de cada tipo de causa, que pone en evidencia sus diferencias específicas, permite al autor desdoblar la interrogación inicial preguntándose concretamente: 1) si el intelecto tiene razón de “causa” en relación a ciertos entes, y 2) en el caso de que así sea, según qué género de causa, es causa el intelecto¹⁴.

Pues bien, con la finalidad de responder al primer aspecto de la cuestión (si el intelecto tiene razón de causa en relación a ciertos entes), el dominico procede en tres etapas. En primer lugar, establece el género de ente que es el intelecto, considerando sus notas esenciales, a saber: el intelecto constituye uno de los entes más formales de la naturaleza, posee una entidad “por sí” y “absoluta” (*eius entitas est per se et est ens simpliciter*) y es singular y actual en cada individuo (*in unoquoque individuo est singulare et nunc*)¹⁵. En segundo lugar, considera el “orden” que el intelecto posee en relación a las cosas, y sostiene que pertenece esencialmente al intelecto el “referirse” a ellas, constituyendo propiamente estas “cosas” las quiddades de los entes, las cuales quedan conformadas como el “objeto” del intelecto: *intellectus per se habet habitudinem ad id, quod est intelligibile; in essentia intellectus est habere talem habitudinem*¹⁶. En este sentido, en la medida en que el intelecto no es idéntico a las quiddades de las cosas que constituye —concluye el alemán— el intelecto queda referido a ellas según el orden y la razón de la relación “causal” (*secundum rationem causae*)¹⁷. Por último, el alemán se ocupa de determinar si, en esta relación causal, son las cosas las que actúan como principio causal respecto del intelecto, o si es más bien a la inversa. Y concluye que, siendo el intelecto mucho más formal y simple que las cosas compuestas de materia y forma, (*intellectus est ens incomparabiliter formalius et simplicius, quam sint haec entia*),

¹³ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (10-11), p. 182-183: “Quaedam enim sunt causae secundum rationem potentiae, ut materia vel aliquid habens rationem et modum materiae [...]. Alio modo sunt causae secundum rationem actus, et hae sunt finis, forma et efficiens”.

¹⁴ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (16), p. 184: “Visis modis causarum considerandum, utrum intellectus habeat rationem causae respectu aliquorum entium; et, si sic, secundum quod genus causae”.

¹⁵ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (18), p. 185.

¹⁶ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (20), p. 185.

¹⁷ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (20), p. 185.

es propiamente el intelecto lo que posee razón de “causa” según la razón de “acto”, respecto de los entes naturales¹⁸.

Una vez establecida entonces esta conclusión, Dietrich da cuenta de tres posibles objeciones, de las cuales al menos dos parecen constituir una reelaboración de aquellas presentadas al comienzo del capítulo 5°. Las respuestas a estas objeciones dan ocasión al autor de esclarecer conceptos y de abordar el problema de manera más profunda y precisa. Así, la 1° objeción parece ser una variante de la 4° (mencionada al comienzo) e incumbe directamente a la conclusión que acabamos explicitar. En efecto, la objeción establece que, así como las potencias aprehensivas tal que los sentidos o la imaginación son entes más formales que sus propios objetos, y sin embargo, no poseen la razón de “causa” respecto de ellos, de la misma manera, el intelecto no tiene razón de “causa” respecto de sus objetos propios¹⁹. Frente a esto, la respuesta de Dietrich se propone mostrar que no es el mismo caso, pues se trata de facultades diferentes que poseen relaciones diferentes respecto de sus objetos²⁰: a saber, mientras la aprehensión de los sentidos (y de la imaginación) consiste en “ser movido” por alguna cosa cuyo movimiento físico alcanza el órgano de los sentidos, la aprehensión del intelecto (forma simple) no consiste en “ser movido”, sino en “distinguir y determinar” (*distinguere et determinare*), “activamente”, los principios formales que constituyen la quiddidad de una cosa y que el Filósofo llama “partes de la forma”, significadas por la definición²¹.

¹⁸ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (21), p. 185; V, (21), p. 186: “Et hoc induxit Aristotelem, Iut poneret intellectum agentem in factione specierum intelligibilium [...]. Semper enim agens nobilius patiente et principium materia”.

¹⁹ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (22), p. 186: “Sed potest hic rationabiliter quaeri. Videmus enim similiter in aliis virtutibus aprehensivis, utpote in sensu, imaginatione et cetera, quod sunt entia formaliora suis obiectis, cum sint quaedam vitae, et esse spirituale habent, quamvis gradu inferiore ab intellectu; absurdum tamen est ponere huiusmodi virtutes habere rationem causae respectu obiectorum suorum, immo potius est e converso, ut dicit Philosophus II *De anima*.”

²⁰ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (24-25), p. 185.

²¹ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (26), p. 187: “Est autem et aliud genus apprehensionis, cuius ratio non consistit in moveri ab aliquo obiecto, sed in essendo aliquam formam simplicem, quae sit cognitionis principium in eo, quod determinantur propria principia ipsi obiecto, ex quibus constituitur secundum propriam rationem obiecti et quo cognoscibile sit [...]. Obiectum enim intellectus est quidditas secundum Philosophum vel res secundum rationem suae quidditatis; hanc autem nequaquam apprehendit intellectus nisi distinguendo et

Respecto de esta distinción, señala Dietrich, que las facultades sensibles presuponen en sus objetos un acto formal y un ser específico, por el que cada objeto puede mover a los órganos de tales potencias, y a causa de esto, cada uno ser aprehendido desde las mismas potencias²². Es por este motivo que las cosas sensibles tienen razón de “causa” respecto de estas facultades. Al contrario, en el caso de la aprehensión intelectual, por ser una forma simple, el intelecto no es ni cuerpo, ni facultad en el cuerpo, sino “algo separado” (*quid separatum*), y así es causa, principio de conocimiento, por lo que el objeto mismo deviene cognoscible. De esta manera, mientras que el sentido y la imaginación presuponen a sus objetos, al contrario, el intelecto no presupone su objeto, sino que lo determina en su propia *ratio* de “objeto”, y así es el intelecto el que posee la razón de “principio causal”²³.

Ahora bien, a esto sigue una segunda objeción que afirma que cuando el intelecto determina a alguna cosa en sus propios principios, no es sino según un “modo de inteligir”, y esto no tiene razón de causa²⁴. Frente a esto el dominico responde que, justamente, determinar a una cosa según su “modo de inteligir”, significa determinarla según la razón de “ser en acto”: pues bien, en la medida en que es únicamente por el intelecto que el “objeto” adquiere un “ser quiditativo en acto”, (ser que es esencialmente “universal”), debe concluirse que el intelecto constituye verdaderamente el principio causal de su objeto²⁵. Para una mayor

determinando eius propria principia, quae Philosophus vocat partes formae, quas significat definitio.”

²² Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (25), p. 186: “Unde huiusmodi virtutes praesupponunt in suis obiectis actum formalem et esse specificum, quod competit unicuique secundum proprium genus, quo possit movere organa talium potentiarum, et secundum hoc ab ipsis potentiis apprehenduntur.”

²³ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (26), p. 187: “Obiecta enim non habent rationem causae respectu intellectus in actu, tum quia ad ipsum non pervenit motio obiecti, cum ipse nec sit corpus nec virtus in corpore, sed quid separatum secundum Philosophum, tum quia in cognoscendo non praesupponitur obiectum secundum propriam rationem obiecti, qua possit movere intellectum et secundum hoc habere rationem causae, sed potius in cognoscendo incipit habere obiectum propriam rationem obiecti.”

²⁴ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (29), p. 189: “Nec obstat, si quis obiciat, quod huiusmodi habitu, qua intellectus determinat alicui rei principia sua, non est nisi secundum modum intelligendi, et hoc non habet rationem causandi.”

²⁵ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (30), p. 189: “Sed sciendum, quod apud intellectum modus intelligendi est ratio essendi secundum actum; unde eo determinat alicui enti sua principia secundum modum intelligendi, quo determinat ea secundum propriam rationem

explicitación de este punto, Dietrich propone una ejemplificación²⁶: si se toma, en efecto, el concepto de “hombre”, en éste distinguimos por un lado sus “partes formales” (“animal” y “racional”), y por el otro lado, la razón de “hombre”. Ahora bien, la naturaleza no hace ninguna de estas dos cosas, pues su operación se refiere a la cosa natural en cuanto tal: “tales cosas sólo existen por el intelecto que [las] distingue y en función de esto, las causa: en efecto, lo mismo es en tales cosas distinguir y producir (*distinguere et efficere*)”²⁷.

Así pues, el intelecto tiene razón de principio y de causa respecto de “hombre”, en cuanto a su “*esse* quiditativo”. El alemán explica que todas las formas que están en la naturaleza generable y corruptible *en acto*, son “éstas” e “individuales” (*sunt hae et individuales*)²⁸. La naturaleza pues, sólo produce el ente en sentido absoluto (*ens simpliciter*), en potencia, por la producción o por la sucesiva continuación de individuos, y así, éste puede ser abstraído de las cosas generables y corruptibles (*potest ab ipsis abstrahi*)²⁹. Pero justamente, en la medida en que el *ens simpliciter*, que es el objeto primero del intelecto, es ente según el acto, pues de lo contrario, no tendría razón de objeto, entonces tal ente tiene entidad por la operación del intelecto. Y así, concluye Dietrich: “Esto es lo que comúnmente se dice, a saber, que el intelecto causa la universalidad en las cosas. Según esto pues, [el intelecto] constituye a toda cosa en su ser quiditativo a partir de la propia razón”³⁰.

Finalmente a esta explicación Dietrich agrega que un mismo ente resulta en efecto producido por una pluralidad de causas: así, en la medida en que éste es causado por la Causa Primera, hablamos de “creación”; en la medida en que es causado por una causa segunda, se habla de “generación”; y finalmente, en la medida en que es causado por el intelecto, según su ser quiditativo, se dice que es

essendi. Et secundum hoc habet aliquo modo rationem et modum principii causalis respectu obiecti proprii in eo, quod est quid et habet esse quiditativum.”

²⁶ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (31), p. 189.

²⁷ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (31), p. 189: “Sunt igitur huiusmodi ab intellectu distinguente et per hoc efficiente ea: Idem enim est in huiusmodi distinguere et efficere.”

²⁸ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (32), p. 189.

²⁹ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (33), p. 190: “[...] unde etiam ens simpliciter secundum se totum invenitur in huiusmodi rebus in potentia et, in quantum potest ab ipsis abstrahi [...], non habet esse in natura nisi in potentia per individuorum successivam continuationem [...].”

³⁰ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (33), p. 190: “[...] Et hoc est, quod communiter dicitur, quod intellectus agit universalitatem in rebus. Secundum hoc enim unamquamque rem ex propria ratione in esse quiditativo constituit.”

causado según alguna otra razón³¹. Sin embargo, es siempre la misma cosa, el mismo ente, el que es causado diferentemente según razones diferentes³². Según esto justamente, presenta por último el alemán una 3^o objeción, según la cual no parece que sea posible que sea la misma cosa (causada por “creación” y por “generación natural”), la que es producida por la operación del intelecto: efectivamente, la cosa que posee el modo de ser “quiditativo”, no es, sino en la medida en que existe en el intelecto (y no en sí mismo y “fuera” del intelecto)³³. Este reparo parece retomar la 3^o objeción mencionada al comienzo.

Frente a esto Dietrich responde que para resolver esta objeción, es necesario distinguir las diversas maneras en las que se dice “lo inteligible en tanto que inteligible”. Así, de un primer modo se llama “inteligible” a la intención de la cosa, o forma de la cosa en el intelecto, por la cual la cosa es inteligida (*intentio rei sive forma apud intellectum, qua res intelligitur*): pues bien, en este primer modo, lo inteligible no se encuentra fuera del intelecto ni tiene razón de objeto respecto de él. En un segundo modo, se llama inteligible en cuanto tal, a la cosa misma fuera del intelecto, en cuanto la operación inteligible termina en esta misma cosa. Y de un tercer modo se llama inteligible en cuanto tal, en cuanto a que en sí mismo está la *ratio* por la cual se entiende o se aprehende a través del intelecto. Y esto acontece en la medida en que la cosa tiene un ser quiditativo³⁴. Pues bien, sostiene Dietrich, estos

³¹ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (37), p. 192.

³² Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (36), p. 191: “Videmus enim non solum in diverso, verum etiam in eodem genere causae, ut in efficientibus, quod unum et idem ens producitur a pluribus causis ita, quod a qualibet earum ens secundum se totum producitur. Et quamvis sit idem re, quod a diversis producitur, diversum tamen est ratione, secundum quod in has diversas causas reducitur, ut exempli gratia res generata”.

³³ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (39), p. 192: “Dubitatur autem super eo, quod dictum est, eandem rem fieri intellectus intelligibili operatione, quae constituitur ab aliis causis naturae. Huiusmodi enim ens praedicto modo non habet esse quiditativum, nisi in quantum est in intellectu et in quantum est intelligibile, et non habet hoc esse in se ipso extra intellectum, ut videtur: Esse enim quiditativum non videtur esse nisi apud intellectum eo, quod res non habet hunc modum, nisi in quantum sibi ab intellectu determinantur propria principia huiusmodi.”

³⁴ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (42), p. 193: “Similiter dicendum de eo, quod est intelligibile in quantum intelligibile, videlicet quod uno modo nominat intentionem rei sive formam apud intellectum, qua res intelligitur; et ita non invenitur extra intellectum, nec habet rationem obiecti. Alio modo dicitur intelligibile in quantum huiusmodi res ipsa extra intellectum, in quantum ad ipsam terminatur operatio intelligibilis. Tertio modo dicitur

dos últimos modos proceden de parte de la cosa fuera del intelecto: esto es, se constituyen por parte del objeto del intelecto, que es necesario encontrar fuera de él. Sin embargo, en la medida en que la cosa no obtiene su ser quiditativo sino por la determinación del intelecto, el intelecto tiene, según cierto modo, razón de principio causal respecto de las cosas³⁵.

De este manera, el intelecto no da a los entes el ser lo que son, en cuanto entes y entes de la naturaleza, esto es, no constituye a la cosa en la realidad extramental según la razón por la cual es un ente de naturaleza y depende de los principios de la naturaleza, sino en tanto produce en éstos (a saber, por ejemplo, la substancia, las cantidades y las cualidades) la entidad según la cual son un “algo” y poseen un ser quiditativo³⁶. Estos entes son quidificados como siendo en sí mismos algo fuera del intelecto, por lo que, aunque son en sí mismos y primariamente objeto del intelecto, comportan, no obstante, una cierta realidad natural, puesto que son realidades de primera intención³⁷.

Así pues, resueltas las objeciones, el maestro alemán se vuelca a la consideración del “segundo aspecto” de la interrogación planteada al comienzo (a saber: ¿a qué “género” de causa pertenece el intelecto?), y concluye que, es por el modo de “ejecución” (*per modum executionis*) que el intelecto determina los principios formales del ente, y al ente mismo a partir de estos principios, y así, que el intelecto posee la razón y el modo de la causa eficiente³⁸. Por último, retoma las objeciones presentadas al comienzo, para dar una respuesta definitiva. Por nuestra parte, no abordaremos la elaboración que Dietrich hace de dichas objeciones, pues, como hemos visto, Dietrich ha adelantado en buena medida la resolución de las mismas.

intelligibile inquantum tale in eo, quod in ipso invenitur ratio, qua intelligatur: Et hoc est, inquantum habet esse quiditativum.”

³⁵ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (43), p. 193: “Cum igitur hi duo ultimi modi habeant se ex parte rei extra intellectum, cum etiam res non capiat esse quiditativum nisi per determinationem intellectus ex propriis principiis eo modo, quo dictum est, patet, quod intellectus habet aliquo modo rationem causalis principii respectu rerum.”

³⁶ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (47), p. 194.

³⁷ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (52), p. 196: “Entia igitur huiusmodi, quae secundum praedictum modum suam entitatem capiunt ab operatione intellectus, quia sic quidificantur, ut secundum se sint aliquid extra intellectum, quo secundum se et primo sint obiectum intellectus, importantia nihilominus aliquam rem naturae eo, quod sunt res primae intentionis ordinabiles in genere [...]”.

³⁸ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (44-45), p. 194.

Sin embargo, tomaremos nota de dos puntos esenciales. Primero, Dietrich ratifica nuevamente que ambos tipos de realidades (de primera intención y de segunda intención) son constituidas por el intelecto: empero, mientras las realidades de primera intención proceden del intelecto y se encuentran fuera de él, comportando una cierta realidad natural, las realidades de segunda intención son “formas de la razón” (*formae rationis*), bajo las cuales las cosas son hechas racionales³⁹. En segundo término, y en relación a la dificultad relativa al carácter pasivo del intelecto, destaca el dominico, que el intelecto posible nos es una facultad pasiva respecto de su propio objeto, sino que tiene la razón de ser pasivo por comparación con el intelecto agente, por el cual es llevado al acto⁴⁰.

Pero pasemos ahora a las conclusiones de nuestro trabajo. Luego de haber transitado por el capítulo quinto del opúsculo de Dietrich y de haber reparado en sus tesis más importantes respecto de la actividad constitutiva del intelecto en relación a las realidades de primera intención, encontramos que son muchos los elementos que podrían dar cuenta de la interpretación sugerida por P. Porro, según la cual no habría en Dietrich una doctrina que resultara extravagante para su tiempo en el medio parisino. La tesis sugerida por Porro es que para Dietrich “constituir” un objeto no significa más que hacer de una cosa un “objeto inteligible”. Esto parece tener firme asidero en los textos de Dietrich, pues como hemos visto, cuando el intelecto constituye las cosas, no las constituye según un modo de ser natural (o como entes naturales), sino justamente, según un modo de inteligir (aunque no asimilable a la constitución de las realidades de segunda intención, y por lo tanto, “real”).

Por otra parte, si quisiéramos hablar de “creación” del objeto, como se ha sugerido, habría que introducir algunos matices, ya que en varias ocasiones Dietrich equipara el “constituir” con el “distinguir y determinar” (*distinguere et determinare*), y sostiene, que estos “objetos”, tales como “hombre, “animal”, “racional”, sólo existen porque el intelecto los distingue, y así los causa: de manera tal que para el intelecto, es lo mismo “distinguir y producir” (*distinguere et efficere*). A este respecto, que el intelecto constituye (distingue) “en acto” algo que ya está dado en la realidad natural, pero como en potencia, parece desprenderse de algunos de sus pasajes, en los que incluso se refiere al “universal” como aquello que es abstraído (*abstrahitur*) de los singulares naturales.

³⁹ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (52-55), p. 196.

⁴⁰ Dietrich von Freiberg, ob. cit., V, (56), p. 198.

Sin embargo, también es cierto que no hay – por lo menos en este opúsculo – un desarrollo siquiera pequeño de la cuestión de la “abstracción”, y esto provoca serias dudas respecto del alcance de esta doctrina en el pensamiento de Dietrich. En qué “posición” exacta se encuentran los “contenidos” que se dan allí, realmente, en las cosas naturales, respecto del intelecto, y cómo se vinculan a él, es una cuestión en la que buscaremos profundizar en ulteriores trabajos.

El pensamiento físico de Walter Burley: las bases de una teoría del tiempo construida desde una nueva ontología

Olga L. Larre
CONICET-UCA, Buenos Aires

Walter Burley, conocido bajo el título de *Doctor Amenus, o Doctor Perspicuus et Planus*¹ es una figura clave de la escuela Mertoniana del siglo XIV. En los últimos años la historiografía medieval ha avanzado en el conocimiento de la vida y los escritos de este autor².

Si bien el Burley lógico se ha comenzado a revalorizar a partir de los trabajos de Boehner³, quien ha hecho explícito su afán por deducir la silogística de una teoría

¹ Respecto de los títulos de W. Burley, podrá consultarse: F. Ehrle, “Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters”, *Sit. d. Bay. Akad.*, Munich, 1919, 9 Abhandlung. Para una información sobre la vida y los trabajos de Burley cfr. Conor Martin, *Walter Burley*, Oxford Studies Presented to Daniel Callus, ed. William A Hinnebush et al. Oxford, Clarendon Press, 1964, pp. 194-230.

² Los primeros tramos de la investigación en torno al autor han sido dados por C. Michalsky, *La philosophie au XIVe. siècle*, Six Etudes, Minerva, G.M.B.H., Frankfurt, 1969, “La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe. siècle”, Cracovie, 1921, p. 7 y ss., A. Maier, “Zu Walter Burleys Traktat De intensione et remissione formarum”, *Franciscan Studies*, 25, 1965, p. 302, P. Doncoeur, “La théorie de la matière et de la forme chez Guillaume d’Occam”, *Rev. des sciences phil et théologiques*, 10, 1921, p. 21-51; Ph. Boehner, *Medieval Logic An Outline of Its Development from 1250 to ca. 1400*, Manchester, 1952, p. 40 y ss.; J. Weisheipl, “Ockham and some Mertonians”, *Medieval Studies*, 30, 1968, pp. 174-188. A los estudios tradicionales sumamos, con mayor proximidad, un buen número de investigaciones especializadas que nos permiten detenernos en problemas acotados de su filosofía a través de los importantes esfuerzos de Uña Juárez, Mc. Cord Adams, M. Wagner y A. Conti: A. Uña Juárez, *La filosofía del siglo XIV. Contexto cultural de W. Burley*, Madrid, Real Monasterio de El Escorial, 1978, pp. 1-99. M. Mccord Adams, “Universals in the Early Fourteenth Century”, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, edited by N. Kretzmann, A. Kenny and J. Pinborg, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 411-439. M. Wagner, “Supposition-Theory and the Problem of Universals”, *Franciscan Studies*, 41, (1981), pág. 385-414. A. Conti, “Ontology in W. Burley’s Last Commentary on the *Ars Vetus*”, *Franciscan Studies*, 50, (1990), pág. 137 y ss.

³ Ph. Boehner, *Medieval Logic An Outline of Its Development from 1250 to ca. 1400*, Manchester, 1952, p. 84 y ss.

general de las consecuencias, permanece al presente quasi-desconocido el Burley físico, y a él prestaremos nuestra particular atención.

Este maestro de Oxford ha de ser contado entre los más sobresalientes comentaristas de Aristóteles del siglo XIV, aspecto evidenciado a través de la polémica que desarrolla contra Ockham en uno de sus trabajos más eruditos: aquel correspondiente a su *Comentario a la Física*⁴; y que será objeto de nuestro análisis en este trabajo. Burley se ocupó tanto de la filosofía natural aristotélica relativa al ente móvil no viviente; como de aquella referente al dominio biológico que culmina en una consideración en torno al hombre; temas que constituían un pilar fundamental en la formación artística de Oxford. La obra física de Burley tuvo amplia difusión; fue incorporada a la enseñanza y mantenida hasta fines del siglo XV. La finalidad de su comentario ha sido presentar la *mens* de Aristóteles de forma clara y compendiosa. A. Maier ha observado que en algunos manuscritos de la obra, aparece la frase: “tengo la intención de compilar con una breve y simple explicación el propósito o la intención de Aristóteles”⁵; y posiblemente haya que vincular a este esfuerzo de clarificación el título honorífico de *Doctor Planus* con que la escolástica honraría posteriormente su nombre.

Burley expuso sus teorías físicas bajo la forma de *commentum* y de *quaestiones*, alcanzando el *Comentario a la Física*, una doble versión completa; indicio claro de su interés especulativo por la filosofía natural. Si bien se discute aún la fecha de composición de la primera versión del *Comentario*, en opinión de J. Weisheipl es anterior a 1316⁶. La segunda redacción es la que ha sido impresa. Se conoce hoy que fue elaborada en dos tiempos: los libros I-VI, con fecha probable de redacción hacia 1325; y los libros VII y VIII los escribió Burley *iam senex* y a ruego de su amigo y protector Bury hacia 1334-37⁷.

Nuestra exposición, se ha de circunscribir a la elaboración del concepto de tiempo, siguiendo los pasos fundamentales sugeridos en el referido *Comentario*, y explicitando la doctrina del autor en dos cuestiones que centralizan su interés: la diferenciación conceptual entre el movimiento y el tiempo para desde allí abordar el

⁴ Burley, *Expositio in Physicam Aristotelis*, Georg Olms Verlag, 1972, libro IV, fol. 124-147.

⁵ A. Maier, “Zu Walter Burleys Politik-Kommentar. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 14, 1972, p. 332.

⁶ J. Weisheipl, “Ockham and some Mertonians”, *Medieval Studies*, 30, 1968, p. 180

⁷ J. Weisheipl, “Ockham and some Mertonians”, pp. 180-3.

problema de su unicidad, estableciendo los nexos con los pasos paralelos de Ockham. Burley lleva a cabo la consideración de la naturaleza del tiempo por la vía de un tratamiento crítico de las concepciones de los modernos a quienes se opone de modo constante. En tal sentido, nuestro trabajo permite reconstruir el itinerario de la reacción inmediata del realismo frente a la crítica nominalista en torno a estos tópicos; y muestra, que no es posible comprender la teoría física de Burley sin la respectiva de Ockham a la que se contrapone de manera sistemática, pero partiendo de una fundamentación gnoseo-ontológica muy diversa.

1. Tras el nominalismo, una nueva semántica y una nueva ontología

La exposición del *Comentario a la Física* da cabida a una amplia discusión con los *moderni* en sus ideas más significativas, razón por la cual la obra adquiere un alto valor historiográfico. Con relación a Burley, se pueden señalar diferentes “cambios de tono” en la confrontación: desde la crítica suave y cortés hasta las versiones altamente confrontativas. Una larga tradición viene presentando a ambos autores como consumados rivales⁸; e incluso la misma Maier⁹, alude reiteradamente a Burley como el “*Ockhamgegnner*”.

La teoría semántica de Burley y su ontología evolucionaron durante su carrera a partir de la disputa con el nominalismo, pasando del realismo moderado típico de los filósofos del siglo XIII como Tomás de Aquino y Enrique de Gante hacia un realismo extremo en sus escritos posteriores, caracterizado por la existencia de universales extramentales y de distinciones reales entre las distintas categorías.

El rasgo más importante de la primera ontología de Burley (anterior a 1324) es su creencia de que más allá de sustancias, cantidades y cualidades, las categorías no designan entidades en el sentido pleno del término, sino relaciones *–respectus–*, es decir aspectos reales de las cosas absolutas. En esta primera etapa el *Doctor Planus* tomó a Aquino como referente, quien con una clara voluntad de constituir un sistema que expone los predicamentos aristotélicos entendidos como divisiones del ser extramental. En esta doctrina hay una fundamentación indirecta del tiempo en tanto medida que determina de un modo extrínseco a la substancia:

⁸ Cf. T. A. Archer, *Dictionary of National Biography*, vol. III, p. 375, art. “Burley”.

⁹ A. Maier, “Zu Walter Burleys Traktat De intensione et remissione Formarum”, *Franciscan Studies*, 25, 1965, p. 294.

“hay que saber –indica Aquino que el predicado puede relacionarse con el sujeto de un triple modo. De un modo, cuando [el predicado] es idéntico al sujeto, como cuando digo que Sócrates es animal, [...] y se dice que este predicado significa la sustancia primera, que es la sustancia particular, de la cual se predica todo. De un segundo modo, de tal suerte que el predicado se tome en cuanto inhiere en el sujeto: [...] De un tercer modo, de tal suerte que el predicado se tome de aquello que está fuera del sujeto, y ello ciertamente de dos maneras. De una, tal que sea totalmente extrínseco al sujeto: [...] como se predica al modo del hábito, cuando se dice que Sócrates está calzado o vestido. De otra, en cambio, si es su medida, puesto que la medida extrínseca es, o bien el tiempo, o bien el lugar”¹⁰.

Tras una primera aceptación del realismo moderado, Burley modificó su ontología –tal como indicamos– por contacto con la crítica ockhamista. El problema de los universales no se menciona en su primer *Comentario a la Física*, antes de 1316, pero recibe una extensa consideración en el prólogo de su segundo comentario donde cita, analiza y rechaza los argumentos de Ockham contra la doctrina realista moderada. Burley se distancia no sólo del realismo de Aquino sino también del formalismo escotista al rechazar la teoría de la *distinctio formalis a parte rei* como distinción intermedia entre la real y la de razón¹¹; sin embargo, Escoto no había recurrido a esa herramienta para aplicarla a la distinción entre las categorías. En efecto, solo se valió de la distinción formal para explicar que ciertas relaciones denominadas trascendentales o transcategoriales, como la de creación o dependencia de las criaturas con respecto a Dios, fueran inseparables de sus sujetos, y extramentalmente distintas de ellos, de modo que estas relaciones trascendentales no constituirían cosas real sino formalmente distintas de sus sujetos.

La raíz del error realista residía, según los nominalistas, en una comprensión errada de la naturaleza del lenguaje y en el consecuente forjamiento de pseudo-realidades por cada término categorial abstracto que pudiese expresarse en el lenguaje. Además de sostener que el realismo conducía a la multiplicación de entidades, los antirrealistas acusaban al realismo de falta de economía. Razonaban, que si la causalidad fuera, a modo de ejemplo, una realidad diversa de las cosas

¹⁰ Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, lib. 5 l. 9 n. 7-8.

¹¹ Este autor se caracterizó, a lo largo de su producción, por abogar por una distinción real o extramental entre individuos y universales; véase A. D. CONTI, “Ontology in Walter Burley's Last Commentary on the *Ars Vetus*”, *Franciscan Studies* 50, 1990: 121-176.

absolutas, dado que no podía tener por sujetos de inherencia sino a las cosas absolutas, cualquier causa creada mutaría verdaderamente y recibiría un nuevo accidente cada vez que causara. Consecuentemente, un agente universal como el sol recibiría en cada instante infinitas realidades; tantas, cuantas cosas causara.

La ontología categorial ockhamista, ha señalado que sólo existen las *res absolutae*, mientras que todos los otros predicamentos se limitan a describir brevemente las condiciones del ente natural. Sólo admite dos clases de *res absolutae*: las sustancias y las cualidades más allá de las cuales nada es imaginable actual o potencialmente. Sólo son objetivas las formas sensibles individuales como el color, la figura y la pesantez; y la materia y forma individuales, capaces cada una de ellas de existencia independiente¹². Ockham consideraba la reificación de los nombres abstractos como causa de muchas dificultades y errores, puesto que “los principiantes imaginan, generalmente, que a los distintos nombres corresponden distintas realidades”¹³; pero, en verdad, esos nombres abstractos se utilizan en la conversación en razón de brevedad. Lo objetivamente real no es la ficción mental sino las cosas individuales capaces de existencia independiente, las *res absolutae*. Consecuentemente, aun cuando la suposición se extienda a todo término de una sentencia, la realidad descrita por esos términos está restringida a lo individual.

Paralelamente, Ockham introdujo el principio teológico de la omnipotencia divina como recurso reductivo de todas las categorías que implican relación y que son substancializadas. Siguiendo este principio, basado en la asunción teológica de que Dios podía crear una cosa con total independencia de otra, se obtenía la absurda consecuencia de que Dios podría crear el tiempo sin sustancia material y móvil; e inversamente, crear sustancias materiales y móviles que no fuesen temporales. En la ontología ockhamista se consideraba a los accidentes absolutos como realmente distintos de sus sustancias o sujetos de inherencia, incapaces de existir con independencia de ellos, salvo por mediación de la omnipotencia divina.

El resultado del proceso crítico nominalista fue la elaboración por parte de Burley de una nueva teoría de la realidad donde las categorías, los universales y los individuos son realmente distintos entre sí. Esta tesis sugiere una identificación de la lógica y la metafísica, donde la lógica resulta una teoría del discurso sobre el ser y

¹² Olga Larre, *La filosofía natural de Ockham. Una fenomenología del individuo*, Pamplona, Eunsa, 2000, p. 141.

¹³ Ockham, *Summa Logicae*, I, cap. 41 (OPH p. 105).

avala la correspondencia entre las características estructurales del discurso y la realidad. El lenguaje de Burley sobre las categorías fue inequívocamente inherencial, y a diferencia de Ockham, su física y su ontología se sustentan en una expresa multiplicación de entidades. El programa metafísico ultra realista del maestro mertoniano consistió en multiplicar las realidades a la par de la distinción categorial establecida por Aristóteles.

La idea básica de su teoría del significado permite distinguir expresiones simples y complejas. Un objeto simple es cualquier elemento de una categoría: una sustancia particular, una forma substancial o una forma accidental. Burley asume que cada expresión simple, es decir, cada término de nuestro lenguaje es una suerte de etiqueta que nombra un solo objeto en el mundo y que las distinciones semánticas derivan de las diferencias ontológicas entre los objetos significados. Y por lo demás, sólo las expresiones complejas, dependientes de las simples, pueden ser verdaderas o falsas.

El enfoque de Burley puede ser definido como analítico en cuanto considera que las ontologías deben desarrollarse en relación con la resolución de problemas semánticos y que las mismas explicaciones filosóficas de la realidad deben ser precedidas por una explicación de la estructura y función del lenguaje. Sólo se puede dar sentido a las expresiones lingüísticas al correlacionar las expresiones de nuestro lenguaje con los objetos del mundo. Esta ontología de matriz neoplatónica es una de las primeras respuestas desde el realismo al enfrentamiento con la crítica nominalista.

2. La identidad conceptual entre movimiento y tiempo

La identidad movimiento-tiempo, que desde un comienzo es negada por Burley, ha sido admitida por Ockham en su paralela *Exposición sobre la Física*, tal como nos lo refiere el mismo *Doctor Planus*: “se ha afirmado que el tiempo es lo mismo que el movimiento del cielo como dice algún moderno”¹⁴. En efecto Ockham, partiendo del examen lingüístico del término tiempo¹⁵, distingue varios sentidos posibles: “(1) en sentido estrictísimo y propio designa el movimiento velocísimo y

¹⁴ Burley, *Expositio in Physicam Aristotelis*, (ed. cit.) fol. 125 rb.

¹⁵ El tiempo como término connotativo designa una cosa in recto y otra in obliquo en tanto designa una medida de lo sucesivo y se identifica en lo real con el movimiento. El término connotativo siempre implica una combinación de conceptos y tiene un significado compuesto.

máximamente conocido, sea éste el movimiento de la octava esfera, el del sol o el de la luna”; (2) “en sentido amplio designa, en cambio, un movimiento sublunar”; (3) “conforme a un tercer sentido hace referencia a un movimiento imaginario”; (4) “finalmente, el tiempo se toma como número, pudiendo en tal caso ser número numerado; o bien (5) “número numerante”¹⁶.

De modo que el tiempo para Ockham es algún tipo de movimiento, ya sea el movimiento de los astros, un movimiento sublunar, o incluso imaginario. Pero es también una medida, y en tal sentido es número numerante¹⁷, aspecto este muy interesante para resolver el problema que había dejado formulado el texto aristotélico. En efecto, en su *Física*, el Filósofo admite la existencia de un movimiento absolutamente uniforme que marca el mismo tiempo para todos los movimientos realizados en el cielo y la tierra (*Phys.*, 218 b11-14), por lo cual la unicidad del tiempo se fundamenta en la identidad del número que mide cualquier movimiento (*Phys.* 220 b10). Esta conclusión que identifica el tiempo con el número numerante (218 b 14) es aporética respecto de la definición aristotélica de tiempo identificada con el número concreto (219 b 7) y con la identidad tiempo-movimiento del primer móvil.

La vía resolutiva ockhamista tiene como antecedente la discusión y solución propuesta por Alberto Magno¹⁸ que identifica el tiempo tanto con el número numerado como con el numerante. Desde un punto de vista ligüístico, argumenta Ockham, tiempo es, un término connotativo, complejo por tanto, que se resuelve en una proposición de este tenor: “un móvil se mueve uniformemente, y el intelecto al considerar que primero está en un lugar y luego en otro, establece cuánto tiempo duran, se mueven o reposan las restantes realidades”¹⁹.

Por su parte, Burley rechaza la identidad movimiento-tiempo. Si así fuese, “dado que el tiempo y el cielo son contingentes, como afirma el adversario, (...), si afirmamos que hay muchos cielos es necesario que afirmemos también que hay muchos tiempos”²⁰.

¹⁶Ockham, *Quaestiones in librum Secundum Sententiarum* (Reportatio), O.TH. V, St. Bonaventure, N.Y., 1981, pp. 191-193.

¹⁷Ockham, *Quaestiones in libros Physicorum*, OPH. VI, St. Bonaventure, 1985, Q. 47, p. 218 ss.

¹⁸Sobre el tema cfr. A. Ghisalberthi, *Guglielmo di Ockham*, Milano, 1972, p. 161.

¹⁹Ockham, ob. cit., p. 354.

²⁰Burley, *Expositio in Physicam Aristotelis*, (ed. cit.) fol. 125 ra.

La alusión al “adversario” es una clara referencia a Ockham. La objeción queda formulada: ¿hay muchos tiempos, o el tiempo es uno?

“si ‘muchos son los cielos, por lo tanto, muchos son los tiempos’ [...]; porque, en primer término, multiplicado el sujeto se multiplican los accidentes del sujeto [...]. Además, el tiempo sigue al primer movimiento, pero si muchos son los cielos primeros, muchos son los movimientos primeros. Y por tanto muchos son los tiempos”²¹.

Para la resolución de la objeción formulada conviene ponderar –sostiene Burley– cuál es el concepto propio de tiempo y cuál su vinculación con el movimiento del cielo que circunscribe a dos aspectos: el tiempo es pasión o afección del movimiento; y además, es su mensura²²; coincide con Ockham en que es número numerado y número numerante. Por lo cual, la intelección de esta proposición: “muchos son los cielos, por lo tanto muchos son los tiempos, puede asimismo ser doble en tanto se considere que el tiempo es pasión del movimiento del cielo; o bien que el tiempo es mensura del movimiento”²³.

Tanto en un orden conceptual como real, movimiento y tiempo no se identifican. Por ello Burley concluye: “Digo que esta consecuencia: ‘muchos son los cielos, por lo tanto muchos son los tiempos’, tomando el tiempo en cuanto pasión del movimiento del cielo es buena.”²⁴ Sin embargo, formalmente el concepto de tiempo se define en cuanto número o medida –añade el *Doctor Planus*– y en tal sentido, en tanto es una medida universal, es única para todos los sujetos. Si consideramos esta segunda acepción, el tiempo no se multiplica “tal como de la multiplicación de lo medido no se sigue la multiplicación de la medida; el mismo número diez se aplica a diez hombres y diez perros según lo afirma el Filósofo²⁵ *infra*”²⁶.

Es posible señalar una expresa coincidencia “nominal” en los textos de los dos autores: Ockham sintetiza la relación tiempo-movimiento primero, en el capítulo 7 de su *Summula Philosophiae Naturalis*: señalando que “el tiempo es una pasión del

²¹ Burley, *Expositio in Physicam Aristotelis*, ed. cit., fol. 125 ra

²² Burley, *Expositio...* ed. cit., fol. 126 va

²³ Burley, *Expositio...* ed. cit., fol. 126 va

²⁴ Burley, *Expositio...* ed. cit., fol. 126 va.

²⁵ Aristóteles, *Phys.* 220 b 10-14.

²⁶ Burley, *Expositio...* ed. cit., fol. 126 va.

primer movimiento como lo numerable lo es de una vara y la capacidad de reír lo es del hombre”²⁷.

Pero el término *passio* no tiene, para Ockham, el sentido de accidente. En efecto, *passio* es un término técnico que supone predicación *per se* de un segundo modo: “el tiempo no está en el movimiento como algo inherente en él, sino que sigue al movimiento porque se predica por sí de un segundo modo respecto del primer movimiento”²⁸.

De modo que si bien para ambos autores el tiempo es una pasión del movimiento, el contexto de significación del accidente como tal es diverso en cada uno de ellos, de manera que diciendo lo mismo, dicen diferente y desde ontologías diversas.

En efecto, el *Venerabilis Inceptor* sostuvo que las categorías indican diferentes propiedades semánticas y no realidades existentes fuera del alma²⁹, dado que representan los modos posibles según los cuales una cosa individual puede ser aprehendida en sus determinaciones específicas.

Teniendo en cuenta que para Ockham sólo existen las substancias individuales, todas las categorías deben responder a la categoría substancia³⁰. Al ignorar esto algunos han considerado a los predicamentos como realidades independientes, incurriendo en un grave error³¹: sólo la substancia y la cualidad denotan realidades individuales pero mientras que la substancia la connota absolutamente, la cualidad lo hace significativamente. Por lo tanto, la distinción entre estos dos predicamentos no es metafísica sino lógica, y responde a los diferentes modos de significación. Las

²⁷ Ockham, *Sum. Phil. Naturalis*, OPH VI, p. 358.

²⁸ Ockham, *Summ. Phil. Naturalis*, OPH VI St. Bonaventure, N.Y p. 358. Recordemos al caso que se da una predicación *per se* según el primer modo cuando el predicado define el sujeto: el hombre es un animal racional; y *per se* según el segundo modo cuando en la definición del sujeto entra el predicado: el hombre es risible. Si la predicación fuese *per se* según el primer modo en la proposición “el tiempo es el primer movimiento”, ambos conceptos serían idénticos esencialmente, mientras que, según hemos visto, para Ockham estos conceptos son identificables en lo real, pero distintos en cuanto a sus respectivas definiciones nominales.

²⁹ Ockham, *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, OPH. II, St. Bonaventure, N.Y, 1978) Prol. y cap. 7, 1, pp. 135-37 y 157-61.

³⁰ Ockham, *Summa Logicae*, I, cap. 41, (OPH St. Bonaventure, N.Y p. 108.

³¹ Ockham, *Summa Logicae*, *ib.*, OPH p. 105.

categorías –sostiene– se justifican en tanto respuestas a las fundamentales preguntas que sobre los seres reales nos podemos hacer; y, en consecuencia, nos permiten expresarnos, afirmando o negando algo de algo³². Ockham refuerza el carácter esencialmente lingüístico de los predicamentos: las categorías no son divisiones de los seres previas a nuestro conocimiento, sino catalogaciones que nos permiten mejor entenderlos.

Burley entiende que una afirmación tal no sólo es contraria a la letra y la doctrina de Aristóteles, sino que también compromete el despliegue de toda la física y la ontología; de hecho si Ockham tuviese razón, todos los accidentes deberían sintetizarse en la cualidad.

Afirma, en tal sentido, que la sustancia material sólo puede ser determinada a partir de la real presencia de formas que inhieran en ella; hecho justificable desde su perspectiva semántica donde la estructura del lenguaje, es como indicamos, una función refleja respecto de la realidad; siendo éste un criterio genérico de aplicación en su análisis de la estructura ontológica del ente móvil.

El programa metafísico hiperrealista del maestro mertoniano consistió en multiplicar las realidades a la par de las distinciones semánticas. Al concebir las sustancias primarias como los sustratos finales de la existencia, sujetos a su vez de la predicación, la única manera de demostrar la realidad de lo que es en otro, es, precisamente, tratarlo como *res*. De modo que lo que cae en cualquier campo categorial es real, prevaleciendo el principio de equivalencia conforme al cual siempre debe haber un paralelismo entre lenguaje y realidad. En este retorno a una matriz de cuño platónico, Burley afirmó un isomorfismo entre el lenguaje y el mundo, requisito con el que pretende proteger el valor objetivo del conocimiento; y es este núcleo epistémico el que dirige todo el desarrollo de su filosofía natural³³.

³² Ockham, *Summa Logicae*, íb., OPH p. 107.

³³ Para un análisis del tema epistemológico en los dos autores podrá consultarse: P. Spade, “Some epistemological Implications of the Burley-Ockham Dispute”, *Franciscan Studies*, 35, 1975: 212-222.

El origen laico de la ley según Marsilio de Padua

Gabriela Río Orrego

Pont. Univ. Cat. De Chile, Santiago

Cuando hablamos de Marsilio de Padua¹, nos encontramos ante un filósofo político por excelencia y no ante un pensador medieval más, que, al interior de su obra filosófica prestaba atención a cuestiones políticas. Aún cuando, el pensamiento político era una parte de la teología e indagaba la naturaleza del poder en los fundamentos religiosos y morales, Marsilio va a realizar un esfuerzo enorme por explicar la constitución de la comunidad civil a partir de preceptos exclusivamente laicos en intentará superar los conflictos con criterios puramente racionales, construyendo así un discurso de teoría política como tal. Un discurso racional que sobrepasa la totalidad de la tradición filosófica en relación al origen del poder, como también dejar de lado la ley natural y el bien moral como soporte metafísico de la institución política y del gobierno. Con seguridad, la teoría política de Marsilio de Padua es una de las creaciones más importantes del pensamiento político medieval. Ésta presenta un gran nivel de consistencia lógica y comprende muchos elementos que solo llegaron a ser considerados fundamentales en los siglos venideros.

El *Defensor de la Paz*² es la obra maestra de Marsilio de Padua, ahí expone, en plenitud, su teoría política, y explica el porqué se ha perdido la paz, como también busca establecer los principios racionales para sustentar las bases que facilitarían el fin de la guerra civil. La obra de Marsilio es

“una obra escrita con vocación de programa, para cambiar la endémica situación de guerra entre los tradicionales poderes medievales, el Papado y el

¹ Para comprender mejor la figura de Marsilio de Padua y el sentido de su obra, sostiene Bayona, no debemos dejar de lado el mundo a comienzos del siglo XIV en que Marsilio vivió, más aún debemos poner especial atención, al enfrentamiento del Papa Juan XXII con el emperador Luis de Baviera, en él que participó activamente. Véase, Bernardo Bernardo, “El Periplo de la teoría Política de Marsilio de Padua Por la Historiografía Moderna”, *Revista de Estudios Políticos* (Madrid) julio-septiembre de 2007: 113-153.

² Utilizaremos la edición de *El Defensor de la Paz*, de Editorial Tecnos, Madrid, España, 2009. Segunda edición. Traducción, estudio preliminar y notas de Luis Martínez Gómez. Lo citaremos como DP, Parte, Capítulo, Parágrafo.

Imperio. No obstante, constituye una teoría racional del poder de validez general: es filosofía política, como la de Maquiavelo, Hobbes o Marx. Además la obra de Marsilio acreditada no abarca otras disciplinas filosóficas [...] Hablamos de un autor que escribió tratados íntegramente políticos e inauguró un ámbito intelectual que aún no existía como tal [...]”³.

Cabe recordar que, Marsilio no escribe para defender el imperio, sino que tiene mente la total destrucción del sistema de imperialismo eclesiástico o papal que se había desarrollado hasta la fecha. El objetivo del texto marsiliano era limitar las pretensiones de la autoridad espiritual dirigidas a controlar, directa o indirectamente, las acciones de los gobiernos laicos. Pero Marsilio fue más lejos que ningún otro filósofo medieval por lo que se refiere a colocar a la iglesia por debajo del poder del estado⁴.

Hay que destacar que, en el *Defensor de la Paz*, Marsilio distingue entre la ley humana y la ley divina y, este es el tema que nos convoca hoy, es decir, buscar en Marsilio el origen laico de la ley. En el *Defensor Menor (DMR)*, Marsilio comienza diciendo que si buscamos definir la jurisdicción y el poder, debemos comenzar por tener un concepto claro e inequívoco de ley, con el propósito de demostrar que las decretales pontificias no pueden ser consideradas leyes, ni divinas, ni humanas sino que son intromisiones en el orden de la comunidad y sus autores debían ser castigados por conspiradores y perturbadores de la sociedad⁵. En palabras de Marsilio:

“jurisdicción consiste en pronunciar el derecho, pero el derecho es lo mismo que la ley. La ley, su vez, es doble una divina y otra humana. Y si tomamos la ley, en su sentido último y propio, tal como dijimos en *El Defensor de la paz* [...] la ley divina es un precepto inmediato de Dios, sin deliberación humana, sobre los actos humanos voluntarios que hay que realizar u omitir en

³ Bayona, ob. cit., p. 115.

⁴ Bernardo Bayona sostiene que, la vida de Marsilio de Padua da un giro radical, desde el que, el conflicto entre el Papado y el Imperio se convierte en el hilo conductor de su obra. Para mayor información véase el estudio preliminar del *Defensor Menor*.

⁵ Bernardo Bayona, “El fundamento del poder en Marsilio de Padua”, *Pensamiento Político*, 2010, p. 154.

esta vida, pero sólo a fin de alcanzar el mejor fin o estado que conviene a cualquier hombre”⁶.

Respecto a la ley humana, Marsilio la reduce a la coacción e identifica al legislador con la totalidad de la comunidad humana y explica la delegación del poder en el gobierno, del que, por supuesto, deja de lado a los eclesiásticos, argumentando que Cristo se excluyó y mantuvo al margen a los apóstoles del oficio de gobernar. Ni Cristo, ni ninguno de los apóstoles fue ministro de ningún gobierno, ni mucho menos gobernantes de ninguna tribu o comunidad.

La definición de ley que da Marsilio es extraordinaria, especialmente para la época, como para el peso que atribuye a los elementos de mandato y sanción, la voluntad del legislador y su poder para imponer tal voluntad. Por esta razón, debemos afirmar que, en el *Defensor de la Paz*, cada concepto utilizado por Marsilio y cada argumento se conjugan en una teoría política, compleja y desarrollada, acerca de la legitimidad del poder. En otras palabras, los conceptos y argumentos utilizados no son ideas mistificadas, por el contrario, cada uno de ellos poseen una coherencia teórica y con un gran compromiso filosófico⁷. La palabra ley es emplea en el sentido de una norma de razón o de justicia intrínseca, pero el pensador la considera, en su sentido jurídico, como caracterizada por el hecho de emanar autoridad constituida y comportar una pena en caso de ser transgredida. Cito a Marsilio,

“la ley puede ser considerada de dos maneras, una en sí misma, en tanto que solo por ella se muestra lo que es justo o injusto, lo útil o nocivo, y tal como se dice ciencia o doctrina del derecho. La otra manera de considerarla es cuando su observancia se emite un precepto coactivo con pena o premio en este mundo y considerarla de este modo se llama y es ley en el sentido más propio. Así pues, en una ordenación hecha por la prudencia política sobre lo justo y lo conveniente, provista de fuerza coactiva, es decir: para cuya observancia se da un precepto que cada cual está obligado a cumplir; y la ley es dada por medio de tal precepto [...] Bajo esta acepción de la ley se comprenden todas las reglas de lo justo y lo útil civil, instituidas por la

⁶ *Defensor Menor*, que desde ahora citaremos como *DMR*, parte, parágrafo, página. *DMR*: I, #2: 87. *Sobre el Poder del Imperio y del Papa, El Defensor Menor. La Transferencia del Imperio*. Editorial Biblioteca nueva, 2004, Madrid, España. Traducción, estudio preliminar de Bernardo Bayona Aznar y Pedro Roche Armas.

⁷ Cf. Bernardo Bayona, 2010, p.144.

autoridad humana, como las costumbres, los estatutos los plebiscitos, las decretales y todas las semejantes que, según hemos dicho, se apoyan en la autoridad humana”⁸.

Definir la ley como ‘precepto coactivo’, lleva a Marsilio a especificar quien o quienes tienen la autoridad para emitir tal o cual precepto. Esto nos lleva a buscar e investigar quien es el legislador. Para Marsilio, el legislador o causa eficiente primera y verdadera de la ley es el pueblo o la totalidad de los ciudadanos, que imponen o determinan algo que hacer u omitir sobre los actos humanos civiles bajo pena o castigo temporal⁹. Así, para nuestro autor es fundamental tener claro quien tiene el poder de promulgar la ley, con lo que cobra valor el origen laico de la ley. El legislador no es otro que el pueblo, que se constituye de todos los ciudadanos que forman la comunidad y actúan de manera corporativa. En otras palabras, la fuente autoridad legal es siempre el pueblo: a) Es él quien tiene la autoridad de legislar, es quien puede hacer las mejores leyes para todos y no puede ser sino el conjunto de los ciudadanos, que juzgan mejor la verdad y advierten con más diligencia qué es lo más útil socialmente. b) La garantía del cumplimiento de la ley consistirá en averiguar quien será capaz de hacer observar mejor la ley. c) La finalidad de la ley es regular la convivencia de todos y debe ser conocida, acatada y oída por todos los ciudadanos. El legislador es quien decide lo que es justo para la sociedad y puede convertirlo en obligación para todos los ciudadanos. La ley será recta si está bien establecida, si ha sido fijada por la autoridad humana que es la única que puede hacerlo. En otras palabras, todo el pueblo, todos los ciudadanos crean su ley en el sentido de que toda autoridad debe concebirse como acto del pueblo y ejercerse en nombre de él. La autoridad para establecer preceptos que, obligan bajo coacción a obedecer la ley, pertenece solo al pueblo, ya que la fuerza de la ley se fundamenta en el conjunto de los ciudadanos, en ese caso, Marsilio de Padua no está afirmando otra cosa que el origen laico de la ley.

Después de establecer el origen laico de ley, nos preocuparemos de la ley divina o ley de Dios. Marsilio sostiene que la ley divina es un precepto inmediato de Dios, sin mediar la deliberación humana, sobre los actos humanos voluntarios que hay que llevar a cabo u omitir en esta vida, pero solamente con el objetivo de alcanzar el mejor fin o estado que conviene a cualquier hombre en la otra vida. Esta ley contiene las verdades reveladas que los fieles han de creer, los actos que deben

⁸ *DP*, I, X, #4, #6.

⁹ *Cf. DP*, I, XII, #3 ss.

realizar y los consejos que le ayudan a conseguir la salvación eterna. Por ello, la ley divina debe ser predicada y no impuesta. Dios se encarnó en Cristo para redimir a los hombres del pecado y mostrarles el camino correcto de la salvación, Dios no se encarnó para organizar, ni regular a la sociedad civil. Por esta razón, se debe diferenciar el plano espiritual, propio de la ley divina, del plano temporal y terrenal, propio de la ley de los hombres. La ley divina no obliga a nadie por la fuerza o castigo a cumplirla en este mundo y el castigo se pospone a la otra vida a diferencia de la ley humana que, si no se cumple su castigo se impondrá en esta vida. En el *Defensor Menor*, Marsilio sostiene que la ley, es un precepto coactivo del conjunto de los ciudadanos que abarca los actos humanos que se realizan u omiten bajo pena de castigo a los transgresores. Por su parte, la ley divina es un precepto coactivo, hecho directamente por Dios, sin intervención del hombre para conseguir un fin en el otro mundo y con una pena que ha cumplirse en la otra vida.¹⁰

En esencia, la diferencia entre la ley divina y la ley humana, radica en el tipo de pena y en el momento en que esa pena se cumple; una se predica y la otra se impone. En suma, la ley humana no deriva de la ley divina, solo se puede establecer una comparación de ambas solo en algunos aspectos. La ley humana regula las relaciones humanas, las relaciones entre comunidades y estipula preceptos que solo conciernen a los actos transitorios que pueden causar provecho o daño a la comunidad. Siguiendo con el paralelismo entre ambas leyes, la ley humana ha de estar siempre escrita y promulgada, debe ser clara y precisa para que se pueda exigir su cumplimiento por fuerza y castigo al infractor.

Finalmente, Marsilio apuesta por el significado político de la ley y sostiene que el contenido legal no se encuentra definido por ninguna verdad ontológica, sino que es el resultado de la actuación racional y de la actividad legislativa de los hombres. La ley, siguiendo la argumentación de Marsilio, no encarna a una racionalidad superior a la que solo los elegidos tiene acceso, ya no existen interpretes privilegiados de una verdad revelada que se encuentren en un plano superior a la autoridad política. El gobernante debe ser el garante de la paz, es el responsable de hacer cumplir la ley, de establecer lo que útil y necesario para la sociedad y que todos se encuentran obligados a obedecer. Nadie, ni siquiera el propio Papa, se encuentra por encima de la ley.

¹⁰ Cf. *DMR*, I, #4: 88.

El origen laico de la ley en Marsilio de Padua, ha quedado probado. No podemos dejar de mencionar que la ley tiene una perspectiva más política que moral y carece de cualquier aspecto religioso, alejándose por completo del pensamiento medieval. La ley para Marsilio de Padua, se origina para mantener la convivencia de los hombres y para regular a las más bajas pasiones, ya que, “como entre los hombres surgen contiendas y reyertas que, de no ser reguladas por las normas, vendrían a generar luchas y divisiones entre los hombres y, finalmente, sería la ruina o el fin de la sociedad”¹¹. Marsilio está confiado en la capacidad humana para dirigir y perfeccionar la condición social a través de la política. Convencido que los hombres se encuentran capacitados para descubrir, a través de la razón, lo que más les interesa y de realizarlo de la mejor de las maneras posibles, superando sus propios intereses y egoísmo.

¹¹. *DP*, I, IV, #4.

Nicolás de Cusa sobre el cuerpo. La naturaleza de la corporalidad en *De ludo globi* y *De mente* y la noción de “resurrección” en *De visione Dei*

Paula Pico Estrada
UNSAM. USAL, Buenos Aires

Introducción

El papel necesario que cumple el cuerpo en la antropología de Nicolás de Cusa no es un obstáculo para que tanto el vocabulario como el enfoque con que el Cusano trata la cuestión del vínculo entre cuerpo y el alma parezcan impregnados de dualismo. En *De ludo globi* (1463-1464) Nicolás define al alma como movimiento intelectual perpetuo y al cuerpo como materia inerte. Simultáneamente, postula la unidad substancial de cuerpo y de alma. Similar tratamiento había recibido esta cuestión en *Idiota. De mente* (1450). El trabajo que presento se propone comparar las mencionadas exposiciones con el desarrollo filosófico que el Cusano hace en el capítulo VII de *De docta ignorantia* de la doctrina teológica de la resurrección. El objetivo final es averiguar si los tres textos componen una visión de conjunto sobre la corporalidad. Para ello, primero resumiré la relación alma y cuerpo tal como aparece en *Idiota. De mente* (1). Luego, explicaré de qué modo el Cusano postula la unidad substancial de ambos en *De ludo globi* (2). Finalmente, describiré la noción filosófica de resurrección que desarrolla en *De visione Dei* (3).

1. Cuerpo y alma en *Idiota. De mente* (1450)

El diálogo *De mente* forma parte de una tetralogía que investiga a la mente humana desde tres perspectivas diferentes. Los dos primeros volúmenes, *De sapientia* I y II, tratan de la relación entre la sabiduría humana y la sabiduría divina; el tercero, *De mente*, considera a la mente humana en sí misma y el cuarto, *De staticis experimentis*, se ocupa del despliegue de la mente en el mundo. La cuestión de la relación del alma con el cuerpo aparece en *De mente* vinculada a la cuestión del examen de la mente. En el párrafo 57, el personaje del Filósofo, que es quien cumple el papel del aprendiz, le pregunta al Ignorante, que representa al maestro si considera que la mente es algo diferente del alma. El Ignorante dice que sí. Cito:

“Pues una es la mente, que subsiste en sí misma; la otra subsiste en un cuerpo. La mente subsistente en sí misma o es infinita o es imagen de lo infinito. De aquellas, sin embargo, que son imagen de lo infinito, puesto que no son máximas o absolutas, es decir, infinitas en sí subsistentes, admito que algunas pueden animar al cuerpo humano y entonces, por oficio, concedo que son almas”¹.

El pasaje distingue entre mente infinita y mente imagen de lo infinito. El primer tipo de mente es la mente divina, cuyo estatuto no presenta dificultades: es absoluta (o sea, desvinculada de toda determinación) y subsistente en sí misma. El otro tipo es la mente que es imagen de lo infinito. En tanto mente también subsiste en sí misma, lo que para el Cusano significa que, una vez que le ha sido otorgado el ser por medio de la creación, la mente creada se sostiene y mueve por sí misma. Entre las mentes creadas, el pasaje diferencia dos subtipos. Unas que no están vinculadas a un cuerpo y otras que (cito) “pueden animar un cuerpo humano”. Es en este sentido acotado, en cuanto la mente creada pero subsistente en sí cumple su *officius* –esto es su cargo, su deber–, que puede ser llamada “alma”. Por lo tanto, concluye el personaje del Filósofo en *Acerca de la mente* (cito), “la mente y el alma del hombre son la misma: la mente de por sí y el alma por oficio”².

A pesar de que tanto el vocabulario como el tratamiento que el Cusano da a esta cuestión tienen un fuerte tinte dualista, que el actuar como alma sea una función de la mente mientras anima al cuerpo es justamente el hecho que fundamenta la unión substancial entre ambos. En efecto, según el razonamiento propio del Cusano, si el alma humana es la mente, aquello que anima al cuerpo humano será siempre la mente. Lo vegetativo y lo sensitivo son por tanto diferentes funciones de una misma unidad, la mente. Y justamente de la unidad de las funciones de la mente se desprende la unidad entre la mente y el cuerpo. Porque si hasta las funciones

¹ *De mente* (h V, n. 57): “PHILOSOPHUS: Putasne aliud mentem, aliud animam? IDIOTA: Puto certe. Nam alia est mens in se subsistens, alia in corpore. Mens in se subsistens aut infinita est aut infiniti imago. Harum autem, quae sunt infiniti imago, cum non sint maximae et absolutae seu infinitae in se subsistentes, posse aliquas animare humanum corpus admitto, atque tunc ex officio easdem animas esse concedo”, Nicolás de Cusa, *Un idiota discurre acerca de la mente*. Traducción de J.M.Machetta y Claudia D’Amico, Buenos Aires, Biblos, 2005.

² h V, n. 57.

vegetativas y sensitivas, que mantienen al cuerpo vivo y dinámico, son actividades de la mente, queda claro que esta se encontrará presente en todas las facetas de la relación del hombre con el mundo. Entre la mente y el cuerpo que anima existe una unión propia de lo humano: la mente, es forma substancial. Cito:

“De donde la mente es forma substancial, o sea, la fuerza que implica en sí, a su manera, todo, y que implica la fuerza animadora por medio de la cual anima al cuerpo vivificándolo con la vida vegetativa y sensitiva, y que implica la fuerza racionadora, intelectual e intelectible”³.

Esta concepción aparece explicada con más detalle quince años después en el diálogo *De ludo globi*.

2. Hilemorfismo e inmortalidad del alma en *De ludo globi*

De ludo globi es un diálogo en dos volúmenes, que se inscribe entre las obras de Nicolás que buscan dirigir la mente humana hacia el examen de su propio operar con el fin de especular sobre el inalcanzable orden espiritual. El juego que da título al libro consiste en arrojar una bocha por una pista en la que se han dibujado nueve círculos concéntricos; el jugador que gana es el que más se aproxima al centro, en el cual residen la felicidad y el reposo eternos.

La bocha misma es símbolo del cuerpo y su movimiento, del alma. Este movimiento, que rueda en busca de la meta, no es rectilíneo sino que está alterado por la forma de la bocha, la cual no es una esfera perfecta sino levemente cóncava. Su movimiento, por tanto, es helicoidal, esto es, un movimiento curvilíneo, que parece retroceder hacia el punto del que partió pero que avanza, alejándose de él. El movimiento de las bochas, además, se debe al impulso dado en cada caso por los jugadores. Por lo tanto, no se trata de un movimiento natural sino del propio de un proyectil y su duración depende de la fuerza con la que fue arrojado.

³ De mente (h V, n. 80): “Unde mens est forma substantialis sive vis in se omnia suo modo complicans, vim animativam, per quam corpus animat vivificando vita vegetativa et sensitiva, et vim ratiocinativam et intellectualem et intellectibilem complicans”. Traducción: Nicolás de Cusa (2005).

La pregunta que surge es: ¿cuál es entonces el movimiento natural de la bocha? Debe ser un tipo de movimiento cuya duración dependa de la naturaleza misma de la bocha: vale decir, de su ser redonda. Tal movimiento, por consiguiente, será el circular, que gira sobre sí. Si además esta esfera fuese perfectamente redonda y no estuviese determinada por ninguna condición externa, una vez puesta a girar sobre sí se movería de manera perpetua. Así como la bocha y su movimiento helicoidal son símbolos del cuerpo animado por el alma, la esfera perfecta que gira sobre sí es un símbolo de la mente inmortal.

¿Cómo establecer una relación substancial entre la mente inmortal y el cuerpo? La fundamentación es la misma que la que se encuentra en de *De mente*. Es decir, la mente encierra en sí todas las funciones por medio de las cuales dota al cuerpo de vida. En este diálogo, sin embargo, esa fundamentación recibe una explicación mucho más extensa. Nos vamos a detener en ella porque es la misma concepción que subyace al tratamiento de la resurrección de Cristo en el opúsculo *De visione Dei*.

La piedra basal de la argumentación es la convicción de que la mente humana, a la que en este texto el Cusano también llama indistintamente “intelecto” es movimiento. O, dicho al revés, el movimiento por el cual la mente se mueve a sí misma, ese movimiento que se puede simbolizar por medio de la rotación perpetua de una esfera perfecta, es su propio ser. Inteligir y vivir son lo mismo para el intelecto. Y como este vivir le es connatural, nunca se detiene. La mente es vida intelectual perpetua.

Si la mente es, por definición, movimiento, al cuerpo, en cambio, ningún movimiento le es propio. Considerado en sí mismo no es sino materia; todo su movimiento –y en primer lugar, la vida-, proviene de otro: la mente que lo anima o vivifica. Por eso su movimiento es accidente: no lo tiene en sí sino por otro. Cuando el cuerpo decae y la mente se retira, junto con ella se retira la vida, que pertenece a la mente y no al cuerpo. También ésta es la explicación de por qué el movimiento rectilíneo, que simboliza a aquel que el alma le imprime al cuerpo, es violento y no natural: no pertenece al cuerpo, sino que resulta de la acción animadora de la mente que, aun separada del cuerpo, permanece, subsistiendo en sí y por sí.

La clave para entender la relación entre la mente y el cuerpo es entonces comprender la expresión “forma substancial”. Aunque esta nos remita, si la tomamos solo en su aspecto superficial, a la tradición aristotélica, basta leer

completo el breve pasaje para darse cuenta de que aquí la terminología está al servicio de una idea que es característica del Cusano. Se trata de su concepción de que lo inferior está contenido en lo superior; concepción que suele desarrollar recurriendo a la dupla nocional *complicatio-explicatio*; y que en este caso emplea para concebir la unión entre el cuerpo y el alma: el cuerpo, podríamos decir, está implicado en el alma. O, dicho a la inversa, el cuerpo es el despliegue del alma. De hecho, cuando el alma se retira el cuerpo deja de ser cuerpo, se deshace y se transforma en otra cosa. Pero en tanto cuerpo humano, ya no es. En este sentido, lo que hace que la materia sea este cuerpo y no otra cosa es el alma o, mejor dicho, la mente.

3. La noción de “resurrección” en *De visione Dei*

El tratado *De visione Dei* fue escrito por Nicolás de Cusa en 1453, a pedido de los hermanos de la abadía benedictina de Tegernsee. Se presenta como una guía de oración para dirigir la mente humana hacia Dios por medio de una serie de ejercicios meditativos y en el conjunto de la obra se pueden distinguir tres claras secciones. La primera es introductoria e incluye el prefacio y los tres primeros capítulos. Allí el Cusano establece los objetivos del opúsculo y sus premisas metodológicas. La segunda sección, que se extiende desde el capítulo 4 al 18, es el ejercicio de ascenso propiamente dicho. Finalmente, la tercera sección, si bien en un sentido forma parte del ejercicio de ascenso, es en sí misma un compendio de la cristología del Cusano.

Del largo y complejo tratamiento del tema, con el cual el opúsculo llega a su fin en el capítulo 25, quisiera rescatar el énfasis puesto en Jesucristo como unión de contrarios, ya que es en este contexto en el que aparece el problema de la resurrección.

En primer lugar, en tanto en Él se da la unión de las naturalezas humana y divina, en Él coinciden lo finito y lo infinito. Esta unión no es una unión infinita, como la de las tres personas trinitarias, puesto que lo finito, en este caso la naturaleza humana, no puede devenir infinito. La unión de lo finito y lo infinito en Cristo, por consiguiente, es máxima, en el sentido de que no puede ser mayor, y se

realiza por la atracción de la naturaleza humana finita hacia la divina, infinita. Jesús, por lo tanto, realiza de modo perfecto el fin hacia el que tiende todo ser humano⁴.

En segundo lugar, en Jesús se da la unión de la muerte con la vida. El Cusano lo explica apelando a la ya mencionada concepción de la unión substancial entre cuerpo y alma. La mente, cuya naturaleza esencial es intelectual, implica en sí las dimensiones racional, sensitiva y vegetativa. El movimiento inmortal del intelecto, por tanto, incluye en sí todas las posibilidades de la vida y las despliega mientras está unido a un cuerpo: despliega las fuerzas vegetativas que organizan la corporeidad física y su crecimiento; despliega las fuerzas anímicas que impulsan el movimiento local y el sentimiento; y despliega las fuerzas racionales que buscan la verdad. El intelecto es lo que hace que un cuerpo sea cuerpo: cuando aquel se retira, este se deshace y se transforma en otra cosa. La mente, en cambio, incluso cuando se separa del cuerpo conserva las dimensiones vegetativa y sensitiva, aunque no las ejercite. Estas, por lo tanto, le son propias.

En el alma de Jesús, como en la de cualquier hombre, había una naturaleza sensible corruptible, que subsistía en la naturaleza intelectual incorruptible. También como en cualquier hombre, el alma intelectual se unió con el cuerpo por medio de la fuerza sensible, que lo vivificaba. Ahora bien: cuando la muerte acontece a cualquier hombre, el alma intelectual se separa del cuerpo, llevándose consigo la fuerza sensible vivificadora. Por lo tanto, la vida cesa y el hombre está muerto. En el caso de Jesús, la fuerza sensible retrajo su despliegue en el cuerpo y volvió a estar implicada en el intelecto; el intelecto, sin embargo, permaneció unido al cuerpo. El cuerpo estaba muerto, pero no estaba separado de la vida, porque el intelecto es la vida del cuerpo. “Así contemplo que la vida absoluta [i.e., desligada de toda determinación], que es Dios, está inseparablemente unida con tu intelecto y, por medio de aquel, con el cuerpo”⁵. Por lo tanto, Jesús murió, pero permaneció unido a la vida.

Conclusión

Tanto en *Idiota. De mente* como en *De ludo globi* se afirma la unidad substancial del alma sobre la base de una concepción metafísica típicamente neoplatónica: la

⁴ *De visione dei* (h VI, c. XX, nn. 87-90).

⁵ *De visione dei* (h VI, nn. 102-106).

idea de que los grados inferiores de la realidad están contenidos en los grados superiores. Tal como mostré en el trabajo, esta concepción metafísico-antropológica es la que sustenta el tratamiento filosófico de la resurrección que el Cusano realiza en *De visione Dei*. Por lo tanto, puedo concluir que en los tres textos examinados aparece la misma noción de corporalidad.

El Cayetano y sus comentarios

Nicolás A. Lázaro
UNR/CONICET, Rosario

Introducción

Con nuestro trabajo pretendemos abordar algunos puntos en torno al tema de los comentarios que el Cardenal Tomás de Vio, Cayetano, realizó a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino.

En virtud de ello, nuestro escrito se estructura del siguiente modo. Tras esta introducción, abordamos una suerte de objeción contra la utilización del término “comentador”, obrada por José Martorell Capó, traductor de la Suma editada por la BAC. Allí, el traductor, propone que el término “comentarista” debe ser la traducción obligada del “*commentator, -oris*” latino. Tras mostrar que tal sugerencia resulta inconducente, puesto que no hay ni hemos encontrado, razones etimológicas, históricas o lingüísticas para preferir la utilización de un término sobre otro, concluiremos que para nosotros –en este trabajo, y en otros– ambos términos podrían resultar intercambiables. Aventuramos que tal vez su opción tenga más que ver con el sentido local, geográficamente hablando, que con una fineza del lenguaje.

Otro punto que abordamos al tratar el de los comentarios del Cardenal, es respecto de cómo deben ser considerados: ¿son un género filosófico? ¿Son escritos filosóficos? Este es nuestro segundo apartado, en el cual retomamos el planteamiento que sobre el mismo tema (pero diverso período histórico) dos autoras han reflexionado. Miira Tuominen y Viviana Suñol. Centrándonos especialmente en la segunda.

Seguidamente, los incisos 3 y 4, los dedicamos a los comentarios del Cardenal. Primero (§3) repasamos la actividad literaria del Cayetano, trayendo a cuenta la gran cantidad y diversidad de temas y obras que comentó. Luego (§4) nos detenemos en los comentarios que fueron impresos junto a la Edición Leonina de la Suma Teológica.

Finalmente las conclusiones, en las que esperamos hacer evidente la intención de nuestro trabajo: poner de manifiesto la gran complejidad y el conjunto de problemáticas que implican dedicarse al estudio de los comentarios filosóficos, particularmente a los que el Cardenal Tomás de Vio, el Cayetano, realizó a la S. Th. de Santo Tomás de Aquino.

1. ¿Comentador o comentarista?

Resolvamos rápidamente este interrogante, pero antes expliquemos de dónde nos viene.

Al leer la edición española de la Suma Teológica de la BAC, nos encontramos con una nota a pie de página donde el traductor de la obra indica que el término latino *commentator* debiera ser traducido, siempre y en todos los casos, por “comentarista” y no por “comentador”:

“La palabra latina *Commentator*, en español tiene doble equivalencia: *comentador*, y entonces indica aquella persona que comenta, conversa sobre algo, pudiendo incluso fabular. Y *Comentarista*, indicando aquella persona que analiza científicamente algo y pone sus resultados por escrito. Consecuentemente, y por tratarse de esta segunda equivalencia, hay que traducir *Comentarista*”¹.

Es cierto, como bien refiere el traductor de esta parte de la Suma y autor de la cita –José Martorell Capó²– que aquí Santo Tomás se refiere a Averroes.

Este hecho no puede dejar de llamar la atención. Primero, porque no se trata tan sólo de una sugerencia. Segundo, por los argumentos que allí se esgrimen.

Movidos por tal curiosa anotación, comenzamos a buscar bibliografía sobre el tema. Nos preguntamos si esta distinción, tan sutil... ¿fue también objeto de estudio de otros? No encontramos ninguna respuesta satisfactoria.

¹ José Martorell Capó, en Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, vol. 1, parte I, q. 3, a. 5, Madrid, B.A.C., 2001 (4ª reimpr.), p. 118.

² *Ibíd.*, nota 5ª a pie de página.

Decidimos entonces consultar a especialistas en el tema. De entre los que destacamos a Viviana Suñol (sobre quien volveremos). En un intercambio de correos electrónicos, ella misma nos manifiesta no haber reflexionado sobre el tema que allí le planteábamos. Y discurre en otras sugerencias; por ejemplo, que consideremos a los comentarios como fuentes de filosofía, “independientemente del término con el cual designemos a los comentaradores/comentaristas”. A la vez que manteníamos estos intercambios, profundizamos también el aspecto etimológico y lingüístico de ambos términos.

Con sorpresa, pudimos apreciar que mientras la primera entrada para el término “comentador” del Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) corresponde a 1780, para “comentarista” a 1925. Buscamos además en otros diccionarios, etimológicos y generales; obteniendo siempre –más o menos– los mismos resultados³.

Si tomamos enteramente todas las acepciones propuestas en las fuentes que acabamos de referir, y las contrastamos con las del traductor; ésta última resultaría (a nuestro entender) un tanto impropia.

La razón principal de lo que decimos es porque al hablar de la doble equivalencia (*commentator*: “comentador”⁴ vs. “comentarista”⁵), J. Martorell Capó ataca la primera acepción diciendo: “pudiendo incluso fabular”⁶. Es impropia porque le atribuye *in recto* una acepción que el DRAE da *in obliquo*; puesto que para la segunda acepción de ‘comentador’ aclara: “poco usado”. Mientras que el traductor de la S. Th. –para justificar su opción por “comentarista”– omite la segunda

³ Recurrimos, entre otros, a: Valbuena, *Diccionario Latino-Español*, Paris, Librería de la V^{da} de Ch. Bouret, 1939, p. 190, 2^{da} columna; Eduardo de Echegaray, *Diccionario General Etimológico de la Lengua Española*, t. II, Madrid 1887, p. 323; Joan Corominas, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, Ed. Gredos, Madrid 1987, 3^{ed} y 4^{reimp.}, p. 161.

⁴ “Comentador, ra. Del lat. *commentātor*, -ōris. 1. m. y f. Persona que comenta. 2. m. y f. p. us. Persona inventora de falsedades o ficciones”; en DRAE, <http://dle.rae.es/?id=9v89aRr>.

⁵ “Comentarista. 1. m. y f. Persona que escribe comentarios. 2. m. y. f. Persona que comenta regularmente noticias, por lo general de actualidad, en los medios de comunicación”. Vid. DRAE, <http://dle.rae.es/?id=9vFPPrOJ>.

⁶ Hemos citado antes las acepciones traídas del DRAE, puesto que nos resulta evidente ver cómo el traductor está utilizando ambas, aún sin hacer referencia explícita a ellas.

acepción de periodista o noticiario que la RAE sí le atribuye... y no *in obliquo* sino *in recto*: no le adjudica un sentido “poco usado”.

En este momento nos encontramos desarrollando un estudio pormenorizado y más atento, para intentar refutar más acabadamente los argumentos que el traductor pone en la citada nota.

Por ahora y atendiéndonos al sentido común e intercambiable de ambos términos, resolvemos para este trabajo utilizarlos indistintamente.

Hecha esta salvedad, pasemos a nuestra próxima consideración...

2. Los comentarios como género filosófico

Plantear el tema de los comentarios como género filosófico, y rescatarlos del lugar al que han sido relegados, resulta hoy día un tema que concierne a muchos investigadores.

En efecto, entre ellos hay quienes niegan el valor filosófico de los mismos. Pero también están los que muestran un renovado interés en este tipo de obras, atribuyéndoles –contra lo que se ha sostenido tradicionalmente– un carácter netamente filosófico⁷.

Esa es la cuestión sobre la que debemos poner la atención en los comentarios.

De entre los que postulan a los comentarios como fuentes genuinas de filosofía, dos autoras resultan muy actuales: Viviana Suñol y Miira Tuominen. La última, a su vez, recibe y trabaja sobre la tradición iniciada por Richard Sorajbi. V. Suñol remite constantemente a ambos.

Mientras que V. Suñol, R. Sorajbi y M. Tuominen se destacan por su dedicación a los antiguos comentadores de Platón y Aristóteles, V. Suñol realiza un recorrido desde la génesis de los comentarios hasta el aristotelismo, y desde allí a la patrística.

⁷ Así lo afirma Viviana Suñol, en su reseña de Miira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, en CIRCE N° XIV (2010), pp. 217-240, p. 235: “En la investigación erudita, los comentarios fueron tradicionalmente considerados como fuentes secundarias de la obra de Platón y Aristóteles y en virtud de ello, no se les reconocía valor propio”.

Por nuestra parte, nos dedicamos al tema de los comentarios del Cardenal Cayetano a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino.

En su trabajo “El comentario como práctica de la filosofía. Desde el aristotelismo a la patristica”, V. Suñol muestra cómo los sucesivos escritores, poetas, filósofos e intelectuales en general ejercieron una notable influencia en los períodos que les siguieron. Y lo hicieron, principalmente, a través de los comentarios. Siendo estos, en algunas ocasiones, una práctica filosófica tendiente a la armonización de las diferencias entre los pensadores que les antecedieron, que las más de las veces resultaban ser contrapuestos entre sí. Otras, una actividad hostil con respecto al pensamiento de sus adversarios⁸. También postula un tipo de comentarios que son más bien de índole informativa. Es decir, cuando alguien “cita y parafrasea las obras de sus predecesores”⁹.

La misma autora, en su aporte a la obra colectiva dirigida por Marta Alesso, refuerza su tesis al decir que “los comentarios fueron el principal medio de producción filosófica desde fines del helenismo hasta la Antigüedad tardía”¹⁰ y que “la investigación erudita tradicionalmente ha desatendido su riqueza al resaltar el valor de los comentarios como meras fuentes secundarias de la obra de los grandes filósofos”¹¹.

Hoy en día, decíamos, el tema de los comentarios y los comentaradores ha tomado un renovado interés en los diferentes ámbitos académicos.

Nosotros asumimos la postura de V. Suñol, según la cual los comentarios filosóficos podrían ser presentados como el resultado del filosofar, encuadrados en determinadas corrientes filosóficas y que funcionaron también como criterio de selección y apropiación de textos¹².

⁸ Cfr. Viviana Suñol, “El comentario como práctica de la filosofía. Desde el aristotelismo a la patristica”, en Marta Alesso (editora), *Hermenéutica de los géneros literarios: de la Antigüedad al cristianismo*, Bs. As., Ed. de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2013, p. 129.

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ *Ibíd.*, p. 118.

¹¹ *Ibíd.*

¹² Cf. *Ibíd.*, pp. 186-187: “Los textos fueron la ocasión para exponer el punto de vista del comentarador-filosófico. Precisamente este ‘interés’ filosófico es el que determinó la selección

En este sentido, la autora nos ofrece una tipología de los comentarios que ella ha estudiado:

En primer lugar, aquellos pedagógicos: “fruto de las notas de clases tomadas por los alumnos”¹³.

Luego, los que fueron “el resultado de la labor de composición por parte del maestro, como es el caso de los comentarios de Proclo y Simplicio”¹⁴.

Y finalmente aquellas producciones, también de los maestros, que “constituían su investigación personal y que en algunos casos, eran publicados como obras independientes”¹⁵.

De este modo, concluye, los comentarios “constituyeron el medio a través del cual los intelectuales exponían sus propias ideas”. Y por todo ello, claro está, el carácter eminentemente filosófico.

De todo lo expuesto queda clara, entonces, nuestra posición frente a la consideración de los comentarios. Ellos fueron el terreno de disputa, de diálogo, de refutación, etc. El comentario es para nosotros el resultado del filosofar, dentro de una especie de marco conceptual o marco referencial (textos, corrientes filosóficas, autores, etc.) en y a partir del cual se hizo –y se continúa haciendo– filosofía.

Habiendo tratado brevemente los fundamentos por los cuales consideramos al comentario como fuente de filosofía y como género filosófico, veamos ahora los realizados por el Cardenal Cayetano.

3. El Cardenal Tomás de Vio y sus comentarios

Así entonces, los comentarios del Cayetano se encuadran en lo que acabamos de exponer. En un trabajo de León Elders, SVD, encontramos una óptima síntesis de la

de las obras que fueron objeto de los comentarios, cuáles eran relevantes y cuáles no, qué disciplinas filosóficas se estudiaban, en qué orden y cómo, influyendo incluso en la forma de apropiación de los textos”.

¹³ *Ibíd.*, p. 194.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 194.

¹⁵ *Ibíd.*

cantidad, el tenor y la finalidad de los comentarios realizados por el Cardenal Tomás de Vio:

“Cayetano ha desarrollado una increíble actividad literaria y esto se intensificó porque, desde el 1500, hubo que cumplir tareas importantes en su Orden y en la Iglesia. Sus escritos se dividen en obras filosóficas, teológicas y exegéticas. Era considerado el teólogo más importante de su tiempo. Una particularidad: había en Padova una cátedra de los Escotistas. Esto determinó que Cayetano discutiera sin fin con ellos y que entrara en el juego de innumerables distinciones. Todo ello ha marcado radicalmente sus escritos”¹⁶.

El autor nos indica el posible origen de las distinciones en los comentarios del Cardenal, así como el contexto histórico en el que fueron escritos, presentándonos las obras del Cayetano agrupadas en tres categorías¹⁷.

El primer grupo es el de los comentarios a las obras de carácter filosófico: *De ente et essentiae*, *De conceptu entis*, *De nominum analogia* y *De anima contra Pedro Pomponazzi*.

El segundo, es el concerniente a la doctrina sobre la analogía. Aquí hace un recorrido por los comentarios que el Cardenal realizó a otras obras del Aquinate, saber: las cuestiones disputadas sobre la verdad, los comentarios a la Ética Nicomaquea, etc.

El tercer grupo es “el gran comentario de Cayetano sobre la *Suma de Teología* que, merecidamente, es la causa principal de su fama”¹⁸.

¹⁶ León Elders, “Cayetano, comentador de la Suma de teología de Santo Tomás”, Semana Tomista. Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás, XXXVI, 5-9 septiembre 2011, Sociedad Tomista Argentina; Bs. As., UCA, Facultad de Filosofía y Letras, p. 1. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/cayetano-comentador-suma-teologia-tomas.pdf>.

¹⁷ Lo que sigue cfr. con Elders, L., “Cayetano, comentador de la Suma de teología de Santo Tomás”, pp. 2-7.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 7.

Además hay también otros comentarios del Cardenal que el autor no considera, y los podríamos agrupar en torno a la temática Bíblica, o Bíblico-exegética, y temas relacionados a la Eclesiología y la jerarquía eclesiástica, y el Derecho Canónico .

Si bien L. Elders nota “efectivamente, una cierta distancia, una *décalage* como se dice en francés, entre la teoría de Cayetano y los datos que encontramos en la obra de Santo Tomás”¹⁹; aun así rescata “cuán profundo es el texto aparentemente simple de Tomás, al leer las numerosas distinciones introducidas en los comentarios del Cardenal”²⁰.

Como vemos, los comentarios del Cayetano no sólo se centraron en la Suma Teológica, sino que también se destacaron en torno a otros textos. Evidentemente, los referidos a la *Summa* son los que comportan una riqueza mayor. Ya por la extensión, ya por la cantidad de temas de la obra.

Pero, para que no dé la impresión de que la actividad literaria del Príncipe de los Comentaradores ha sido breve, recordamos el estudio histórico de R. P. Congar, OP, “Bio-bibliographie de Cajétan”, (publicado en la misma *Revue Thomiste* en conmemoración por los cuatrocientos años de la muerte del Cardenal, que debajo citaremos) donde pone un listado de todos los escritos del Cayetano: 148 en total...

En el próximo apartado, nos detendremos en las diferentes ediciones de los comentarios del Cardenal Tomás de Vio.

4. Ediciones de la Leonina y otras ediciones de los comentarios del Cayetano

“Se sabe que el Papa León XIII ordenó que en la edición crítica de la *Summa de Teología* de Santo Tomás de Aquino el texto de cada artículo debía estar acompañado del comentario del gran dominico Tomás de Vio, llamado Cayetano, que era considerado el mejor comentarador de la obra maestra de Tomás”²¹.

Pero también sabemos que los comentarios del Cardenal a la Suma de Teología no fueron publicados por primera vez en la Edición Leonina. De hecho, indagar sobre las primeras ediciones de este comentario es entrar en un campo poco

¹⁹ *Ibíd.*, p. 6.

²⁰ *Ibíd.*, p. 8.

²¹ *Ibíd.*, p. 1.

estudiado, y muy confuso. Es realizar una arqueología bibliográfica-editorial, yendo a la búsqueda de muchas precisiones, confirmaciones y corroboraciones que se inscriben dentro del campo de los estudios lingüísticos, de textos raros y manuscritos. Cosa que se infiere de la lectura del mismo estudio introductorio de la Edición Leonina, que en su *praefatio* nos indica –al hablar de otras ediciones de la Suma de Teología que: “entre otras merece ser mencionada, por su presentación y elegancia tipográfica, la edición Romana del año 1773 con los comentarios del Cayetano”²². Y más adelante anota en pie página que la edición Parisina de 1514 fue publicada “*sine textu s. Thomae*”²³. Todavía no había finalizado sus comentarios a la *secunda secundae*... Es decir, existían (y existen todavía hoy) otras ediciones de los comentarios del de Gaeta.

Como vemos, los comentarios adjuntos a la Leonina fueron el fruto de una investigación crítica de los textos del Cardenal. Así lo exponen –y hemos citado– los curadores de la tal edición al explicar el proceso que llevaron adelante sobre los comentarios del Cayetano.

Nos dicen que allí donde el texto aparece deteriorado o incomprensible, buscaron recomponerlo. Además, donde encontraron comentarios diversos sobre el mismo punto, intentaron determinar cuál de ellos concordaba mejor con el pensamiento del autor para ponerlo debajo de cada artículo. En cambio aquellos que fueran desestimados para el texto crítico-canónico, han sido reproducidos en márgenes laterales.

Así también, donde encontrasen sólo un comentario que pareciera no adecuarse a los sostenido previamente, o en otros lugares, por el Cayetano, optaron por señalarlo con un signo de interrogación en el margen. Queriendo así significar cierta inadmisibilidad de la autoría de tal comentario.

Del mismo modo, aclaran los editores, distribuyeron los comentarios según se refiriesen a cada parte, cuestión y artículo de la Suma; enumerando según fuese conveniente.

²² Vid. *Praefatio* en S. Th. I, qq. 1-49, t. IV, Romae 1888, p. XII, nota 1: “*Inter alias mentionem meretur, etiam ob chartae praestantiam et elegantiam typorum, Romana editio anni 1773, cum Commentariis Caietani, in X tomos in folio distributa, et ad Patavina, an. 1698 ad amussim exacta*”

²³ *Ibíd.*, p. XV, nota 2.

Finalmente, los responsables de la Edición Leonina indicaron convenientemente con notas marginales a qué otros lugares, obras, autores el Cardenal se refería al comentar²⁴.

Todo esto lo hemos planteado para mostrar la complejidad del tema, y llamar la atención sobre la urgencia y la necesidad de un estudio crítico en torno a los comentarios del Cardenal Tomás de Vio. Tras lo expuesto aquí y en los precedentes apartados, extraigamos algunas conclusiones.

²⁴ Cf. *ibíd.*, p. XV. La nota es larga, pero pensamos que vale la pena traerla: “Ad hanc ergo Venetam Commentariorum Caietani editionem, quae prima procul dubio est, quaeque, operam suam prastantibus peritissimis viris Alberto de Castello et Augustino Natali, in lucem prodiit, nostram in omnibus examussum exegimus. At quoniam nec illa, ob imperitiam et oscitandam typhotetarum, a mendis vacat, idcirco nunquam omisimus alias in consultatione vocare, Parisiensem nempe anni 1514, posterioresque praestantiores editiones.

Hac autem via et ratione textum, ubicumque vitiatus appareret, reformare, quantum licuit, curavimus. Primo animum et mentem serio applicuimus ad genuinam intelligentiam assequendam eorum quae in his comentariis continetur; in quem finem non piguit alios etiam adire auctores, quorum vel doctrinam assumit Caietanus in suum commentarium, vel opiniones refutat, vel argumenta contra s. Thommam diluit. Deinda loca vitiata in una editione, ex aliis restituimus. Ubi vero duae lectiones occurrebant, quarum utraque contextui et menti Auctoris consona quoquo modo videbatur, alterutram in margine laterali apposimus. Indubios errores, omnibus editionibus communes, proprio Marte emendavimus. Ubi vero editionum lectio non plene respondere contextui videbatur, poterat tamen alicua ratione sustineri, in ipso margine cum signo interrogationis, tu fieri solet, notavimus quomodo nobis videretur legendum.

Praeter haec, aliud in hac nostra editione praestare curavimus, in commodum eorum quin in horum Commentarium lectione nondum satis versati sunt. Commentaria nempe in suas quaeque partes distribuimus, partesque singulas propriis numeris distinximus. Deinc loca omnia, ad quae in eodem commentario remittit Auctor, quaeque menti oportet esse presentia ad intelligentiam eorum quae in praesenti dicuntur, ut nullo negotio statim ab omnibus inveniri possint, signato in margine numero indicavimus. Hoc autem quanto adiumento futurum sit novitiis, in longioribus praesertim commentariis, experimento constabit.

Quam demum in textu s. Thomae posuimus operam et diligentiam in restituendis et supplendis cuiusvis generis indicibus, eandem prorsus et in Commentariis Caietani adhibuimus”.

Conclusiones

En primer lugar no consideramos, por ahora, obrar una necesaria exclusión entre el modo de traducir, y utilizar, los términos “comentador” o “comentarista” para el latino *commentator*. Puesto que no encontramos razones de valía para preferir y prohibir el uso de una palabra por sobre la otra. Todo lo contrario, nos resulta de provecho utilizarlas; diríamos hasta en modo intercambiable.

En segundo lugar, queremos dejar en claro nuestra postura en torno a los comentarios como género filosófico. Ellos son, a nuestro entender y como hemos dicho, el terreno sobre los que se entablaron las disputas y discusiones en una época. Los entendemos como una especie de “marco referencial” o “marco conceptual” modernos, que funcionaron en cada tiempo, en modo análogo a los actuales “marcos” de la Epistemología actual.

Finalmente, queremos puntualizar la necesidad de atender a los comentarios del Cardenal. Primero, por la complejidad que revisten. Además, porque han sido objeto de sucesivas ediciones, correcciones, selecciones, publicaciones etc. Tal vez emprender una tarea sería, de crítica externa e interna, para determinar y sacar a la luz ulteriores precisiones sobre los mismos, inaugure la riqueza de los estudios medievales; y en este particular caso, renacentistas y tomistas.

El Cayetano comenta a fin de “precisar” los límites del sentido del texto tomista. Él es –para la historia– el intérprete válido de Santo Tomás, de su doctrina y los alcances de la misma: el “Príncipe de los Comentadores”.

Sus comentarios son pedagógicos, a la vez que exegético-hermenéuticos. La idea de que nadie mejor que el Cardenal para entender a Santo Tomás fue la que se impuso en su tiempo, y que llegó hasta nosotros. Felizmente discutida en los últimos años...

Habiendo arribado a este punto y sin pretender haber agotado el tema –muy por el contrario– ponemos un punto final, con la esperanza de retomar estas cuestiones en el futuro y poder realizar otros aportes al continuar honestamente el camino de las investigaciones.

A conciliação entre a fé e a razão no pensamento hebraico de Leão Hebreu sobre a criação do Mundo e a redenção do homem

Samuel Dimas
Univ. Cat. Portuguesa

A cúmplice relação entre fé e a razão na filosofia da Criação e da Redenção com o regresso à unidade das criaturas com o Criador

Na cultura portuguesa do Renascimento, a cumplicidade entre a filosofia grega e os pensamentos religiosos hebraico, islâmico e cristão, anteriormente desenvolvida no contexto cultural do al-Andalus, tende a diminuir. No entanto, trata-se de uma relação tensional entre a racionalidade e a revelação que nunca chegou a desaparecer e da qual emergem grandes vultos da filosofia ocidental, como o judeu português Leão Hebreu¹, que considera a filosofia de Platão como a mais adequada à sua teologia mosaica, segundo a qual nenhum nome criado pela mente humana pode abarcar as propriedades do Sumo Deus que, tal como também defendem Moisés, Avicena e Algazel, está acima da Sapiência ou do Primeiro Intelecto que contém todas as essências e formas do Universo:

“Diz que o Sumo Deus (a quem chama, uma vez por outra, Sumo Bem) está acima do Primeiro Intelecto, ou seja, é a fonte de que o Primeiro Intelecto emana; e diz que não é Ente, mas sim um Sobreente, pois a Essência Primeira é o primeiro Ente e o Primeiro Intelecto é a Primeira *Ideia*, e tão oculto o acha à pura, abstrata mente humana, que com dificuldade encontra um nome para lhe dar, a ponto que as mais das vezes lhe chama *Ipse*, sem outra designação apropriada, receando que nenhum nome que a mente possa criar e língua material possa proferir abarque alguma propriedade do Sumo Deus”².

¹ Leão de Hebreu ou Judá Abravanel, filho do Rabino conselheiro de D. Afonso V. Isaac Abravanel, nasceu em 1465, em Lisboa, e morreu em 1535, em Itália. Estudou o Talmude, a Cabala e a filosofia clássica hebraica, latina e muçulmana, e formou-se em medicina. Tentou conciliar a tradição religiosa bíblica com a filosofia grega, bem ao estilo neoplatónico e renascentista.

² Cf. Leão Hebreu, *Diálogos de Amor*, tradução de Giacinto Manuppella, Lisboa, INCM, 2001, pp. 377-378.

Na relação entre as categorias religiosas da revelação de Moisés e os conceitos da filosofia grega platônica, de que forma estabelece o autor a relação entre Deus e o mundo, e de que maneira concebe os planos da criação e da redenção?

A partir desta noção central da transcendência divina, Leão Hebreu desenvolve uma filosofia da criação e da redenção, segundo as quais o Mundo foi produzido pelo Sumo Criador mediante o amor e à Sua imagem, com o objetivo de que todas as realidades inferiores atinjam o maior grau de perfeição e beleza³. O seu pensamento não se restringe ao plano da realidade natural e encerra uma soteriologia ao considerar que o Sumo Deus não quis ser apenas a causa eficiente ou produtora do mundo, como também a causa formal, conservando-o na sua existência, e a causa final, reconduzindo-o a si mesmo que é a última perfeição⁴.

Adotando a perspectiva grega do tempo circular, considera Leão Hebreu que toda a realidade que saiu da pura e belíssima unidade divina tem como objeto retornar a ela em imensa plenitude e infinita deleitação, consumando a perfeição e felicidade de todo o Universo: “o amor nasceu no universo, primeiro para dilatar gradualmente a sua atividade produtiva, e depois para o tornar bem-aventurado com sua deleitação, promovendo a sua união com o Sumo Bem, seu primeiro Princípio”⁵. A salvação da criatura dá-se no regresso à unidade com o Criador, graças ao auxílio e iluminação da alma intelectual pelo amor e beleza da Divindade: “A atuação do amor de Deus em causar a nossa felicidade e a de todo o Universo é tal qual a obra do Sol em causar que nós vejamos”⁶.

A procura de conciliar a tese da criação *ex nihilo* por livre omnipotência divina com a tese platônica da produção do mundo no tempo a partir do caos eterno

Inserindo-se ainda no contexto da cosmologia antiga da realidade incorpórea e espiritual da “alma do mundo” (grau de beleza em que as formas estão em profusão e diversidade ordenada) que está entre a realidade natural corpórea (grau de beleza das formas naturais do mundo inferior distribuídas pelos diversos corpos e sujeitas à geração e corrupção) e a realidade do Intelecto Primeiro (grau de beleza em que as

³ Cf. *ibid.*, *Diálogos de Amor*, p. 396.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 399.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 407.

⁶ *Ibid.*, p. 410.

formas estão na mente do Arquiteto divino em pura união abstratas de matéria⁷, Leão Hebreu divide o Universo em três níveis: o mundo inferior e terrestre da geração e da corrupção, o mundo celeste do contínuo movimento e o mundo espiritual angélico ou divino da pura visão intelectual⁸. A alma racional, que contém as formas da beleza, é imagem da alma do Mundo, tal como o intelecto puro que reluz em nós é imagem do Intelecto puro divino, vincado pela unidade de todas as *Ideias*: pelos olhos do intelecto podemos vislumbrar a suma beleza do Intelecto Primeiro, e pelos olhos da alma racional, podemos ver as formas coordenadas da beleza da alma do mundo⁹.

Assim, Leão Hebreu refere-se ao Universo, que na linguagem de Averróis e de Aristóteles é constituído por esferas, e refere-se a Deus, que para esses filósofos move a esfera suprema¹⁰, num céu que é eterno e incorruptível, não gerado, sem compostos e contrários: “[...] e o céu vê-se que não tem contrário, porque é impassível, imutável em substância e qualidade e a sua figura redonda entre todas as outras figuras é a única que não tem contrário”¹¹. Mas recusando a cosmologia aristotélica da eternidade de todo o Mundo, Leão Hebreu procura conciliar a tese da Sagrada Escritura da criação *ex nihilo* por livre omnipotência divina e por graça misericordiosa com a tese platónica da produção do mundo no tempo a partir do caos eterno:

“Admitimos que, naturalmente, de nada não se pode fazer coisa alguma, mas pensamos que milagrosamente, por omnipotência divina, as coisas podem fazer-se do nada: não que o nada seja matéria das coisas, como o madeiro de que se fazem as imagens, mas sim, que Deus pode fazer as coisas *ex novo*, sem preexistência de matéria alguma. E dizemos que embora o céu e a matéria primeira sejam por natureza ingeneráveis e incorruptíveis, todavia, por omnipotência divina, na criação absoluta foram no princípio criadas milagrosamente do nada; e que embora a recíproca geração das coisas, o movimento circular e o tempo repugnem, por natureza, o ter princípio, sempre o tiveram na criação maravilhosa, porque são consequentes da

⁷ Cf. *ibid.*, p. 355.

⁸ Cf. *ibid.*, p. 246.

⁹ Cf. *ibid.*, pp. 357-358.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 270.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 277.

matéria primeira e do céu, os quais foram criados *ex novo*”¹².

Para Platão, o Caos, ou substância material comum informe, foi criado *ab aeterno* por Deus, e o mundo com as suas partes foi feito e formado por Deus *ex novo* no ato da Criação. Para Leão Hebreu, a teoria da criação platônica considera que todo o corpo formado é feito da matéria informe, incluindo o Sol, o Céu e as estrelas: “os anjos têm matéria incorpórea e intelectiva, os céus têm matéria não sujeita a corrupção sucessiva, e os inferiores têm matéria gerável e corruptível”¹³. A partir desta concepção, o filósofo judaico português defende que o mundo é temporal e eterno ao mesmo tempo, porque tem princípio no tempo e está destinado a não ter fim, resplandecendo o eterno benefício na sua eterna conservação por meio do amor. Deus com amor desiderativo criou e enformou o mundo à semelhança da Beleza ou Essência divina:

“Do resplendor da divina beleza amada, foi produzido o intelecto primeiro universal com todas as Ideias, pai e ‘forma’ do universo, e marido e amado do Caos; e da clara e sábia mente divina amante foi produzido o Caos, mãe do mundo, enamorada e mulher do intelecto primeiro; e do excelso amor divino, que nasceu destes dois, foi produzido o amoroso universo, que assim nasceu do Intelecto, pai, e do Caos, mãe”¹⁴.

De acordo com esta metafísica, a beleza dos corpos naturais é imagem da beleza formal que se encontra em Deus, Suma Beleza: “[...] aquelas formas que tornam belos os corpos naturais é claro que se encontram muito mais belas na mente do sumo Artífice ou Arquitecto do mundo, isto é, no intelecto divino, porque aí estão todas juntas, abstratas de matéria, de mutação ou alteração de qualquer espécie de divisão [...]”¹⁵.

De forma distinta desta íntima relação entre a teoria do belo e o Deus das religiões, a cultura moderna vai passar a entender a arte, não apenas no sentido religioso, mas cultivada por si mesma como ato e valor estético, apreciada como pura expressão da beleza e não apenas como meio de chegar a Deus ou como forma de Deus se manifestar, julgada e valorizada segundo regras estéticas e não apenas

¹² Ibid., p. 278.

¹³ Ibid., p. 283.

¹⁴ Ibid., p. 294.

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 356.

como uma referência a uma ordem extrínseca religiosa ou política. A partir de Descartes há uma migração do problema estético do domínio da coisa-objeto para o domínio do cogito-espírito. Com a Modernidade, já não se trata de entender a natureza do objeto belo, mas de compreender a função espiritual que acompanha a formulação do juízo estético sobre a beleza da coisa. A reflexão centra-se na consciência e conhecimento estéticos e não tanto nas obras de arte. Para Baumgarten a estética é uma forma de conhecimento intermédio entre a sensação e o intelecto, constituindo-se como nova ciência filosófica, de ordem sensitiva, contraposta à pura lógica racionalista¹⁶.

A desproporção entre a essência divina e a capacidade intelectual de a receber

A Idade Moderna, em que já se insere Leão Hebreu, tende a remeter os assuntos cristológicos, soteriológicos e escatológicos para o plano exclusivo da subjetividade mística, mas sem êxito, pois, encontramos o debate sobre os fins últimos do homem e a mediação de Cristo na filosofia e na teologia especulativa de diversos autores do período do Renascimento às Luzes. No entanto, a filosofia deste período afasta-se da noção medieval de *adequatio* e desenvolve uma reflexão sobre Deus que se centra na dimensão insondável da sua essência.

O reconhecimento da inadequação entre o conhecer e o ser e o reconhecimento da impossibilidade de dizer o divino de forma lógico-conceptual deu origem a duas posições principais que se distinguem do teísmo ou da afirmação da existência de Deus e do ateísmo ou negação da existência de Deus: a) o agnosticismo ou a afirmação de que não é possível demonstrar a existência de Deus como não é possível demonstrar a sua não existência; b) o deísmo ou a afirmação de que, a partir da experiência finita e dos efeitos da criação, não é possível identificar e descrever os atributos do Criador ou do Primeiro Princípio.

Por sua vez, estas duas posições dão origem, em muitos casos, a posições fideístas, no sentido de uma reflexão filosófica que não considera a questão de Deus, ficando esta reduzida ao plano da fé, que é associada à irracionalidade, e ficando a religião reduzida ao plano obscuro da esfera privada. Pela filosofia nada se pode dizer de Deus, mas pela fé e pela união mística pode-se conhecer Deus tal como ele

¹⁶ Cf. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poena pertinentibus / Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*, trad. Heinz Paetzold, Hamburgo, Felix Meier, 1983, § 116.

é. Este problema acentua-se a partir de Nicolau de Cusa (1401-1464), para quem a realidade divina excede a capacidade humana de a conceber¹⁷.

Esta ideia de que Deus se revela como Mistério e Excesso vai-se aplicando progressivamente, não apenas ao plano especulativo do entendimento, mas também ao plano místico. Mas isso não quer dizer que de Deus nada se possa dizer e conhecer, o que quer dizer é que também o conhecimento da experiência mística é analógico.

Esta noção da desproporção entre a essência divina e a capacidade intelectual de a receber também está presente em Leão Hebreu para quem a Beleza e a Sapiência do Criador são perfeitas e abstratas de toda a feição corpórea e nós só podemos falar delas com palavras corpóreas, pelo que “o nosso intelecto não pode compreender a Divindade, que o excede infinitamente na sua própria natureza intelectual”¹⁸. A visão perfeita é apenas aquela que o Sumo Deus tem da sua própria beleza, mas este reconhecimento não significa em Leão Hebreu uma posição fideísta, porque a sua fé está em permanente cumplicidade com a razão, explicando que o intelecto humano vê a beleza divina em enigmas do universo corpóreo, porque não é capaz de olhar diretamente a Luz, e que o intelecto angélico já vê a beleza divina diretamente mas, porque está no meio-termo entre o tempo do mundo físico e a eternidade divina, apenas a recebe segundo a sua capacidade limitada, pelo que só a visão do intelecto divino se ajusta ao objeto como se o Sol fulgurante se visse a si próprio¹⁹.

Partindo da noção de Duns Escoto de que Deus é o infinito, Nicolau de Cusa vai concluir a impossibilidade de relação da realidade infinita do ser divino com a realidade dos seres finitos. Como explica na sua obra, o homem pode aproximar-se indefinidamente da verdade por graus sucessivos de conhecimento, mas continua a situar-se no plano finito²⁰. Mas a verdade é o ser em grau infinito e, por isso, esta escapará sempre ao esforço realizado para a sua compreensão. Percebe-se aqui a influência das teses da filosofia medieval de Guilherme de Ockham, que declarara a impossibilidade do acesso humano à realidade divina, e do misticismo alemão, que

¹⁷ Cf. Nicolau de Cusa, *Dialogus De Deo Abscondito duorum interlocutorum, quorum unus gentilis, alter christianus*, in *Nicolau de Cusa (1401-1464) - De Deo Abscondito*, por Eusebio Colomer, introdução e notas de Júlio Fragata, Braga, Faculdade de Filosofia, 1964, p.74.

¹⁸ Leão Hebreu, *Diálogos de Amor*, p. 292.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 313.

²⁰ Cf. Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia* I, 3.

procurará este acesso à margem da racionalidade por via exclusiva da fé, recorrendo à teologia negativa de Pseudo-Dionísio, o Areopagita.

Mas por distinção com Ockham, o filósofo Nicolau de Cusa não parte do empirismo, mas do pressuposto metafísico da incomensurabilidade ou não proporcionalidade da relação entre o conhecer humano e o ser divino na sua transcendência absoluta. Estas ideias estarão presentes em diversas correntes filosóficas, como por exemplo no empirismo deísta e fideísta de David Hume, para quem é impossível conhecer os atributos ou ações do Ser Supremo, a não ser pela experiência que temos das suas operações no curso comum da natureza²¹, remetendo as questões religiosas da providência redentora e do estado futuro da justiça divina para o plano da fé²². Mas, como já vimos, estas ideias também estão presentes no seio das próprias teologias filosóficas de religiões como o Cristianismo e o Judaísmo, como se pode verificar no âmbito do problema da essência de Deus em Isaac Cardoso que, na linha de Moisés Maimónides, privilegia a teologia apofática ou o conhecimento negativo. Recorrendo à noção de *Deus absconditus* do profeta Isaías (Is 45), considera que Deus é para si mesmo pura Luz, mas para nós a sua essência é Treva, pelo que de Deus sabemos principalmente que não sabemos²³.

A correlação entre a fé e a razão na reflexão sobre a experiência amorosa de Deus que se dá na tensão dialéctica entre a transcendência e a imanência

É neste contexto humanista de debate entre as posições que defendem a correlação entre a fé e a razão e as posições que defendem a separação e oposição entre os assuntos religiosos e os assuntos filosóficos e científicos, que devemos situar a reflexão sobre a experiência de Deus e a questão da redenção e da escatologia no pensamento hebraico e cristão da modernidade. Neste sentido, recusando a possibilidade de contradição entre a razão natural e a religião revelada, o pensador judaico Isaac Oróbio de Castro (1617-1687) irá defender que mesmo considerando não ser possível conceber a divindade, ainda assim não podemos acreditar em nada sobre Deus que esteja em conflito com o nosso intelecto e, por isso, acrescenta que a fé não é apenas sustentada pela vontade: só podemos acreditar

²¹ Cf. David Hume, *Tratados Filosóficos I, Investigação sobre o Entendimento Humano*, tradução e introdução de João Paulo Monteiro, Lisboa, INCM, 2002, secção X, n.º 38, p.141.

²² Cf. *ibid.*, secção X, n.º 40, p.142.

²³ Cf. Isaac Cardoso, *Philosophia Libera*, VII, q. 1.

naquilo que é verdadeiro de acordo com o entendimento da própria razão²⁴.

Neste sentido, a racionalidade religiosa do pensamento hebraico português do renascimento herda do contexto do al-Andalus o mesmo debate entre uma visão mais próxima do texto revelado da Torah com as teologias da criação a partir do nada por vontade livre de Deus transcendente e uma visão de forte influência neoplatônica com as teologias necessitaristas de Deus imanente. Recusando a tese de Espinosa de que tudo é produzido por uma necessidade inexorável e de que o mundo é eterno, Oróbio de Castro insere-se na primeira posição. Assim, explica Oróbio que não se pode confundir a essência com a existência, reduzindo Deus à Natureza, e defende que Deus criou o que antes não existia por vontade livre e não por uma lei imanente necessária, à maneira do logos grego²⁵.

Numa clara oposição ao Cristianismo, que por via da apropriação de conceitos gregos procura estabelecer a natureza da relação divina, o pensador judaico considera que o mistério da Trindade é insustentável e afirma que a noção de filiação divina de Cristo, a adoração da Cruz e do pão da Eucaristia são formas de idolatria. Ao contrário do Cristianismo que, alegadamente, se preocupa apenas com a redenção espiritual da vida no outro mundo, a judaísmo de Oróbio de Castro destaca que não se pode esquecer a redenção material que será instaurada quando vier o Messias, humilde e santo, príncipe da paz e médico do corpo e da alma.

De forma distinta, numa perspectiva neoplatônica, podemos identificar a filosofia imanente do amor de Leão Hebreu que, como defende Joseph Klausner, por via de uma influência da via gnóstica da *Cabala* e das filosofias de Fílon de Alexandria, apresenta a dimensão cósmica do amor divino que no coração do mistério do Ser une o Criador com as criaturas²⁶. No entanto considera João J. Vila-Chã que Leão Hebreu não deixa de se inserir no paradigma judaico, porque esta relação ontológica é entendida no sentido dialógico em que Deus chama e o homem responde na sua liberdade, numa tensão entre a transcendência e a imanência que parece procurar evitar os extremos do dualismo e do monismo: “O amor aparece aqui não só como

²⁴ Cf. Yosef Kaplan, *Do Cristianismo ao Judaísmo – A História de Isaac Oróbio de Castro*, trad. de Henrique de Araújo Mesquita, Rio de Janeiro, Imago Editora, 2000, p. 330.

²⁵ Cf. Isaac Oróbio de Castro, *Certamen Philosophicum*, axioma 3, in *Memórias da Academia das Ciências*, vol. 2, 1937, pp. 253-300.

²⁶ Cf. Joseph Klausner, “Don Jehudadh Abarvanel e la sua Filosofia dell’Amore”, in *Rassegna Mensile di Israele*, VI-VII (1932), pp. 495-508.

algo transcendente ao mundo, isto é, como um princípio localizado no domínio das ideias, mas sobretudo como força universal e imanente a repassar todos os degraus na hierarquia do ser²⁷.

O Amor como meio para o regresso do homem a Deus

Na obra *Diálogos de Amor*, o amor é apresentado por Leão de Hebreu como a causa da origem do mundo e da sua redenção, no sentido de uma clara superação da realidade sensível. É através da alma e do conhecimento puramente intelectual que se dará a contemplação divina e o acesso abstrato às ciências de Deus: o fim do homem é beatificar-se na contemplação divina e na vida imortal do paraíso de Deus²⁸. O amor é concebido, no plano superior, como uma experiência mística e redentora de alcance sagrado e escatológico, que proporciona o regresso do homem a Deus. O autor parte da noção judaica de que tudo é criado por Deus e da noção neoplatónica de que a totalidade do Universo se encontra em processo de regressar a Deus pelo dinamismo de uma verdadeira cadeia de amor. Para tal, defende Leão Hebreu, que é necessário que nos desprendemos das belezas e paixões materiais e corpóreas e as amemos apenas na medida em que nos levam ao conhecimento e ao amor das perfeitas belezas incorpóreas, das belíssimas inteligências motoras dos corpos celestes e da Suma Beleza que dá toda a beleza, vida, inteligência e existência, atingindo a suprema felicidade e a bem-aventurança final com o regresso à deleitável união do pleno Amor divino:

“Na verdade, quando o nosso conhecimento atingir a suma beleza e o Sumo Belo, o nosso amor por Ele será tão ardente que repudiará qualquer outra coisa para amar só a Ela e a Ele com todas as forças da nossa alma intelectual unidas na sua pura mente. Mediante isto tornar-nos-emos belíssimos, pois os amantes do Sumo Belo são grandemente belificados pela sua suma Beleza, e então fruiremos da sua união suavíssima, que é a suprema felicidade e almejada bem-aventurança dos espíritos mais esclarecidos e dos intelectos puros”²⁹.

²⁷ João J. Vila-Chã, “Leão Hebreu (Judah Abravanel)”, in Pedro Calafate (Direção), *História do Pensamento Filosófico Português*, volume III, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 244.

²⁸ Cf. Leão Hebreu, *Diálogos de Amor*, p. 332.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 386.

Apesar deste dualismo, que se afirma na ideia da doce morte dos bem-aventurados que, contemplando com supremo anseio a beleza divina, abandonaram o corpo³⁰, e de forma paradoxal, a presença do pensamento judaico também se manifesta na forma como o filósofo se opõe ao pessimismo gnóstico e a Platão, que atribuía ao amor um grande “démon”³¹ e menosprezava as belezas corpóreas³², afirmando o amor de Deus para com todas as coisas que criou e o desejo de que elas atinjam o mais alto grau de perfeição³³ ou a união com a sua divindade³⁴, no sentido de uma redenção cósmica universal, que significa o retorno do Universo à Divindade em que teve origem:³⁵

“O amor divino é inclinação da sua belíssima Sapiência para a sua imagem, isto é, para o universo por Ele produzido, com retorno deste à união com a sua suma Beleza; e a sua deleitação está na perfeita união da sua imagem com Ele próprio, e do Universo, seu produzido, com o Produtor. Por isso diz David: ‘Deleita-se o Senhor nos seus efeitos’, pois naquela união da criatura com o Criador consiste não só o deleite e a salvação da criatura [...], como também consiste naquela união o deleite divino relativo pela felicidade do seu efeito”³⁶.

De forma distinta deste judaísmo de matriz sapiencial, mais permeável à noção platónica de imortalidade da alma, Isaac Cardoso, na linha do judaísmo de matriz profética, vai recusar esta ideia grega do eterno retorno e do regresso das almas à sua condição originária pré-existente e vai afirmar a noção da ressurreição da carne pelo poder de Deus³⁷. No entanto, reconhecendo que a ressurreição dos mortos é exclusivamente humana, não deixa de admitir que toda a realidade corruptível da condição terrena poderá ser recriada de novo pelo poder de Deus, ideia que na leitura naturalista do séc. XVII era explicável em contexto deísta pela observação de processos de regeneração natural. No entanto, para este filósofo a ressurreição parece não se reduzir apenas a um pequeno resto de Israel, mas na linha patrística

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 221.

³¹ Cf. *ibid.*, p. 256.

³² Cf. *ibid.*, p. 367.

³³ Cf. *ibid.*, p. 255.

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 263.

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 399.

³⁶ *Ibid.*, p. 408.

³⁷ Cf. Isaac Cardoso, *Philosophia Libera*, VI, q. 108.

neoplatónica, significa a ressurreição de todas as criaturas com alma racional³⁸.

Bibliografia:

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poena pertinentibus / Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*, trad. Heinz Paetzold, Hamburgo, Felix Meier, 1983.

Castro, Isaac Oróbio de, *Certamen Philosophicum*, axioma 3, in *Memórias da Academia das Ciências*, vol. 2, 1937.

Cusa, Nicolau de, *Dialogus De Deo Abscondito duorum interlocutorum, quorum unus gentilis, alter christianus*, in *Nicolau de Cusa (1401-1464) - De Deo Abscondito*, por Eusebio Colomer, introdução e notas de Júlio Fragata, Braga, Faculdade de Filosofia, 1964.

Hebreu, Leão, *Diálogos de Amor*, tradução de Giacinto Manuppella, Lisboa, INCM, 2001.

Hume, David, *Tratados Filosóficos I, Investigação sobre o Entendimento Humano*, tradução e introdução de João Paulo Monteiro, Lisboa, INCM, 2002, secção X, n.º 38.

Kaplan, Yosef, *Do Cristianismo ao Judaísmo – A História de Isaac Oróbio de Castro*, trad. de Henrique de Araújo Mesquita, Rio de Janeiro, Imago Editora, 2000.

Klausner, Joseph, “Don Jehudadh Abarvanel e la sua Filosofia

³⁸ Cf. *loc. cit.*

dell' Amore”, in *Rassegna Mensile di Israele*, VI-VII (1932).

Vila-Chã, João J., “Leão Hebreu (Judah Abravanel), in Pedro Calafate (Direção), *História do Pensamento Filosófico Português*, volume III, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.

Consejos para el bien vivir en *Breviloquio de virtudes* de Diego de Valera

Analía del V. Manzur
Univ. Nac. de Salta, Salta

Mosen Diego de Valera (1412-1488) fue un intelectual multifacético del siglo XV, guerrero, historiador, moralista, sus escritos están pensados para una sociedad estamental. Sus cartas y tratados responden al pedido de hombres influyentes de la época. En unos refiere a las virtudes dignas de un rey, y en otros ensalza las virtudes que deberían tener los nobles.

El tratado *Breviloquio de virtudes*, que analizaremos en este escrito, lo dedica a Rodrigo Pimentel, Conde de Benavente. La finalidad del autor es sugerir a su destinatario las virtudes que debe seguir para tener una buena vida, a pesar de la brevedad de la misma.

Utilizamos la edición de Mario Penna¹ quien ubica el reinado de Enrique IV como fecha probable en la que se escribieron estos consejos. Momento histórico caracterizado por enemistades y luchas de poder en el seno de la corte.

A los fines de esta exposición, dividiremos el texto en tres apartados:

1. Introducción en la cual Diego de Valera alaba la figura del padre de Don Rodrigo por su gran liberalidad.
2. Planteo acerca de la brevedad de la vida
3. Consejos de Diego de Valera a Don Rodrigo sobre la importancia de practicar las virtudes para el “bien vivir”.

Diego de Valera alaba la figura del padre de Don Rodrigo Pimentel

Diego de Valera, en la introducción de *Breviloquio*, aborda la cuestión de la virtud y la necesidad de cultivarla a lo largo de la vida. Esta idea se reafirma en su

¹ Mario Penna, *Prosistas Castellanos del Siglo XV*, Madrid. BAC, 1959.

tratado *Espejo de verdadera nobleza*², donde sostiene que las riquezas, la herencia o el linaje permiten hacer noble al noble, pero la verdadera nobleza reside en la virtud: “más noble es florecer por las obras que por las virtudes de los pasados”³. Valera sostiene que una persona puede ser noble en un tiempo determinado y perder su calidad de noble en otro y a la inversa. La calidad de lo noble está íntimamente relacionada con el honor y la virtud, es imposible ingresar al honor sin antes haber pasado por la puerta de la virtud. El ideal caballeresco está plasmado en su concepto de honra que dice estrecha relación con la fidelidad y el deber.

Se considera virtuoso a quien

1. Ante los extremos encuentra el término medio;
2. Al que expuesto a las miradas de todo el reino, debe cuidar más que ninguno su fama⁴;
3. A los plebeyos que son honestos. A ellos se los debe distinguir de los viles dándoles alguna dignidad o nobleza.

La palabra noble tiene una connotación positiva, a pesar de que nace como el poder del más fuerte sobre el más débil y su consecuente sojuzgamiento. Diego de Valera va a sostener la nobleza y la identifica con la dignidad, afirmando que son una misma cosa y que ambas se pierden por los actos delictivos e infames.

El punto de partida en *Breviloquio* es la figura del padre de don Rodrigo, ya fallecido, quien fuera considerado un hombre virtuoso por la práctica de la virtud de la liberalidad. En las notas que escribe a la obra destaca esta virtud y la distingue de la merced. Entiende por liberalidad el obrar de manera tal que beneficie a los que lo rodean sin esperar recibir nada a cambio:

“No dixе aquí mercedes según común costumbre de hablar, mas dixе beneficios, porque merced se deriva de mereor, mereris por merecer y beneficio de benefacio, benefacis por bien faser. Así la merced es retribudora

² Para esta obra tomamos la edición de BALENCHANA (1878) *Epístolas de Mosen Diego de Valera* Sociedad de Bibliófilos españoles (se trabaja con una edición que es réplica de la publicada en 1878).

³ *Ibíd* p. 175

⁴ En Diego de Valera el término “fama” generalmente lo utiliza con los términos honor y gloria. Podríamos decir que no se da uno sin el otro. La gloria, el honor, la fama, se logran por las buenas obras.

o galardonadora de servicio, y beneficio es aquel que procede de la voluntad del dador, sin preceder servicio del rescibiente. Así es digno de mayor loorel que da beneficio qu'el que fase merced e por eso dixe yo aquí aver recibido beneficios del magnífico señor Conde, padre vuestro, disiendo verdad. Porque sin geloaver servido ni demandado, de sola su grand liberalidad me fiso beneficios o gracias –como gracia sea eso mesmo que beneficio-. Así es más noble cossafaser beneficio o gracia qu merced, como a la merced seamos obligados, a la graciano, salvo por nuestra voluntad” (p. 151).

La noción de liberalidad como acto de donación sin haber recibido nada a cambio ni esperar recibir, lo leemos en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles en 1119b25:

“Hablemos, a continuación, de la liberalidad, que parece ser el término medio respecto de las riquezas. En efecto, el hombre liberal no es alabado ni por sus acciones en la guerra, ni por aquellas en que es alabado un hombre moderado, ni tampoco por sus juicios, sino por la manera de dar y recibir riquezas, sobre todo de dar”.

Esta expresa referencia al concepto de liberalidad desde Aristóteles, refuerza la mirada de Valera a quien le interesa marcar la actitud liberal del padre de don Rodrigo respecto a su conducta con el dinero que da sin mediar interés alguno. Esta es la actitud que Diego de Valera espera de don Rodrigo.

Tomar como modelo de virtud el obrar del padre de don Rodrigo, es un buen punto de partida para mostrarle que el mejor camino que puede optar es el de cultivar la virtud, ella llena de honra al hombre. En este sentido se acerca a las ideas plasmadas por Cicerón en el tratado de *De Senectute*, al sugerir que es importante cultivar la virtud desde la juventud para tener una buena vejez.

“Las armas defensivas de la vejez, Escipión y Lelio, son las artes y la puesta en práctica de las virtudes cultivadas a lo largo de la vida. Cuando has vivido mucho tiempo, producen frutos maravillosos. La conciencia de haber vivido honradamente y el recuerdo de las muchas acciones buenas realizadas, resulta muy satisfactorio en el último momento de la vida”⁵.

⁵“Aptissima omnino sunt, Scipio et Laeli, arma senectutis artes exercitationes que virtutum, quae in omnia etate cultae, cum diu multum quevixeris, mirifico sec ferunt fructus, non solum

A partir de estos textos, que son de gran inspiración para Diego de Valera, enfatiza acerca de la necesidad de vivir la vida de manera virtuosa, y concluye que el recuerdo de una vida vivida en el ámbito de la virtud, le permitirá a don Rodrigo mirar tranquilo el pasado y en el recuerdo del pasado, encontrar buenas acciones.

Acerca de la brevedad de la vida

En su reflexión acerca de la brevedad de la vida, Diego de Valera apela a la autoridad de Séneca y de San Gregorio Magno, referentes importantes en su consideración que aún la vida más larga es corta. De Séneca va a tomar la idea de los tres momentos en los que transcurre la vida del hombre: pasado, presente y lo por venir.

“En tres etapas se divide la vida: lo que fue, lo que es y lo que será. De ellas, la que estamos pasando es breve; lo que hemos de hacer, dudoso; lo que hicimos, cierto. Porque sobre esto la fortuna perdió sus derechos y no puede volver atrás al capricho de nadie. Eso lo pierden los entretenidos, pues no les queda vagar para mirar al pasado [...]”⁶.

De San Gregorio Magno, cita el Libro tercero de las costumbres y parafrasea con los Salmos diciendo

“Tal es la vida del onbre, como el vapor que se levanta de la tierra e dura poco; e toda carne es así como feno, e toda gloria mundana como flor que aína la seca el aire; e tal como la paja que ligeramente la levanta el viento e ligeramente la dexa caer; e tal como el fumo e tal como la niebla, que ligeramente suben e ligeramente descenden; e tal como el nublado, que ligeramente viene e ligeramente se va; e tal como el rocío de la mañana, que no dura fasta la tarde”⁷.

quia num quam deserunt, ne extremo quidem tempore aetatis (quamquam id quidem máximum est), verum etiam quia conscientia bene actae vitae multorum que bene factorum recordatio iucundissima est”. *De Senectute*, 9.

⁶ “In tria tempora uita diuiditur: quod fuit, quod est, quod futurum est. Ex iis quod agimus breue est, quod acturi sumus dubium, quod egimus certum. Hoc est enim, in quod fortuna ius perdidit, quod in nullius arbitrium reduci potest. Hoc amittun toccupati; nec enim illi sua cat praeterita respicere”, Séneca, *Sobre la brevedad de la vida*.

⁷ *Breviloquio*, ob. cit., p. 151.

Crear que la vida es larga, es una ilusión, porque sean los años que se vivan nunca serán suficientes para el hombre. Por lo tanto, se hace necesario, ante la fugacidad de la vida, tratar de vivirla en el ámbito de la virtud, que es lo que trae la tranquilidad.

Diego de Valera, de familia judía conversa, tiene arraigada una espiritualidad de tinte antropológico basada en el desprecio del cuerpo, con una mirada escatológica de la vida: “Así sea la fusta de vuestro viaje memoria de aquel dicho de Job ‘Homo natus de muliere, brevivivens tempore, repletus multis miseris’”⁸. Esta visión trágica del hombre como aquel que ha nacido de mujer para vivir poco tiempo y lleno de miserias, es la que tratará de revertir a través de la virtud.

La conducta virtuosa lleva al hombre por un camino cuyo obrar debe estar guiado por un temor continuo de Nuestro Señor. Este hombre se maneja en un tiempo que corre veloz y esta apariencia de velocidad lleva a creer que el tiempo es corto, en este sentido, Mosen comparte con Séneca que el problema no está en la brevedad de la vida sino en no saber vivirla correctamente.

En la producción de Diego de Valera se pone de manifiesto la fuerte impronta de Cicerón y Séneca a quienes considera grandes maestros. De ellos lo separa quince siglos, mediados por una visión judeo-cristiana en donde, Valera resignifica el planteo acerca de la brevedad de la vida, y le confiere un sentido de trascendencia, basado en la idea de premio y de castigo. La esperanza en la trascendencia lo lleva a mirar esta vida de una manera diferente. No sólo el hombre debe tener una vida virtuosa para una feliz vejez en este mundo sino para una vida feliz en la eternidad. Considerar la brevedad de la vida es lo que lo impulsa a teorizar acerca de la importancia de vivirla virtuosamente.

De lo dicho se desprende que la religión es un elemento rector en la obra de Diego de Valera, sin embargo, podemos observar en ella una fuerte impronta política, focalizada en el hombre y en su entorno social.

En este discurso de cariz moral, Diego de Valera critica las injusticias que se cometen en nombre del poder, podemos decir que como todo teorizador plantea una

⁸ Ob. cit., p. 147.

sociedad ideal, y en ella un hombre ideal; aunque no podemos desconocer que en algunas ocasiones vendió su pluma al mejor postor.

En este *Breviloquio* muestra las virtudes que debe cultivar Rodrigo Pimentel y como él todos los hombres para tener una buena vida. Considera al hombre no solo como ser individual, sino también como ser social, por lo tanto, es necesario que viva una vida virtuosa, desde lo personal porque es el camino a la felicidad y a una buena vejez y, desde lo social, porque ante tanto desorden económico y político, es necesario buenas conductas para ser imitadas.

Consejos de Diego de Valera a Don Rodrigo sobre la importancia de practicar las virtudes para el “bien vivir”.

En este contexto es importante referirse qué entiende Diego de Valera por virtud. De la lectura de sus obras, se deriva que es aquello que constituye el carácter del hombre en lo que respecta a la práctica del término medio, es decir la justa medianía; es la práctica de la honestidad y la dignidad a fin de conseguir “fama” —el buen decir— frente a la mirada de los otros, que aporta la idea de vida perdurable. En este sentido, Diego de Valera enumera una serie de virtudes necesarias para que el hombre consiga el bien vivir en la tierra y el premio en “Nuestro Señor”. Le sugerirá cultivar las virtudes cardinales: la fortaleza, la prudencia, la justicia y la templanza.

Trabajar sobre todas estas virtudes exceden los límites de esta propuesta, por ello centraremos nuestra atención en el estudio de la virtud de la prudencia, y en ella el tema de la discreción a la luz de Diego de Valera.

Las fuentes de Diego de Valera, algunas ya mencionadas, son: *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, *Epístolas* de San Pablo, *De Senectute* de Cicerón, *Cartas* de Séneca, *Suma Teológica* y *el De Regno* de Tomás de Aquino.

La consideración de la prudencia como madre de todas las virtudes tiene sus antecedentes en Séneca y en Tomás de Aquino. Ésta junto con la justicia, la fortaleza y la templanza constituyen las virtudes cardinales, desde la perspectiva cristiana. Éstas sostienen la vida moral del hombre y deben ser desarrolladas a base de hábito y voluntad. Sin prudencia no pueden darse las otras virtudes. La prudencia es identificada con el bien, cultivar esta virtud implica tener la capacidad de discernir entre lo bueno real y lo malo. Se pone el énfasis en lo bueno real en tanto

que en algunas ocasiones el mal puede aparentar ser un bien. De la lectura del texto, se infiere que la discreción se identifica con la prudencia.

Según Valera la discreción-prudencia en los casos adversos da firmeza; en los prósperos templanza; mano rigurosa con los rigurosos; mansedumbre con los caídos y abatidos, humanidad con los miserables y pobres⁹,

Coincide con Séneca en que donde falta la discreción-prudencia-, faltan todas las virtudes. Para Valera, la virtud de la discreción, tanto en el rey (gobernante) como en los nobles, permite a los que están con ellos, hablar con la verdad aunque ésta no sea la verdad que pretendan escuchar. En momentos de turbulencia, la paz y los actos justos tienen su fundamento en la discreción.

Lo opuesto a la discreción es la voz que circula por debajo y rompe la paz. Si una de las funciones del rey es conservar la paz, estas voces no ayuda a ello, muy por el contrario, rompen el silencio, divide y genera bandos. En la corte, los nobles intentan ganarse la confianza del rey, para obtener favores, para su familia, lo que genera estas voces llenas de intereses personales, que rompen la paz. El valor de la discreción en el noble, permite a los consejeros mostrar la verdad que muchas veces no es grata, es deber del consejero decir al noble cuando el obrar no es bueno.

⁹ “...digo que la prudencia, segund Tulio tiene ocho partes: conviene saber: razón, entendimiento, circuspección, providencia, enseñanza, caución, memoria, solercia. La razón es disposición del ánima por la qual distinguimos e discernemos el bien del mal. Entendimiento es virtud del ánima por la qual entendemos lo que no podemos ver. Circuspección es una cautela que el onbre discreto debe aver, tal que, fuyendo un vicio o pecado, no caya en otro. Providencia es un acatamiento por el qual el onbre pródigo piensa las cosas que pueden venir e provee en ellas quanto el umano juicio basta. Enseñança es virtud que alegremente muestra lo que sabe a quien aprender lo quiere. Caución es virtud que muestra faser diferencia entre las que son verdaderamente virtudes e las que parecen virtudes, e son vicios, por la gran vecindad que entr’ellos hay –como acaesce algunas veces que avemos al ipócrita por devoto, o al pródigo por franco e al avaro por tenprado- para lo qual bien conocer es menester la virtud caución, la qual nos manda creer a las obras. Memoria es virtud que fase presentes las cosas pasadas para que por enxemplo de aquéllas sepamos ordenar las presentes e proveer en las venideras. Solercia es virtud por la qual, el que la ha, es presto sin inportunidad e conoce los tiempos e sabe usar dellos” (p.148).

En su carácter de consejero, Valera sabe que dará algunas veces consejos no gratos. En este contexto, aparece la palabra discreción, significando escuchar, cualidad que debe poseer todo noble porque el escuchar no distingue ni diferencia a quien habla, no le interesa el lugar que ocupa socialmente, el escuchar obliga a analizar lo que se dice. Asimismo, se puede ver la defensa que hace de sí mismo como consejero en el siguiente texto que cita a Séneca, "... no te mueva la abtoridad del que fabla, nin quién es, mas lo que dice entiende"

Valores que se encuentran cerca de la discreción son el poder y el saber. La discreción debe gobernar sobre el poder para que no se convierta en un poder despótico, tiránico. Respecto al saber equilibra la prudencia para evitar la altanería y la soberbia que cortan la posibilidad de escuchar. La discreción tiene que ver con lo que se escribe y se ordena, acompañada por un sano juicio y limpia consideración, controla la soberbia y permite al noble corregir el error, tolerar benignamente los desaciertos.

De allí que en el Doctrinal, afirma Valera que el príncipe debe ser benigno, misericordioso, verdadero, liberal y sobre todo, más amado, este juicio se repetirá en *Breviloquio*, p. 150, donde sostiene: "Pues, entre todas las otras cosas procurad ser más amado que temido", no obstante, el tirano procura ser más temido que amado porque sospecha de todo, no puede cultivar la amistad. Los que lo rodean simulan honrarlo pero en el fondo se mueven en el temor. El temor corta al hombre la posibilidad de obrar en libertad, está condicionado por el entorno del tirano.

Diego de Valera sugiere a don Rodrigo ser más bien amado que temido porque quien se acerque a él será por el amor y lo que afirme será por esta bien querencia.

A pesar de que Diego de Valera se encuentra en las puertas de la modernidad, los valores que sostiene son netamente medievales, cargados de los principios cristianos; insiste en que las virtudes del gobernante "son honestamente vivir, a otro no dañar" y la gran preocupación, que se repite tanto en sus cartas a los reyes como a los nobles que es mejor ser amado por su amor liberal, valor este que en la modernidad no será considerado como tal.

As reverberações de *Suma Teológica* na compreensão Do matrimônio régio durante no renascimento espanhol

Marcos Vinícius Marinho Fernandes
Univ. de Brasília

No medievo, o casamento era um dos laços que atavam as redes de amizade e fidelidade através das quais os governantes europeus faziam política, com base no valor fundamental que a família tinha para a sociedade cristã na perspectiva do modelo corporativo. Portanto, a instituição do casamento era entendida por meio de uma chave coletiva, com fortes implicações para o bem comum.

A *Suma Teológica* de Stº Tomás de Aquino e as *Siete Partidas* de Alfonso X são obras de referência que, apesar de escritas no século XIII, configuram um depósito de princípios que foram amplamente replicados até a Idade Moderna. Assim, apresentarei, brevemente, alguns aspectos das referidas obras que servirão de guia para problematizar a continuidade dos valores relacionados ao matrimônio.

1. *Suma Teológica*

No que diz respeito à moral cristã, o casamento na *Suma Teológica* de Stº Tomás de Aquino¹ permite-nos conhecer a importância que esse laço tinha na ordenação divina do mundo. Embora Stº Tomás tenha escrito no século XIII, sua obra teve repercussões importantes que vão além de sua época. O tema do matrimônio se localiza na parte final da *Suma*, o que, na perspectiva da organicidade do conjunto, sugere uma posição inferior desse sacramento em relação aos demais.

Stº Tomás justifica a existência do matrimônio por uma necessidade natural das criaturas, qual seja, a manutenção da existência da espécie. Seu fim principal é a geração de filhos, e também sua criação e educação até tornarem-se pessoas adultas. O fim secundário e complementar é o obséquio mútuo entre os cônjuges, que devem permanecer unidos a fim de cumprir com o propósito primário de gerar

¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Porto Alegre, Sulina, 1980, Vol. X. Daqui em diante, ST.

e educar os filhos. Dispondo o Criador que as crianças humanas demorassem muito tempo para se desenvolver até a plena vida adulta, deveriam os pais viver atados um ao outro por tanto ou mais tempo. Além disso, o casamento é conveniente porque, diz St^o Tomás, “na sociedade, algumas tarefas cabem ao homem e outras à mulher”², deixando claro que a razão natural do matrimônio se baseava primordialmente nos deveres de estado que os nubentes contraem diante de Deus, da família, e da sociedade, e não primordialmente na celebração do amor entre eles.

O estado matrimonial, por mais honesto que fosse, era considerado abaixo do estado dos religiosos celibatários. St^o Tomás rejeitava a proposição de que o matrimônio tivesse algo de pecaminoso em si, mas o faz com certas reservas, devido à necessidade da união conjugal e do prazer que dela deriva. Ele afirma: “Nós nos unimos com Deus pelo hábito da graça e pelo ato da contemplação e do amor. Por onde, tudo o que impede a primeira união é sempre pecado. Mas nem sempre o é o que impede a segunda; pois, qualquer ocupação lícita com as coisas inferiores dissipa a alma e a torna incapaz de se unir atualmente com Deus. O que sobretudo se dá com a conjunção canal, que trava a mente por causa da intensidade do prazer. Por isso, os que se deram à contemplação das coisas divinas ou ao trato dos sacramentos se lhes impõe que, quando a isso se entregarem, se abstenham das suas mulheres”³.

St^o Tomás entendia que o matrimônio servia também para satisfazer a concupiscência de forma legítima, para que ela não incitasse más ações⁴. O matrimônio era a circunscrição na qual se tornava legítimo dar vazão aos instintos carnis. Embora seja um ato solicitado pela concupiscência, esta é reprimida dentro do matrimônio, pois se subordina à razão⁵.

O casamento não deveria ser realizado sob coação, pois isso o qualificaria como inválido. Apenas a própria pessoa poderia ceder seu corpo à outra. A “servidão perpétua” que pressupunha o matrimônio era o principal argumento que sustentava a proibição de coação dos pais ao enlace de seus filhos. Eles podiam, porém, induzi-los pela razão, e sendo esta por necessidade ou por honestidade, o filho estaria obrigado a acatar o desejo paterno. Por necessidade, entendia-se todo tipo de

² ST, Questão XLI, Art. I.

³ ST, Questão XLI, Art. III.

⁴ ST, Questão XLII, Art. III.

⁵ ST, Questão XLII, Art. III.

situação na qual uma determinada aliança traria vantagens para os nubentes e para as respectivas famílias. Negar-se a cumprir tal desejo honesto e necessário seria quase um pecado. E, nessa perspectiva, se explicam as uniões nobiliárquicas. Os infantes, membros da família real castelhana, deveriam estar preparados para servir à dinastia e ao reino, e sabiam que não poderiam casar-se a bel-prazer.

Além disso, Stº Tomás não nega o direito dos pais de discutirem os esponsais em nome dos filhos, ou seja, as promessas de matrimônios futuros. Embora ele diga que os pais deveriam jurar em nome dos filhos sob a condição do futuro consentimento destes, em outra parte entende que a quebra de um compromisso de casamento é grave⁶. Os pais, efetivamente, decidiam o matrimônio dos filhos, uma vez que era condenável romper a promessa por motivos que não fossem realmente graves.

Portanto, não era necessariamente um ato de soberba planejar o futuro, e mesmo fazer promessas sobre ele. Soberba seria não condicionar esse plano à vontade de Deus, o que significaria colocar toda a esperança na realização de algo que está para além do poder humano.

Seria preciso resignar-se à possibilidade de falha no ato da promessa. Assim, uma convicção cautelosa seria o desejável nesse tipo de ato.

Stº Tomás diferencia alguns tipos, ou momentos, de instituição do matrimônio. O primeiro ocorreria antes do pecado original, com a criação do homem e da mulher, ambos com a potência de procriar. Este casamento seria puro e conforme a natureza. Depois do pecado, um novo tipo de matrimônio sanaria as lesões causadas na alma pela concupiscência legada pelos primeiros pais. Finalmente, o matrimônio sacramental, representando a união entre Cristo e a Igreja. Havia, ainda, o matrimônio segundo as leis civis, instituído para desempenhar seu papel de ofício social⁷. Por isso não era contraditório dizer que a sociedade matrimonial se fundava no direito divino e no humano⁸, pois a vida conjugal implicava ações concernentes a ambas as esferas. Como tudo o que oscilava entre o gládio espiritual e o temporal, também o matrimônio suscitou diversos conflitos de jurisdição entre os foros secular e o espiritual. O exemplo mais famoso talvez seja o divórcio entre

⁶ ST, Questão XLIII, Art. III

⁷ ST, Questão XLII, Art. II.

⁸ ST, Questão XLIII, Art. III.

Henrique VIII e Catarina de Aragão, que acarretou a ruptura do rei inglês com a comunhão católica, demonstrando que a sujeição do matrimônio à benção da Igreja não era mera formalidade. Apenas de uma união legítima aos olhos dos homens e de Deus poderia produzir-se um herdeiro legítimo. A importância da geração de filhos não devia ser menosprezada, pois era a razão pela qual aos cristãos casados se concedia o direito de se entregarem aos prazeres venéreos.

2. *Las Siete Partidas*

No século XIII, Alfonso X compilou as *Siete Partidas*, organizando e redigindo as leis e os costumes castelhanos⁹. O rei legou um ordenamento jurídico que ainda gozava de autoridade moral e legal no Renascimento, e que era usado como referência em toda a Península Ibérica. Se, anteriormente, viu-se como Stº Tomás de Aquino definia e explicava o matrimônio, elucidando sua concepção cristã e escolástica, agora será evidenciado como as leis castelhanas o faziam. Não são ideias contrárias, afinal o princípio sacramental do matrimônio como instituição divina para a perpetuação da espécie é comum a ambas as obras, e nas próprias *Partidas* há correlação entre “leis” e “crenças”¹⁰; trata-se de perceber especificidades sutis na tradição castelhana.

Nas *Siete Partidas*, são muito mais explícitas as referências aos motivos mundanos do casamento, como a beleza das mulheres, o dote, a união –ou desunião– entre linhagens¹¹. Na formulação das leis castelhanas, certas particularidades do reino exigiam que alguns temas fossem tratados com maior nível de detalhamento. Embora Stº Tomás aborde o problema dos casamentos com infiéis, nas *Siete Partidas* a questão é formulada tendo em vista principalmente o casamento com mouros e judeus, um problema que não era tão eminente em Fossanova, onde Aquino escrevera sua obra. Assim, os cristãos ibéricos eram instruídos a condicionar casamentos com mouras ou judias à conversão destas ao cristianismo¹².

A obrigatoriedade da comunhão de fé entre os noivos remete à fidelidade como

⁹ Alfonso X, *Las Siete Partidas*, Madri, Compañía General de Impresores y Libreros del Reyno, 1843. Daqui em diante, LSP.

¹⁰ LSP, Primeira Partida, Título I.

¹¹ LSP, Lei IV, Título II.

¹² LSP, Quarta Partida, Título IV, Lei IV.

princípio basilar do matrimônio, sinal da fidelidade entre Cristo e a Igreja, que ele desposou. Como membros da Igreja, os fiéis, como a palavra indica, devem-lhe fidelidade, comprometendo-se com Cristo. Assim devem ser os noivos entre si, e os reis com seus reinos. A dinâmica que explica o papel da fidelidade nas relações humanas assenta-se na própria cultura política feudal das relações de serviço e benefício. A hierarquia que se estabelece entre superiores e inferiores tem a equidade e a fidelidade como pilares da aliança. Sem a fidelidade, ou seja, a boa-fé, não haveria confiança no cumprimento do serviço, e sem a justiça não haveria benefício.

Um casamento cujos cônjuges devessem fidelidade a dois senhores distintos estaria fadado a causar problemas, especialmente se estes fossem mutuamente excludentes, como Cristo e Alá. A religião dos noivos era fundamental para que o ideal de matrimônio cristão fosse alcançado, inclusive porque as diferenças afetariam negativamente a educação dos filhos e o gerenciamento da casa.

Se na Suma Teológica o matrimônio é o último dos sacramentos a ser debatido, nas *Siete Partidas* ele ocupa o lugar de honra. O casamento é tratado na Quarta Partida, no centro da obra, como o coração que dá vida a todos os membros do corpo¹³. Esse é seu papel na sociedade, entendida como um corpo composto hierarquicamente de cabeça, membros superiores e membros inferiores. Afinal, era através do ato matrimonial que a vida humana se perpetuaria no mundo, dignificando a instituição que deveria salvaguardar o ato contínuo da criação divina operada através dos casais.

Numa sociedade que se estrutura de forma hierárquica, em que as diferentes ordens refletem a ordem instituída na criação, o nascimento condicionava a vida e a história da pessoa. Os filhos nasciam para tomar parte da posição de seus pais na terra, fosse mandando, ou obedecendo. É também nesse sentido que o matrimônio sustentava e vivificava a sociedade, ao fornecer os contingentes necessários para ocupar os postos do corpo social. A família era o repositório das conquistas e

¹³ Dayane Faria de Souza, *O Coração do Corpo: Uma análise do modelo matrimonial nas Siete Partidas, de Alfonso X (séc. XIII)* (Monografia de conclusão de curso), Brasília, UnB, 2016; Luísa Tollendal Prudente, *Perspectivas da normatização do casamento na Castela afonsina: uma leitura das Siete Partidas* (Dissertação de Mestrado), Niterói, Programa de Pós-Graduação em História Social da UFF, 2015.

méritos de seus membros, e os filhos eram a garantia de perpetuação dessa riqueza material e espiritual no futuro.

Apesar de a retórica das Partidas apontar para o caráter imutável da sociedade e de suas hierarquias, o casamento era uma das chaves que permitiam que as pessoas mudassem de posição, casando-se acima ou abaixo na escala social. O matrimônio possibilitava ainda ascensões e descensos sutis, com resultados significativos para os envolvidos. Diversas uniões foram estabelecidas entre noivas endinheiradas, procurando dignificar-se, e rapazes de estirpe necessitados de dinheiro. Quanto aos casamentos entre pessoas de mesmo nível, eram frequentemente motivados pelo apoio mútuo que as famílias envolvidas pretendiam.

A leitura comparativa entre a *Suma Teológica* e as *Siete Partidas* permite observar o quanto as duas obras são convergentes. Os impedimentos matrimoniais, as causas de anulação e divórcio, os conceitos de honra feminina e masculina, em geral, são idênticos ou muito semelhantes, explicados através da mesma razão. Nas Partidas, as especificidades ibéricas são perfeitamente adequadas à razão da Suma. O matrimônio, portanto, é a união de um homem com uma mulher com o intuito de gerar filhos, educá-los e criá-los.

Ora, todos esses aspectos do matrimônio que são comuns a Stº Tomás e às Siete Partidas continuarão pautando e orientando toda a política matrimonial das famílias reais europeias durante o Renascimento, e também depois. Isso indica que existia um repositório cultural comum entre os diversos reinos europeus nos quais se pode identificar uma comunidade conceitual referente ao matrimônio. Essa comunidade estende-se não somente espacialmente, mas também temporalmente, uma vez que o que se disse sobre o matrimônio no século XIII na Itália é muito semelhante ao que foi dito em Castela no século XVI. Os textos escolásticos e legais do século XIII que apresentei continuaram plenos de sentido mesmo nos séculos mais avançados da Idade Moderna, ao menos no mundo católico-ibérico. A continuidade e perpetuação desses valores é atestada não só pelas fontes mais tipicamente identificadas como legais ou teóricas, mas também nas fontes narrativas dos matrimônios régios e de como estes funcionavam na prática, demonstrando, assim, que havia interesse em preservar a doutrina matrimonial ao longo do tempo, doutrina que ao mesmo tempo que influía na realidade, também recebia ingerências dela.

Ressonâncias de uma teoria da vontade agostiniana no humanismo cívico italiano

Marcone Costa Cerqueira
Univ. Fed. de Santa Catarina, Brasil

Em nossa tarefa de justificar os objetivos propostos em nossa pesquisa, dedicaremos uma sucinta análise dos meandros constitutivos da teoria da Vontade, mais precisamente em sua vertente agostiniana. Segundo Vetö (2005: “A vontade é uma noção que os fundadores da filosofia antiga ignoram. Ela fará sua verdadeira aparição no estoicismo e só alcançará uma posição central num pensamento inspirado e determinado pela religião”¹). A partir desta assertiva podemos, seguindo seu itinerário, identificar a ideia de Vontade como sendo um conceito desenvolvido no cabedal cristão medieval.

Ainda no estoicismo a racionalização do material, condiciona o indivíduo a compreender a realidade como produto da união dos corpos existentes, organizados hierarquicamente e dispostos em sentido ordenado. A realidade própria da razão, impulsionada pela compreensão de sua ação no mundo ordenado, direciona o *querer* do indivíduo para uma realidade onde o cambiável é possível, uma interiorização desse *querer*. Segundo expressa Sêneca:

“Ainda, o importante não é a ação concluída ou a coisa dada, mais a intenção, porque o bem-fazer não consiste no que é feito ou dado, mas nos sentimentos, sem mais, daquele que dá ou faz. [...] É a intenção que aumenta as pequenas coisas, dá esplendor ao que não tem [...]”².

¹ Miklos Vetö, *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo, Unisinos, 2005, p. 11.

² “Pourtant, l'important n'est pas l'action finie ou la chose donnée, mais l'intention, parce que le bon fait ne consiste pas dans ce qui est fait ou donné, mais dans les sentiments, sans plus, de celui qui donne ou fait. [...] C'est l'intention qui augmente les petites choses, donne de la splendeur à ce qui n'a pas...”. Sêneca *Des bienfaits*. Tradução de François Préchac, 3. ed. Paris, Les Belles Letres, 1972, I,VI. 1, 2.

Uma vez estabelecida a compreensão do real ordenado e sua condição de indiferença em vista da conservação e atualização da natureza racional na esfera moral, fica aberta a possibilidade de se atribuir o valor ao **querer** e não apenas à **ação** deste. Na esteira desde primeiro movimento de cisão entre intencionalidade e materialidade da ação, com o advento da cristandade, o mote da intencionalidade na valorização moral do indivíduo será posto como pedra angular, tomando contornos mais profundos no pensamento do bispo de Hipona. “O reconhecimento da não-naturalidade essencial da vontade permite a Agostinho estabelecer as balizas de uma moral não-material em que a matéria, o conteúdo da ação, ainda não prejudica seu alcance moral”³.

Agostinho aprofunda e teoriza a distinção entre o material e o formal do agir moral, em matrizes cristãs obviamente, a partir de uma tríade, a saber, do homem (eixo antropológico), da lei (eixo epistemológico) e da ação política (eixo político). No concernente à antropologia de Agostinho, o homem absorve em sua ação a vontade divina expressa na ordenação da natureza, não apenas submetendo-se a ela, mas aceitando-a, o não consentimento com esta vontade divina é puramente resultado de uma má vontade do homem, fruto de sua condição viciosa e pecadora⁴.

Segundo as palavras do próprio bispo:

“O inimigo dominava o meu querer, e dele me forjava uma cadeia com que me apertava. Ora, a luxúria provém da vontade perversa; enquanto se serve à luxúria contrai-se o hábito; e se não se resiste a um hábito, origina-se uma necessidade. Era assim que, por uma espécie de anéis entrelaçados –por isso lhes chamei cadeia–, me segurava apertado em dura escravidão. A vontade

³ Vetô, ob. cit., p. 46.

⁴ “A visão Agostiniana de um pessimismo em relação à natureza caída do homem levantou a suspeita de que sua orientação maniqueísta ainda se mantinha. Segundo Nunes Costa: “Ou seja, a ideia agostiniana de que a natureza humana, descendente de Adão, está tão viciada pelo pecado original que não pode valer-se a si mesma para alcançar a salvação, pois cairá inevitavelmente no pecado, e que, portanto, dependerá necessariamente da ação redentora da graça divina para salvar-se, cheira a fatalismo maniqueu”. Marcos Roberto Nunes Costa. “A dialética das “duas cidades em A cidade de Deus de santo Agostinho: dualismo ontológico-cosmológico-maniqueísta ou ético-moral-escatológico-cristão?”, em Marcos Nunes Cosrta, Luis A. De Boni (Org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004, pp. 39-40.

nova, que começava a existir em mim, a vontade de Vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda se não achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assim, duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma”⁵.

Sendo assim, o homem possui uma natureza boa, dada por Deus, mas tal natureza se exprime mais eficazmente na interiorização da vontade divina, ou seja, a exterioridade física é o combustível da concupiscência humana. Por isso a indiferença às coisas externas e a interiorização do *querer*, presentes no pensamento estoico, servem tão bem ao pensamento agostiniano e cristão. Em relação à constituição da lei humana, a ação em vista da materialidade exterior se torna um mal a ser dominado e suprimido pela adesão à lei divina, sendo essa a única maneira de construção de um agir moral satisfatório e livre.

Como comenta Gilson:

“Há no agostinianismo, portanto, uma iluminação física e uma iluminação moral [...]. Considerado como um ser dotado de conhecimento, o homem recebe de Deus uma luz natural; considerado como ser submetido às necessidades da ação, o homem recebe de Deus uma consciência moral, *conscientia*. Ademais, em ambas as ordens, o homem recebe de Deus a necessidade de seus julgamentos. Há em Deus uma lei, que está nele como ele mesmo, e à qual se encontra submisso tudo aquilo que não é ele, é a *lei eterna*. Seu conteúdo é a prescrição da razão divina, ou da vontade de Deus, que ordena conservar a ordem natural e impede que esta seja perturbada. Essa lei imutável ilumina nossa consciência como a luz divina ilumina nossa inteligência”⁶.

Ora, diante do que até aqui foi posto sobre a doutrina da ação agostiniana, podemos concluir que em sua antropologia o homem possui uma essência boa,

⁵ *Confissões*. VIII 5, 10. Santo Agostinho, *Confissões; De magistro* = Do mestre. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. 2 ed. São Paulo, Abril cultural, 1980 (Os pensadores).

⁶ Étienne Gilson, *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo, Discurso Editorial, Paulus, 2006 , pp. 247-248.

degenerada pela concupiscência, mas, que comporta em si a capacidade de receber o direcionamento da lei divina. Uma explicação metafísico-antológica, de cunho teológico, do homem que influenciará quase toda a produção ético-política no medievo ocidental. Sendo assim, a vida pessoal e social do homem deve ser guiada pela verdade expressa nesta lei, ou seja, a própria lei dos homens, enquanto dispositivo que lhe restringe as más ações no convívio social, deve ter sua origem na vontade divina e ser expressão da lei moral universal proveniente de Deus. Nestes termos, epistemologicamente a lei não surge do que é transitório e mutável, mas, passa a derivar do que é perpétuo e universal, a lei divina. A ação política do homem passa a ser reflexo desta construção antropológica e epistemológica, como cenário da decadência temporal, a sociedade deve ser guiada e limitada pela esperança da cidade celeste. Como argumenta Nunes Costa:

“Com isso, Agostinho transforma, radicalmente, a perspectiva ético-política da *Civitas* em relação à filosofia política clássica Greco-romana, de quem é herdeiro, na qual se depositava a felicidade última do homem na *Polis*, enquanto instrumento estritamente humano. Em Agostinho, a finalidade última do homem, e consequentemente da *Civitas*, adquire uma dimensão teleológico-sobrenatural, a qual se encontra em Deus. A *Civitas* terrena deixa de ser o fim último do homem e passa a ser um meio, um instrumento ético-político que conduza os homens a Deus”⁷.

Entendemos que esteja exposta, mesmo que de forma sucinta, a estrutura da teoria da vontade em Agostinho e seus desdobramentos antropológico, epistemológico e político. Cabe-nos ainda justificar nossa afirmação de que o humanismo cívico não conseguiu se desvencilhar totalmente das influências ético-políticas da tradição agostiniana. Partindo de humanistas como Coluccio Salutati, Giovanni Pico della Mirandola e Girolamo Savonarola, podemos perceber que o humanismo renascentista, apesar de trazer nova valorização à realidade da vida ativa do homem, não rompe com a estrutura **formal** da concepção ético-política influenciada pela teoria da vontade agostiniana. Começamos com uma afirmação de Salutati, em sua obra *De nobilitate legum et medicinae*⁸, na qual ele demonstra um profundo conhecimento da obra agostiniana:

⁷ Ob. cit., p. 56.

⁸ Nesta obra Coluccio Salutati debate com mestre Bernardo sobre a nobreza e supremacia da ciência prática das leis em detrimento à ciência especulativa da medicina.

“As palavras de Agostinho te parecerão muito verdadeiras se as comparar a um outro conhecimento, ou seja, a ciência à sabedoria. Agora, posto que o verdadeiro e supremo fim do homem não é o conhecer ou o saber, mas aquela suma bem-aventurança que consiste no ver a Deus como é, e desfrutar de sua vista, e amá-lo, e unir-se a ele eternamente no amor que assim une o amante ao amado, quem por esse amor se une a Deus torna-se um só espírito com ele; porque não podemos conseguir tudo isso com a ciência ou a especulação humana, mas pela graça de Deus através da virtude de nossas ações, é certo que a sua felicidade pertence à vida ativa, cujo princípio é a vontade, e não aquela especulativa, que se realiza pelo intelecto”⁹.

“Vida política e vida de pensamento se mostram de fato em *Salutati* [...] o sábio, o douto, não é um solitário separado das coisas dos homens, mas um homem que responde à sua vocação, que serve o seu senhor celeste entre o turbilhão da vida terrena”¹⁰. *Salutati* defende a vida ativa enquanto realização da felicidade cuja origem, ou princípio, é a vontade, condicionando-a ao seu fim supremo realizado apenas em Deus, sendo a ação, enquanto catalisadora de tal felicidade, impressa também pela vontade. A compreensão antropológica do chanceler florentino ainda está conduzida pela bitola metafísico-ontológica agostiniana. Em relação à lei, *Salutati* demonstra uma influência aristotélica¹¹, mas, mantém sua base agostiniana, apontado-a como realizadora da paz na cidade, mas guiada e originada pela lei divina¹². Seu foco é a vida ativa no contexto político, mas, o substrato do qual parte para pensar o fim da ação política, portanto sua materialidade, ainda é formal, ou seja, a prescrição ainda precede à descrição.

Pico della Mirandola é outro autor humanista preocupado com a temática da vida ativa e com a valorização do homem em sua essência e em suas ações. Sua erudição o levou a beber em diversas fontes, de Platão e Aristóteles aos pensadores árabes e

⁹ Coluccio *Salutati*, *De nobilitate legum et medicinae*. Firenze: Vallecchi Editore, 1947, p. 190.

¹⁰ Eugenio Garin (Org.), *Prosatori Latini del quattrocento*, Milano, Riccardo Ricciardi Editore, 1952, p. 38.

¹¹ “Nas leis o objetivo é a conservação da sociedade, o bem comum, a felicidade política. Neste tendem, segundo Aristóteles, os legisladores, cujo objetivo é tornar os cidadãos bons e obedientes às leis”. *Ibid.*, p. 104-105.

¹² “Sendo de fato cada lei uma direção, um princípio e uma regra da razão prática, convém dizer que tudo é precedido pela lei divina, porque Deus governa e rege todas as coisas e os próprios homens”. *Ibid.*, p. 15.

cabalistas. Sua principal obra sobre a condição do homem como ser livre e de ação é sem dúvidas o *Discurso*¹³. Vejamos, a partir de suas palavras, a condição das ações do homem:

“Portanto, ainda que dedicados à vida ativa, se assumirmos tratar as coisas inferiores com reto discernimento, afirmar-nos-emos com a firmeza dos tronos. Se libertos das ações, meditando na criação o artífice e no artífice a criação, estaremos imersos na paz da contemplação, resplandeceremos rodeados de querubínica luz. [...] Sobre o trono, isto é, acima do justo juiz, está Deus juiz dos séculos”¹⁴.

Sua visão sobre a natureza humana se pauta pela liberdade, estritamente humana, de se degradar ou se elevar em termos quase divinos, ou seja, a liberdade de alçar um movimento de aprimoramento intelectual e espiritual. No tocante a esta liberdade, e pesando aí o antagonismo entre coisas inferiores e coisas superiores, a contemplação se firma como caminho seguro para tal aprimoramento. As leis refletem também este processo que se deve constituir como ascendente, o justo juiz se ilumina sob os auspícios do juiz dos séculos. Segundo argumenta incisivamente Gukouskj, “o texto ‘pichiano’, decantado a dignidade e a liberdade do homem, exalta a sua possibilidade de desvencilhar-se das cadeias da terra perversa dos pecados e sair em direção a Deus, continuando e aprofundando assim o curso do pensamento medieval escolástico”¹⁵.

¹³ “Em muitas edições a obra se intitula ‘*Discurso sobre a dignidade do homem*’, porém, como muitos estudiosos têm observado, este título propriamente pertence somente à primeira parte do discurso. O título original da obra era simplesmente ‘*Discurso*’. Paul O. Kristeller, *Ocho filósofos del renacimiento italiano*, Traducción de María Martínez Peñaloza, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 91.

¹⁴ “Pertanto, anche se dedicati alla vita attiva, se assumiamo di trattare le cose inferiori con il giusto discernimento, affermeremo noi stessi con la fermezza dei troni. Se siamo liberi dalle azioni, meditando sulla creazione dell’artigiano e sul creatore della creazione, saremo immersi nella pace della contemplazione, risplenderemo circondati dalla luce cherubica. [...] Sul trono, cioè sopra il giudice giusto, è Dio il giudice dei secoli”. Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate - Heptaplus - De Ente et Uno*. A cura de Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi Editore, 1942, p. 182.

¹⁵ Matteo A. Gukovskj, “Giovanni Pico della Mirandola: uomo del Medioevo o del Rinascimento?”, em Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, *L’opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell’Umanesimo*. Convegno Internazionale. Firenze: Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, 1965. Vol. II (Comunicazioni), p. 462.

Savonarola completa o movimento de valorização do homem no humanismo renascentista, mas, não rompe, como é de se esperar por sua condição de religioso, com o processo de submissão do material ao formal na prescrição ética da ação política e tão pouco com a lacuna ético-político causada pelos pressupostos teóricos criados na teoria da Vontade de talhe agostiniano. A graça, traço marcante da construção agostiniana, é apontada pelo Frade como pilar na restauração do homem e em sua restauração político-espiritual, vejamos:

“A graça é participação da divindade, porque Deus, por sua graça, atrai a alma do homem como faz o imã ao ferro, e faz que a alma participe de Deus. Segue, portanto, que o reino que será fundado na graça de Deus, será mais espiritual que aquele que será somente fundado e regido com a luz natural, e consequentemente será mais forte e mais estável”¹⁶.

Sua preocupação com a restauração política de Florença é a ponta de lança de uma restauração maior, o que seria uma restauração da Igreja e da própria humanidade. A discussão sobre a constituição política e judiciária, destacada em suas prédicas, deixa transparecer um conhecimento dos textos aristotélicos e tomistas, disto não há dúvidas, no entanto, o esqueleto teórico que sustenta a relação entre natureza humana, natureza das leis e ação política coaduna-se à construção presente na vertente teórica da ação política agostiniana.

Tomando este sucinto panorama teórico do humanismo italiano, nos autores anteriormente determinados, percebe-se que antropologicamente o homem ainda é tido como constituído de uma boa natureza, degenerada pela necessidade da *materialidade* do mundo, mas, destinada à vida em sociedade, encontrando seu fim na felicidade proveniente de sua relação e dependência com o divino. A questão da lei, em sua estrutura epistemológica, é compreendida como expressão concreta da lei divina apreendida pela consciência moral do homem, ou seja, a lei que rege a vida ativa do homem na cidade deve se originar na lei divina, universal, e não nas

¹⁶ Girolano Savonarola. *Prediche e scritti*, Milano, Ulrico Hoepli, 1930, p. 139. La grazia è la partecipazione della divinità, perché Dio, con la sua grazia, attrae l'anima dell'uomo come fa l'imam a tirare, e fa sì che l'anima diventi parte di Dio. Ne consegue, quindi, che il regno che sarà fondato nella grazia di Dio, sarà più spirituale di quello che sarà fondato e governato solo dalla luce naturale, e di conseguenza sarà più forte e più stabile.

contingências das demandas políticas, pertencentes à realidade decadente da cidade terrena. Esta configuração, mesmo que trazendo a valorização da vida ativa, ainda não supera a dissonância ético-política criada pela predominância do formalismo da teoria da ação política medieval e é insuficiente para instaurar um pensamento político realista, pautado na necessidade da materialidade ação e nas demandas contingentes da disputa social.

El deseo de vanagloria como pasión pública entre Medioevo y Renacimiento

Silvia Magnavacca
UBA, Buenos Aires

Niuno si veste vestimenta preziose, se non per vanagloria
Bernardino de Siena

La amplitud de los ámbitos temáticos de este Congreso, a la par de contribuir a su atractivo, invita a una difícil elección inicial: la de optar por uno de los tres grandes canales que propone. Sin embargo, se ha de considerar la coherencia interna de todos los universos históricos y el medieval no es una excepción. En cuanto cosmo-antropovisión, en cualquiera de sus tramos o épocas, aparecen cuestiones que interesan tanto al alma cuanto al espíritu –no abordaremos la espiritualidad– así como al cuerpo y a la vida política. Una de esas cuestiones es aquella de la que nos ocuparemos en esta ocasión: el deseo de vanagloria como pasión pública. El tema de esta intervención, aun así determinado, sigue siendo demasiado amplio, por lo que se ha resuelto ceñirlo a un grupo social, particularmente el femenino, y a un momento en la evolución histórica, el que asiste al surgimiento del universo renacentista sobre rémoras de nostalgia del medieval¹.

En la reflexión medieval, las pasiones tocan primero la vida del espíritu, ya subsumido escolásticamente en el alma por el carácter binario del pensamiento aristotélico: como sabemos, la recepción del aristotelismo en los siglos centrales de la Edad Media convirtió en bidimensional –cuerpo y alma– una antropología que hasta entonces había sido de raíz estoica, por ende, tridimensional porque incluía el espíritu.

¹ Se trata, con todo, de algo más que nostalgia. En múltiples ejes temáticos –y el de las pasiones es uno de ellos– el Renacimiento sigue apoyándose doctrinalmente en los desarrollos medievales al respecto, en particular, los escolásticos, aun cuando simultáneamente –en el siglo XV, por ejemplo– tiene lugar un gran reflorecimiento del neoplatonismo que atañe sobre todo a la metafísica.

El pensamiento antropológico y ético de Tomás de Aquino, en particular, en su dimensión psicológica, ha suscitado una especial atención en las últimas décadas². De hecho, su tratado sobre las pasiones es un claro exponente de la vitalidad y actualidad del Medioevo. Pero también siguió siendo el referente doctrinal por antonomasia en el tema durante el *Quattrocento*. Tomás se ocupa, entre otras acepciones de *passio*, de las *passiones appetitus*, en especial, a partir de la cuestión 21 de la *I-IIae* de su *Summa Theologiae*³.

Los cuatro artículos de la cuestión 30 están dedicados a una pasión: el deseo. Ciertamente, con su particular prolijidad, Tomás diseña los confines específicos del deseo, distinguiéndolo tanto del amor como del deleite. Señala, entonces, que lo deleitable, en cuanto de algún modo adapta y conforma a sí el apetito, produce el amor; mientras en cuanto ausente lo atrae hacia sí, produciendo la concupiscencia, y en cuanto presente lo aquieta en sí, dando lugar al deleite. Así pues, el deseo es una pasión diferente en especie tanto del amor como de la delectación en la medida en que conlleva –añadiríamos– una suerte de expectación⁴.

Ahora bien, ¿qué es lo que se espera en el deseo específico de vanagloria? Obviamente, para responder esa pregunta es necesario remitirse a lo que los medievales entendieron por **vanagloria**. Lo primero que surge en este concepto es su vinculación con la *vanitas*. En general, ésta mienta la condición de lo superficial, de lo que es pasajero y aun vacuo, de lo que no tiene solidez alguna. En el plano que hoy denominaríamos “objetivo”, la *vanitas* alude, pues, a la mera apariencia de algo. Por extensión, indica lo engañoso, como aparece, por ejemplo, en la expresión *vanitas opinionum* que refiere al carácter falaz de lo que son simplemente opiniones, es decir, juicios no suficientemente fundados. En el plano “subjetivo”, y específicamente moral, señala la actitud de quien hace radicar su fin en algo superficial, cayendo así en la frivolidad. La noción de vanidad no podría estar ausente en los textos de predicadores y moralistas como Lotario dei Segni, es decir, Inocencio III, quien en su célebre *De miseria humanae conditionis* ejemplifica abundantemente los objetos de la vanidad, por ejemplo, el excesivo ornamento de la

² Baste citar, a mero título de ejemplo, el breve pero iluminante trabajo de K. White, “The Passions of the Soul”, Pope, S.J. (ed), *The Ethics of Aquinas*, Washington, 2002: 103-115.

³ Véase C. Casagrande, S. Vecchio, Florencia, SISMEL, Ed. del Galluzzo, 2015: 6-33.

⁴ Cf. *S.Th. I-IIae. q. 30, aa. 1c, 3 ad 3, 4c y 2c*, respectivamente.

vivienda humana⁵. Con todo, estas consideraciones suelen hacerse del lado precisamente de los objetos. A diferencia de la *vanitas*, la *vanagloria* en los textos medievales aparece adscripta al costado que hoy denominaríamos “subjetivo”, esto es, a la **actitud humana respecto de lo que es vano**.

En síntesis, la *vanagloria* es, ante todo, una *dispositio animi*, justamente la de quien habla, se presenta o actúa con el solo fin de adquirir gloria respecto de aquel que lo escucha o lo mira, sin que el objeto de esa gloria sea algo axiológicamente consistente y noble. Intervienen así, en el concepto que ahora nos ocupa, dos elementos que lo distinguen: la necesidad de contar con el espectador, elemento que en el caso de la noción de *vanitas* no aparecía explícitamente, y la futilidad del objeto, esto es, de lo que se desea.

Si el primero de esos elementos separa la vanagloria de la vanidad, ambos la separan de la soberbia. En efecto, en la soberbia no importa mucho la opinión ajena; importa tanto menos que, a veces, ni siquiera es tenida en cuenta. Pero, por otra parte, su objeto es la propia grandeza, sobre todo, interior: hay, pues, en ella una apropiación indebida de prerrogativas inexistentes o de dones gratuitos como el talento o el conocimiento; por ende, la soberbia ofende a Dios, fuente de toda excelencia. La aspiración a la grandeza propia de la soberbia se da especialmente respecto de aquellos bienes que están menos ligados a la corporeidad, es decir, los honores. Pero, a diferencia del magnánimo, que va tras grandes ideales y proyectos, el soberbio piensa demasiado en sí mismo. El Aquinate suscribe lo dicho por Gregorio en el sentido de que, cerrados los ojos de su corazón, pierde toda equidad de juicio y “convencido de ser superior a los demás en todo, recorre solo los vastos espacios de sus pensamientos, mientras proclama en silencio sus propias alabanzas”⁶.

En cambio, el afán del vanidoso se dirige a las cosas; en ellas, revestidas de un papel de representación, se concentra su autocomplacencia. Se trata siempre de algo externo: la propia belleza o atractivo corporal, el ropaje, el lujo de la casa, el esplendor de las cabalgaduras. Sin embargo, el verdadero objeto de deseo no son estas cosas sino la alabanza ajena que ellas pueden suscitar; de ahí que el deseo de excelencia, que es siempre interior, degenera en la vanagloria que implica la exterioridad, más específicamente, la visibilidad como trámite. Por eso, Tomás

⁵ Cf. *De mis. hum. cond.* II, 40.

⁶ *Moralia*, XXXIV, 23, 48. Ésta, y todas las traducciones que siguen, son propias.

señala que, a diferencia de la gloria propiamente dicha, que implica esplendor o *claritas*, la **vana**-gloria comporta la fama gracias a la cual una cosa se vuelve notable, es decir que se nota. Para ello se requiere, como ya se sugirió, del espectador, de un espectador que, con todo, no ha de advertir el carácter falso o, en todo caso, inconsistente, de dicha gloria⁷.

En síntesis, como pasión del alma, el deseo busca lo que no tiene, o busca siempre más de lo que cree tener. Cuando se trata del deseo de vanagloria específicamente, lo que se busca es tramitar la propia preeminencia a través de bienes exteriores, visibles, que granjeen la admiración, y acaso la envidia, del espectador, reacción que es el verdadero objetivo de quien es presa de este pecado, porque confirma y reasegura la opinión que el vanidoso tiene de sí mismo. La confirma para él –o ella– y, sobre todo, ante el resto del “público”, por así decir.

A la vez, la exteriorización que su mismo concepto exige, vincula el deseo de vanagloria con la corporalidad: quien la desea debe utilizar su propio cuerpo como vehículo para hacerse ver, hacerse oír, hacerse admirar, hacer que el espectador conjeture, a partir de lo que percibe externamente, lo que el vanidoso pretende que crea. El cuerpo le es inherente. Es su carácter escénico lo que hace que el deseo de la vanagloria no pueda sino incidir en la vida pública. Si nos atenemos ahora estrictamente a los confines de la sociedad laica, como es obvio, los motivos de la *vanagloria* son, más que la ascendencia noble –plasmada en los blasones, por ejemplo–, la riqueza –que se patentiza en mansiones, cabalgaduras y, sobre todo, ropaje–, la belleza física –precisamente porque reluce, y no olvidemos la vinculación de la gloria con el brillo–, y la moda.

En estos casos, y particularmente en el caso de una moda costosa y llamativa, el deseo de vanagloria traza un triángulo imaginario que va, como primer vértice, desde el *alma*, donde ese mismo afán se genera y es nutrido, hasta el *cuerpo*, segundo vértice por el que se vehiculiza la exterioridad que le es inherente y necesaria. El tercero es el espacio público donde esa vanagloria se expande, puesto que allí alcanza un mayor número de espectadores-admiradores.

⁷ Cf. *De malo*, q. IX, a. 1.

Veremos cómo se da esto en pleno Renacimiento y en su epicentro: la sociedad florentina. Pero nos consta que ya en el primer tercio del siglo XIV, las crónicas de Villani hablan de la necesidad que se tuvo de dictar leyes con las que se puso límites a la ostentación de ornamentos superfluos en las y los vanidosos⁸. En el caso de los hombres, por ejemplo, la comuna florentina les prohibió llevar adornos de armiño –a menos que fueron caballeros– como tampoco se permitieron para ellos los cinturones de plata o los jubones de seda. En cuanto a las damas, en el capítulo 151, libro undécimo, tomo segundo de su *Nova Cronaca*⁹, titulada “Cómo los florentinos a través de decretos privaron de todos los ornamentos a sus mujeres” (*Come i fiorentini per loro ordini tolsono tutti gli ornamenti a le loro donne*), Villani consigna que, “mediante esas órdenes la ciudad de Florencia corrigió mucho de los desordenados gastos y lujos, con gran provecho de los ciudadanos pero con gran perjuicio de fabricantes de seda y orfebres”. Pero el deseo de vanagloriarse del propio cuerpo y de visibilizar la propia condición, que anidaba en el alma de muchos, fue más fuerte que las prohibiciones. De ahí que esta misma crónica de Villani, unas líneas más abajo, dé cuenta del hecho de que, en lugar de lucir costosos materiales y artesanías domésticas, encargaron sus vestimentas a Flandes y a Brabante, aun a mayor precio. Con todo, termina diciendo que muchas otras ciudades toscanas imitaron a la del Lirio en esa veda.

Esta clase de ostentación dictada por el deseo de vanagloria escandaliza al mismo Dante quien, en el Paraíso de la *Divina Comedia*, pone en boca de Cacciaguida un nostálgico lamento por la austeridad y la nobleza perdidas en su ciudad, tan amada: de hecho, Florencia dentro de su antiguo muro, “en paz estaba – escribe– sobria y pudorosa, “no tenía ni coronas ni pulseras, ni faldas recamadas, ni cintillos que **gustara ver más que a las personas**”. Nótese que aquí Dante sugiere que quien busca la admiración ajena en la vanagloria, de hecho, está intentando desviar la mirada del espectador hacia lo externo, hacia lo que porta, hacia lo fútil, para que esa mirada no se cruce con la de él, el vanidoso, o sea, para no ahondar en sus ojos, donde “se clava el alma”, como dice el mismo Dante en otro lugar. El pasaje sigue describiendo esa antigua ciudad en la que todavía no temía el padre

⁸ Cf. J. Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 2008, cap. VI.

⁹ G. Villani, *Nuova Cronaca*, G. Porta (ed) Parma, Fondazione Pietro Bembo, Guanda, Einaudi, 1991, t. II, libro 11, cap. CLI.

tener una hija, pues la dote no excedía la medida de sus posibilidades; y todavía una mujer volvía del espejo sin la cara pintada¹⁰.

Son precisamente las mujeres las más fustigadas en los textos tardo-medievales y renacentistas por el deseo de vanagloria, cuyos objetos predilectos, joyas, vestidos y adornos, aparecen “como el máximo de la vacuidad y como el símbolo mismo de un pecado que se alimenta de su misma inconsistencia”, como señalan Casagrande y Vecchio¹¹. El deseo de vanagloria, así dirigido parece, pues, una prerrogativa femenina, al amparo de la debilidad de los maridos, incapaces de contener los excesos, según testimonian sermones y penitenciales de la época.

Así, la misma ley de 1330 citada por Villani, hubo de prohibirles deambular con guirnaldas de oro y plata, piedras preciosas, entretejidos sobre diversas telas, botoncitos dorados en filas de a pares, etc. Pero se erraría al pensar que leyes de este tenor han obedecido siempre exclusivamente -ni siquiera principalmente- a un intento de mantener las jerarquías sociales. Tampoco al propósito de neutralizar en pro de la castidad un atractivo de tipo erótico, si bien la misma ley establece, por ejemplo, que el escote del cuello de las mujeres no debía tener más de un brazo y cuarto¹².

Todo esto incide en el combate que se libró contra los excesos de la moda. Dicho combate partió, como se ve, de las autoridades civiles; las prohibiciones de tales exhibiciones públicas tuvieron, pues, un carácter eminentemente político, en especial, por la primera de las razones mencionadas: el interés de marcar y mantener las diferencias sociales aun en signos exteriores como la vestimenta. Esas condenas, que muchas veces implicaban severas multas, se acentúan a medida que nos acercamos al Renacimiento, precisamente por la movilidad social que implica, esto

¹⁰ Cf. *Par XV*, 117 y ss.

¹¹ Cf. C. Casagrande, S. Vecchio, S., *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Milán, Einaudi, 2000, p. 30.

¹² Sólo incluimos la cita como ejemplo de legalización en estas materias. La extensión del “*braccio*” como unidad de medida no sólo varía mucho según la época, también lo hace de acuerdo con el *comune* del que se trate.

es, por una burguesía ascendente que, si bien estimó en mucho el dinero y el gastar discreto, en muchas ocasiones “se mostró dispendiosa”¹³.

Esto adquiere mayor gravedad aún en la rica Florencia del *Quattrocento*. Entonces, ciertos escándalos fastuosos de la moda no pudieron menos que convocar, más allá de las prohibiciones de los legisladores, la admonición de predicadores. En esta cuestión, ellos siguen ocupando el tercer vértice de los que hablábamos, el político. En efecto, cabe para el siglo XV lo que Iogna-Prat ha señalado recientemente. Este historiador de la Edad Media occidental –y actual director de investigaciones del *Centre National de la Recherche Scientifique*– ha trabajado sobre la oposición entre lo público y lo privado en el Medioevo. “Concibiendo lo público como aquello que atañe al Pueblo de Dios, como aquella dimensión comunitaria que establece ciertas normas que permiten al cuerpo de fieles *vivir en la fe*, se puede afirmar –dice– que pervive en las sociedades medievales esa dimensión unificadora, articuladora, configuradora de las prácticas sociales que aquí proponemos llamar ‘lo público’”. Algo más adelante, hacia el final de su ensayo dedicado a *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, ejemplifica: “El hereje, el infiel o el pecador, sus prácticas y sus resistencias, se alejan de la fe y del orden de la *ecclesia*. Esto significa que no son reconocidas ni resguardadas por la **dimensión medieval de lo público**, sino por el contrario, expulsadas, condenadas y corregidas por dicha instancia pública”¹⁴. De ahí que la convocatoria, muchas veces multitudinaria, de algunos sermones se pueda considerar un fenómeno político, en la medida en que ellos aspiraban a regular lo público. Ya en el Renacimiento, encontramos dos nombres de terribles censores de la vanagloria: Girolamo Savonarola, dominico, y Bernardino de Siena, franciscano. Como seguramente se tendrá presente, Savonarola es recordado sobre todo por organizar precisamente las “hogueras de vanidades”, donde junto con libros que creía licenciosos, instaba a quemar cosméticos, ropa y todo tipo de objetos de lujo, con el fin de imponer la pobreza y la máxima sobriedad. Extremadamente carismático, Savonarola denostaba la vanagloria en la que puede derivar, sobre todo, la riqueza. Pero sus blancos eran, en su mayoría, cortesanos y eclesiásticos, a diferencia de los de Bernardino. El franciscano, en cambio, se dirige en sus sermones a ricos y pobres del llano. Si fustiga con mucha severidad el deseo de vanagloria en la moda, es justamente

¹³ Cf. N. Guglielmi, N. *La ciudad medieval y sus gentes. Italia, siglos XII-XV*, Bs. As., Fundación para la educación, la ciencia y la cultura, 1981, p. 253.

¹⁴ D. Iogna-Prat, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media* trad. A.Schikler, S. Tenconi, Bs. As., Miño y Dávila Editores, 2016: 237-8.

porque, cuando se incurre en ella, se atenta -como diría Iogna-Prat- contra “las normas que permiten al cuerpo de fieles vivir en la fe”, agrietando, a través de ostentación pública, el edificio social. Por eso, sus escritos nos importan aquí más.

En este sentido, son célebres las cuarenta y cinco *Prediche volgari* que Bernardino pronunció en Siena a partir del 15 de agosto de 1427¹⁵. Su rigor desconoce o pasa en silencio lo que no escapa a Antonino de Florencia: la condición femenina en la Edad Media excluía a las mujeres de la posibilidad de sobresalir en grandes empresas: puesto que les estaba vedado el acceso al poder, a las formas más altas del conocimiento y de la enseñanza, y a las grandes fortunas, buscaban la gloria -vana en cuanto pasajera- con la ostentación de su belleza y la preeminencia de sus ropajes y joyas -bienes fútiles- por encima de los ajenos. Esto es *vana-gloria*, como el mismo Bernardino reivindica.

Particularmente interesante para nuestro tema es la prédica cuyo título reza: “Cómo cada cosa de este mundo es vanidad”¹⁶. ¿Qué es vanagloria y qué la implica en la moda femenina? Bernardino trata el tema en los sermones IX y parte del X, y lo desarrolla en diez puntos o, por así decir, “argumentos”. Según el primero, se peca en el vestir por una cuestión de **status**, o sea, cuando se pretende “parecer y no ser”, en el sentido de lucir ropajes que no conciben con el propio status social, es decir, con la condición en la que Dios ha puesto a la persona en cuestión. Naturalmente, el placer que deriva de mostrarse magníficamente ataviado, de hacerse notar, de distinguirse de los demás y de superarlos de alguna manera, está en la raíz misma de la moda renacentista y acaso en la de todos los tiempos.

El segundo argumento que ofrece el texto apunta a la **variedad**, señalando con esto la vanidad de un atractivo visual artificial: los efectos ópticos que resultan de la voluntad de impresionar la vista y hasta sorprender con rayas, tejidos ajedrezados de diversos colores, etc.

¹⁵ Véase también, por ej., *Quadragesimale, Sermo XLVI*.

¹⁶ *Prediche volgari di S. Bernardino da Siena per la prima volta messe in luce*, 1853. Se consultó la versión e-book de la Harvard University hecha sobre la edición de G. Landi, N. Alessandri, 2007: 245-277.

El tercer punto, muy próximo al anterior, aborda el aspecto de la **suavidad**, envaneciéndose de suscitar placer al rozar el propio vestido, o provocar el contacto de una seda fina, por ejemplo; y aquí un escandalizado Bernardino hace extensivo a los hombres este reproche. La vanagloria cobra, pues, la forma de un afán: el de suscitar a su vez en los -y las- demás deseo de posesión y de emulación con vestimentas producidas por artesanos expertos con materiales finísimos.

Esto da lugar al cuarto motivo de condena de Bernardino: el del carácter de **precioso**, en el sentido de costoso del vestido. Esto atentaba contra la prudencia porque llevaba a muchas a conseguir que sus maridos se endeudaran más allá de sus posibilidades para satisfacer en las mujeres un deseo fútil, o sea, de vanagloria, lo cual -repite el predicador una y otra vez- es un pecado.

El quinto motivo por el que se ofende a Dios con el deseo de vanagloria en el vestir, es la *iniquità* entendida como **injusticia**. Bernardino se pregunta, entonces, por la procedencia de esos ropajes tan costosos y elaborados, y se responde que vienen de la usura, del sudor de campesinos y tintoreros, del cansancio de obreros y huérfanos. Este pecado no es, pues, gratuito, porque implica sustracciones, malversaciones y abusos. “De todos modos representa y solidifica una desigualdad que hasta cierto punto es aceptada y justificada, pero que debería atemperarse para compatibilizarla lo más posible con el bien común”, escribe Maria G. Muzzarelli¹⁷.

El siguiente motivo de condena, el sexto, es el carácter **superfluo** propio de la moda cuando ésta obedece al deseo de vanagloria. Está representado por cofres rebosantes de paños preciosos que, debido al poco uso, terminan siendo presa de la polilla. Especialmente, quien cae en este pecado olvida –dice el franciscano– que, en contraste con tanta riqueza, hay quien muere de frío por no tener con qué cubrirse.

Los puntos séptimo y octavo en la prédica bernardiana son complementarios, ya que conciernen a la **curiosidad** y a la **novedad** que suele buscarse en la vestimenta suntuaria. En esto su severidad de predicador reviste tonos de amenaza, ya que profetiza que algunos extraños o curiosos dibujos y arabescos con los que se adornan las ropas para llamar la atención son signo y a la vez anuncio de ruina. En cuanto a la novedad implicada en cierto tipo de vestidos, nada es más vano que ella,

¹⁷ G. Muzzarelli, “La vanagloria fra gusto e peccato negli ultimi secoli del Medioevo”, *Doctor Seraphicus* 45, 1998, p. 114.

toda vez que lo que irrumpe como nuevo está condenado a envejecer y desaparecer rápidamente: al fin y al cabo, la esencia de la moda es gloriarse en lo vano.

La novena condena apunta a la **malignidad** que Bernardino ve en el afán de ciertas modas, en especial, hace referencia a algunas, importadas de Francia, que señala como particularmente escandalosas por proponer vestidos demasiado estrechos, por ejemplo. Encuentra diabólico ese deseo de exhibir el propio cuerpo y hacerse notar, a la vez que se suscitan sensaciones de voluptuosidad.

Todo esto culmina en el décimo argumento, el carácter **dañino** que tiene la moda desde su óptica. Dicho carácter está dado por el desperdicio de recursos económicos que implica la elaboración de un vestuario de lujo, así como la exigencia de endeudarse más allá de lo prudente por parte de algunos padres ante la perspectiva de matrimonio de sus hijas debido a la provisión del ajuar. Se puede recordar ahora lo dicho por Dante al respecto.

Retomemos para concluir otra de las imágenes alighierinas: la de la mujer que se vuelve desde el espejo sin afeites. Pero comparémosla con la elegante belleza de una triunfante señora del Renacimiento que atraviesa ricamente engalanada Piazza della Signoria. Podemos recordar cada reproche de Bernardino de Siena. Y sin embargo... ¿quién se atrevería a condenarla?

La justificación de la mentira por parte del gobierno en el Renacimiento Italiano: sus antecedentes en los dos siglos anteriores

Ignacio Pérez Constanzó
Universidad de la República, Montevideo

La mentira en el Medioevo y en la Modernidad

La cuestión de si se considera éticamente lícito que el gobernante haga uso de la mentira o del engaño para con quien está bajo su gobierno es un punto que ha sufrido cambios en el renacimiento italiano. Debe distinguirse la mentira, dentro de la que se incluye la promesa falsa como una subclase, de la disimulación, de la verdad dicha a medias, de la promesa que pretende ser cumplida pero que finalmente no lo es, del fomento de expectativas vanas, de la omisión de proferir una verdad cuando puede decirse, o de la evasiva. La mentira es el formal engaño en el decir, un modo de manipulación.

En la época moderna puede encontrarse el asunto tratado declarando que es lícito o que no lo es. Es un asunto vinculado a la relación que hay entre religión y política, dado que se sostuvo que la religión es perniciosa para el actuar ético de los hombres tanto como lo opuesto, que mejora su conducta. Si la ética es de provecho para la política, ésta a su vez la propiciará, defenderá y estimulará como aliada suya. Una muestra de esto puede constatarse en el caso del prusiano Federico II el Grande (1712-1786), quien convocó en 1778 un concurso de ensayos filosóficos sobre un tema que lo había escandalizado: la tesis atribuida a Niccolò Maquiavelo de que el gobernante en ocasiones puede utilizar el engaño o la mentira para su efectivo gobierno¹. Este concurso obtuvo la inscripción de 42 escritos. Por poco margen,

¹ Hay diversas lecturas sobre cómo debe entenderse lo que Maquiavelo sostuvo. Mayoritariamente, hasta el siglo XIX se consideró a Maquiavelo como un cínico que explícitamente sostuvo la mentira como una herramienta útil, inevitable y, por lo tanto, irreprochable al gobernante que la utilice. En el siglo XIX las lecturas sobre Maquiavelo suelen ser más sopesadas, y algunas son miradas condenatorias, pero no todas. Cf. por ejemplo, José Antonio Maragall, "Sobre Maquiavelo y el Estado moderno", en *Estudios de*

fueron más los que negaban la legitimidad o la utilidad de mentir que quienes la legitimaban².

Por contraposición, en la Edad Media no se hallan justificativos para esta conducta –aunque nada nos permite suponer que fuera una conducta dejada de lado en la vida práctica–, sea porque se la consideraba éticamente reprehensible desde un punto de vista puramente natural, o por motivos religiosos. Las religiones abrahámicas tienen en común los diez mandamientos otorgados a Moisés³, lo que sin duda dificultó una interpretación de la mentira que se enfrentase con una inequívoca ley divina⁴. Para más inri, para los cristianos las palabras de Jesús “Yo soy el camino, la verdad y la vida”⁵ y sus frecuentes fustigaciones a los hipócritas fariseos fueron de gran relevancia. El demonio, máximo adversario del plan divino, ya desde el cristianismo temprano fue llamado Mentiroso y Padre de la mentira, siguiendo lo que Jesús mismo dijo de él⁶.

Hay dos posturas básicas y antagónicas en cuanto al vínculo de la ética con la política. No encontramos con quienes afirman que la política no es más que una extensión de la ética, y quienes sostienen que la política y la ética pertenecen a campos diversos, y que cualquier intromisión de un área en la otra es inapropiada⁷. Esta es una disquisición moderna, pues en la Antigüedad y la Edad Media la política es técnicamente diferente de la ética, pero también se encuentra siempre subordinada a ella.

Historia del pensamiento español, II: La época del renacimiento, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 1999 [pp. 325-336], p. 329.

² Cf. Miguel Catalán, “Introducción”, a Marqués de Condorcet, *¿Es conveniente engañar al pueblo?*, traducción de Javier de Lucas, Madrid, Sequitur, 2009: 12-19.

³ Cf. *Éxodo*, 20, 2-17; *Deuteronomio*, 5, 6-21.

⁴ Hay excepciones a esto, como la de los chiíes que defendieron la mentira o el disimulo (*taqiyyáh*) para defenderse o resistir ante otras facciones o religiones, basándose en *Corán* 3, 28. Cf. Perez Zagorin, *Ways of lying: dissimulation, persecution, and conformity in Early Modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, pp. 3-5.

⁵ *Juan*, 14, 6.

⁶ Cf. *Juan*, 8, 44.

⁷ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducción de María Araújo y Julián Marías, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2009; Max Weber, *El político y el científico*, traducción de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1979, pp. 156-167 y 173-176.

Suele decirse que, después de que Platón justificara la mentira del gobernante sobre sus gobernados⁸, quien retomó el guante en la defensa teórica del uso de la mentira fue Maquiavelo⁹. El propósito aquí es mostrar los antecedentes en los siglos anteriores y hacer un breve análisis de ellos.

Marsilio de Padua

Así, la primera obra que merece mención sobre el instrumento político de la mentira es el *Defensor pacis*, porque al hablar del papel sacerdotal en el mundo dice:

“Nos queda decir de la necesidad de la parte/potestad sacerdotal, de la que no todos sintieron de manera concorde como de la necesidad de las otras partes de la ciudad. Y la causa de esto fue que la primera y verdadera causa de su necesidad no pudo comprenderse por demostración, ni fue una cosa por sí manifiesta. Bien que se pusieron de acuerdo todas las naciones en que era preciso instituir esa clase por el culto y honor de Dios y por el provecho que de ahí se sigue para este mundo y para el otro. Porque las más de las leyes o religiones prometen el premio a los buenos y el suplicio a los malos en el mundo futuro, según la remuneración hecha por Dios”¹⁰.

Es claro que aquí no se propone el uso de la mentira o del engaño como instrumento de gobierno. No fueron sólo los gobernantes sino también los filósofos

⁸ Cf. Platón, *República*, III, 389a-e. Hay abundante literatura sobre esto. Cf., por ejemplo, Malcolm Schoefield, “La mentira noble”, *ALIAOXH* (Santiago de Chile), 7-8, 1-1, 2004-2005: 81-104.

⁹ Por ejemplo, Miguel Catalán, “Genealogía de la noble mentira”, *@mnis. Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*, 4, 2004: 257-273.

¹⁰ Cf. Marsilius Patavinus, *Defensor pacis sive adversus usurpatam Rom. Pontificis iurisdictionem*, Francofurti, Ioannes Wechelvs, 1592; para la traducción de Luis Martínez Gómez, a veces modificada, Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, ²2009; I, c. 5, §10: “Superest autem nobis de *sacerdotalis potestatis/partis* necessitate dicere, de qua non omnes homines sic senserunt concorditer, ut de necessitate reliquarum partium ciuitatis. Et causa huius fuit, quoniam ipsius vera & prima necessitas non potuit comprehendere per demonstrationem, nec fuit res manifestata per se. Conuenerunt tamen omnes gentes in hoc, quod ipsum conueniens fit instituire propter Dei cultum & honorationem, & consequens inde commodum pro statu presentis seculi vel venturi. Plurimæ enim legum sive sectarum, bonorum præmium, & malorum operatioribus supplicium promittunt, in futuro seculo distribuenda per Deum”.

quienes, para conseguir la conducta ética de los ciudadanos, recurrieron a las religiones para conformar una cosmovisión en la expectativa de premios y castigos en una vida futura fueran una promesa que sirviera a que los hombres se comportasen bien en esta vida¹¹. La bondad espontánea de las acciones no siempre está garantizada por la virtud, ya que muchos en su vida adulta no llegan a ella, o no llegan en un grado que garantice una buena acción si no hay temor a un castigo en esta vida. Cuando la virtud es débil, y aun cuando no lo es, la perspectiva de premios y castigos es un estímulo extra. Por otra parte, el castigo impuesto por la ley o que se aplica sin ley a través de la mirada reprobatoria de otros hombres tampoco es suficiente para garantizar las acciones buenas de los habitantes¹², pues en muchas ocasiones los actos de los hombres pueden no tener testigos ni ser rastreados. Según Marsilio, las religiones paganas antiguas, anteriores a la revelación divina, fueron un invento con fines prácticos definidos:

“Esta causa fue la bondad de los actos humanos, tanto particulares como civiles, de los cuales depende el sosiego o la tranquilidad de las comunidades y finalmente casi toda la suficiencia de vida en este mundo. Porque, aunque algunos de los filósofos inventores de tales leyes o religiones no hayan comprendido o creído la resurrección de los hombres ni aquella vida que llamamos eterna, sin embargo, imaginaron su existencia y la persuadieron y en ella pusieron los gozos y los sufrimientos, según la cualidad de las obras de los hombres en esta vida mortal, para así inducir al temor y reverencia de Dios y al deseo de huir de los vicios y de cultivar las virtudes. Porque son actos que el legislador no puede regular con la ley humana, de forma que no es competencia de nadie el probar su existencia o su falta, pero no pueden quedar ocultos a Dios, quien es quien prescribe y observa tales leyes, bajo la conminación de premio o pena eterna para quienes obren [actos] buenos o malos!¹³.

¹¹ *Defensor pacis*, I, c. 5, §11.

¹² *Defensor pacis*, I, c. 10, §§3-4.

¹³ *Defensor pacis*, I, c. 5, §11: “Hæc auem fuit bonitas & humanorum actuum monasticorum & civilium, a quibus quies seu tranquillitas communitatum, & demum sufficiens vita præsentis seculi, quasi tota dependet. Nam licet philosophorum aliqui, talium legum siue sectarum adinventores, non senserint aut crediderint hominum resurrectionem, & illam vitam quæ vocatur æterna, ipsam tamen esse sinxere, & persuaserunt, & in ipsa delectationes atque tristitias, secundum qualitates humanorum operum in hac vita mortali; ut ex hoc inducerent hominibus Dei reverentiam & timorem, desiderium fugiendi vitia & colendi virtutes. Sunt

El Paraíso y los Campos Elíseos, el Hades, el Infierno o el Tántalo son invenciones que forman parte de este universo imaginario, cuyo fin no es más que el del gobierno efectivo de los hombres. Marsilio destaca que sus afirmaciones sobre los inventos religiosos son aplicables sólo para las religiones falsas, aquellas en las que, a falta de revelación, “se fiaron de su propio sentir humano”, y de ninguna manera lo son para el cristianismo o para las religiones anteriores al cristianismo, pero con origen en la misma ley mosaica¹⁴.

Defensor pacis es una obra muy importante en la constitución del pensamiento político como área propia del saber, y en este sentido estas palabras muestran la relevancia de cómo encontrar una racionalidad que todos espontáneamente intentamos encontrar en procesos políticos, y cuyas respuestas a cuestiones prácticas no se hallan en el plano teórico que explica la sociedad o la acción del hombre. Esto no implica que la perspectiva teórica, de corte más bien metafísico, sea negada o siquiera puesta en discusión por Marsilio.

Thomas Moro

La primera mención sobre la mentira en el renacimiento está en *Utopía*, de Moro. Esta obra no es, estrictamente hablando, un proyecto de gobierno ni una obra filosófica, sino una obra irónica, crítica de su tiempo y hasta cierto punto humorística de las costumbres y la política. Sobre ella hay diversidad de lecturas posibles, pero considero que no puede afirmarse que Moro propusiera el uso de la mentira o el engaño para el gobierno. El fragmento que más atañe a este asunto es el siguiente:

“Los utopianos piensan que tras esta vida existen castigos para los vicios y premios para las virtudes. Quien cree lo contrario no es contado en el número de los hombres, puesto que hace descender la sublime naturaleza de su alma a la vileza corporal de una bestia. Tampoco le cuentan entre los ciudadanos, pues, si el miedo no se lo impidiese, podría pisotear todas las instituciones y costumbres del país. ¿Cómo podría saberse si semejante hombre no querría infringir, astuta o violentamente, las leyes de su país si sólo obedeciera a sus

enim actus quidam, quos legislator humana lege regulare non potest, ut qui aliqui non possunt latere Deum: quem finxere ipsi talium legum latorem, & præceptorem obseruationis ipsarum, sub æternæ pœne, vel premii comminatione bonorum aut malorum operationibus”.

¹⁴ Cf. *Defensor pacis*, I, c. 5, §14.

pasiones y por encima de las leyes humanas no temiera nada, puesto que sus esperanzas no iban más allá de su vida corporal? A los que piensan de tal manera no les otorgan ningún honor, ni les confían ninguna magistratura ni cargo público. Los desdeñan como gente sin energías ni fuerza moral¹⁵.

Tampoco esto es una afirmación de que el gobernante puede utilizar la mentira o el engaño para gobernar. El tipo de obra que es *Utopía*, en especial por su carácter ficcional, hace inviable el juzgar que su autor hubiese justificado tales actos. No obstante, la idea está ya presente, sea por invención propia de Moro o por lectura y reelaboración de la obra de Marsilio de Padua.

En ambos casos, el asunto del gobierno está centrado en su relación con la religión y no con otro tipo de manipulación, y también en ambos casos se analiza la religión ajena; no la propia. A la divinidad nunca se le oculta nada, lo que explica que sostener y lograr que la población crea en una religión falsa no sólo es engañarlo, sino también blindar tal engaño ante la posibilidad de que los dioses no estén interesados o desconozcan el carácter ético de las acciones de los hombres. Por ello, no debe sorprender que la religión falsa sea el ejemplo reincidente en los casos de justificación del uso de la mentira, más utilizado que otros como el del pedagogo o el médico que usan mentiras.

Pietro Pomponazzi

Utopía fue publicada a fines de 1516, pocos meses antes que el libro más conocido de Pomponazzi, su *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, en 1517. Por ello, muy probablemente, el libro de Moro no había sido leído por Pietro Pomponazzi al escribir su obra, donde postula la mentira o el engaño como éticamente válidos. Allí dedica el capítulo catorce, el penúltimo y principal, a los inconvenientes que se seguirían de que el alma fuese mortal y perecedera. La cuarta dificultad de esta tesis consiste en que los hombres de todas las civilizaciones han considerado que la muerte no es el fin definitivo para el hombre. De hecho, en la certidumbre de la vida futura se basan en última instancia todas las leyes civiles. En este punto Pomponazzi afirma que la mayor parte de los hombres actúa bien por temor al castigo del infierno más que por otras causas. Dice:

¹⁵ Tomás Moro, *Utopía. El estado perfecto*, traducción y notas de Ramón Esquerra, Barcelona, Abaxas, ²2004, libro II, “De las religiones de los utopianos”, pp. 158-159; algo más sobre esto hay en el cap. “De la filosofía moral”, p. 123.

“Pero algunos [hombres] logran con esfuerzo [actuar bien] por la esperanza de algo bueno y por el temor de la pena corporal. Por esto es que los políticos establecen el oro, una dignidad o alguna otra cosa para que se consiga tal virtud; y para que en verdad se huya de los vicios establecen castigos en dineros, en honor o en el cuerpo, mutilando algún miembro o condenando a la pena capital. Pero hay algunos de naturaleza de tal ferocidad y perversidad que no se los mueve por ninguna de estas cosas, como enseña la experiencia del día a día. Por ello se establecieron los premios del virtuoso en otra vida eterna, además de las condenas eternas de los viciosos, que aterran máximamente. Y la mayor parte de los hombres, si obran bien, lo hacen más por miedo al castigo eterno que por la esperanza del bien eterno, pues para nosotros es más conocido el castigo eterno que los bienes eternos. Y dado esto último, este modo de pensar puede ser útil a todos, cualquiera sea su grado; y el legislador, vigilando la proclividad de los hombres al mal y buscando el bien común, volvió irrevocable que el alma es inmortal, no prestando atención a la verdad, sino sólo a la rectitud, para inducir a los hombres hacia la virtud. Pero no es al político al que hay que acusar. De hecho, como el médico finge muchas cosas para restituir la salud al enfermo, así el político forma fábulas para rectificar a los ciudadanos”¹⁶.

La justificación del gobierno hacia su propio bien por el gobernante es un asunto de gran interés histórico, ético y político, pero irrelevante en el valor probativo sobre

¹⁶ Pietro Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animæ*, Bologna, Nanni & Fiammengui, 1954, p. 206-208, c.14: “Aliqui vero propter spem alicuius boni et timorem poenæ corporalis studiosi efficiuntur; quare ut talem virtutem consequantur, statuunt politici vel aurum vel dignitatem vel aliquid tale; ut vitia vero fugiant, statuunt vel in pecunia vel in honore vel in corpore, seu mutilando membrum seu occidendo, puniri. Quidam vero ex ferocitate et perversitate naturæ nullo horum moventur, ut cotidiana docet experientia. Ideo posuerunt virtuosus in alia vita præmia æterna, vitiosis vero æterna damna, quæ maxime terrent. Maiorque pars ho minus, si bonum operatur, magis ex metu æterni damni quam spe æterni boni operatur bonum, cum damna sint magis nobis cognita quam illa bona æterna. Et quoniam hoc ultimum ingenium omnibus potest prodesse, cuiuscumque gradus sint, respiciens legislator pronitatem virorum ad malum, intendens communi bono sanxit animam esse immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem. Neque accusandus est politicus. Sicut namque medicus multa fingit, ut ægro sanitatem restituat, sic politicus apologos format, ut cives rectificet”.

la cuestión de la inmortalidad del alma¹⁷; en realidad toda la obra de Pomponazzi no se centra en cuestiones éticas ni políticas, lo que aquí menciono es sólo una digresión en su discurso. Pero implica una radical diferencia con sus antecesores: por primera vez se acepta que en política es lícito mentir. No ha de sorprender que el político utilice tales herramientas para lograr sus propósitos, que son (presumiblemente) legítimos, tal vez sí en su justificación y defensa teórica.

Aquí se da una inversión de la carga de la prueba: el origen de este fingimiento no hay que buscarlo en una mala cualidad ética del gobernante, sino en la necesidad que hay en el pueblo, y cuyo origen es su propia imperfección. El recurso a la debilidad de carácter o de inteligencia de quien es gobernado es doctrina común de gran parte de los medievales que hablan del gobierno, pero que esto justifique el uso de la mentira es novedoso en Pomponazzi.

Cabe decir que Pomponazzi no comentó los libros éticos de Aristóteles, ante lo que uno no sabe si alegrarse o lamentarlo. No cabe duda que los conocía, por ser cruciales en la educación universitaria de aquella época, y dado que los cita *in extenso*, y que escribió tratados sobre muchas obras de Aristóteles¹⁸.

Es peculiar el par de ejemplos que agrega para aclarar su tesis. Dice que así ocurre cuando el médico o el maestro deben en ocasiones mentir para lograr ciertos actos de los pacientes o alumnos, o cierta actitud para el mayor provecho de ellos mismos¹⁹. Es peculiar dado que el mismo Pomponazzi fue profesor universitario con título de Dr. en Medicina; es decir, maestro y médico²⁰. Como es claro, no es esta parte la más profunda de la obra, aunque tal vez sí una de las más originales.

La utilización de esta tesis como modo de conducir los actos de esta vida por el temor de sus consecuencias en una vida futura tiene un fin más bien retórico, dando así otros motivos sobre las tesis que estudia en su tratado. Pero es retórico respecto

¹⁷ Cf. El excelente estudio sobre el tema de Miguel Ángel Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos, 1988, *passim*, pero en especial pp. 56-73.

¹⁸ Al menos comentó las siguientes obras antes de 1516: *De anima, De cæli, Physica, De generatinoe et corruptione, y Metereologica*.

¹⁹ Pietro Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animæ*, p. 206-208, c.14.

²⁰ No hay registro alguno que indique que practicara la medicina, todo su trabajo académico y centrado en cuestiones filosóficas.

de la inmortalidad, no sobre la mentira. A partir de Pomponazzi²¹ este uso de la inmortalidad del alma con fines de gobierno político se fue incrementando hasta que devino usual, por lo que en la Edad Moderna no es un uso excepcional, sino extendido²². Además, hay en Pomponazzi otra novedad que hace que autores previos que tuvieron posiciones similares respecto al uso de los datos religiosos con fines de gobierno²³ las tuvieran con un matiz muy diferente: para ellos no había conocimiento de que tales datos religiosos fueran erróneos, tal como la filosofía de Pomponazzi parece inducir a pensar, sino que los gobernantes tenían otras vías de acceso a tales verdades, o algunas vías de acceso extra. En Pomponazzi –así como tal vez en los personajes de *Utopía*, aunque en Moro sea más discutible– tales creencias no radican en una verdad sólidamente establecida y filosóficamente alcanzable.

²¹ Miguel Saralegui Benito, “La inmortalidad del alma: historia de un argumento político”, *Ideas y valores* (Bogotá), 63, 155, 2004, p. 95: “El núcleo conceptual que une a Moro con Pomponazzi insiste en que la sociedad no puede prescindir de los beneficios que se derivan de la creencia compartida en la inmortalidad del alma. Principalmente, es el conjunto de hombres que necesitan de castigos ultraterrenos el que obliga a que no se pueda introducir ninguna duda en el debate público sobre la inmortalidad. Las posiciones de ambos pensadores defienden una misma idea del papel que el conocimiento ejerce en la sociedad. En primer lugar, aunque consideran obligatoria la defensa social de esta creencia, no se inclinan a posturas dogmáticas que excluirían de modo radical –también en un plano puramente cognoscitivo– la defensa de posturas heterodoxas. En segundo lugar, esta heterodoxia se permite sólo en la medida en que existe un control social del conocimiento. Aunque haya un grupo que presenta la endebles de los argumentos para demostrar la inmortalidad del alma la jerarquía social restringirá la circulación de esta sospecha”.

²² Según Abagnano, en la Modernidad es ésta la razón más eminente por la que se defiende la inmortalidad del alma. Cf. Nicola Abagnano, *Dizionario de Filosofia*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1998, p. 569.

²³ Muchos autores clasificaron a los gobernantes, o a los sabios, en un estrato diferente al del vulgo, y que se pronunciaron sobre los modos en que los primeros deben gobernar o dirigirlos. Tal vez el más conocido sea Avempace, seguido en esto en la tradición de pensamiento árabe y, en menor medida, después en el mundo cristiano. La diferencia con Pomponazzi es que según Avempace hay distintos niveles de conocimiento en diversos estratos; en Pomponazzi no hay indicios de esto, y hay utilización de lo creído por el vulgo sobre un mundo trascendente para la consecución de un fin ajeno a lo trascendente. Cf. Avempace, *Il regime del solitario*, texto arabo a frente, a cura di Massimo Campanini e Augusto Illuminati, Milano, RCS Libri, 2002, *passim*. Un buen resumen del pensamiento de Avempace sobre este punto puede verse en Joaquín Lomba Fuentes, *Avempace*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, Departamento de Cultura y Educación, 1989, pp. 64-72.

En definitiva, todo esto sirve no sólo para mostrar que las posiciones defendidas por Maquiavelo no fueron en este punto del todo novedosas, sino que hubo toda una trayectoria de tales ideas –no he querido trazar una genealogía, *stricto senso*–, si bien recién en Pomponazzi la mentira política se encuentra defendida como la mejor opción para el gobierno o, al menos, una no reprochable.

El concepto de Bienaventuranza en Santo Tomás y su relación con el estoicismo de Séneca

Paula González León
Univ. Cat. de Chile, Santiago

“Todo el oro, en comparación con la sabiduría, no es más que arena”¹

La pregunta por la felicidad ha tenido lugar desde el principio de nuestra existencia y no ha dejado de estar presente en diferentes disciplinas hasta nuestros días. Pese a los diferentes abordajes, se identifican elementos susceptibles de entrar en diálogo que nos hacen pensar en un sistema teleológico que apunta a lo mismo: el bien, desarrollar lo divino que tenemos en nosotros mismos en este mundo, aspirando a un bien trascendental.

Séneca se refiere a la dificultad de reconocer qué es aquello que nos hace plenos, pues si bien es algo a lo que todos aspiramos, no todos siguen el camino hacia ella. Profundiza en esta reflexión en su tratado moral *De vita beata*. De la misma forma, el Aquinate desarrolla su tratado *Sobre la Bienaventuranza* en su *Summa Theologiae*.

Dada la relevancia de la reflexión, es que el objetivo de la presentación consiste en identificar, desde la filosofía estoica de Séneca, elementos que se encuentren presente en la filosofía de Aquino, en especial, el concepto de bienaventuranza y su relación con los bienes. Para ello no sólo se parte de la semejanza en el nombre de sus tratados, sino también en la base clásica que sustenta sus desarrollos, concretamente en la preocupación por tratar de orientar respecto de la búsqueda del sentido de la vida, y su vínculo no infrecuente con la adquisición de bienes externos, descuidando con ello el cultivo de la interioridad, lugar privilegiado tanto por los estoicos como por Santo Tomás, al identificarlo con lo divino que habría dentro del hombre, con la sabiduría, tal como lo señala la cita que encabeza esta introducción.

¹ “Omne aurum, in comparatione sapientiae, arena est exigua”, Sab. 7,9 en Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae, II-II (b)*, Madrid, BAC, 1994, q. 2, a. 6.

Para abordar este objetivo, la presentación se ha dividido en tres puntos. El primero busca ser una exégesis respecto de la bienaventuranza en Santo Tomás, para lo que se considera el tratado mencionado inserto en su *Summa Theologiae*. En un segundo momento, se revisa la importancia de la filosofía como modo de vida en la concepción de bienaventuranza de Séneca, enfocado en *De vita beata*. Por último, se realizará un análisis conjunto para advertir los puntos que podrían encontrarse dialogando y que estuviesen presentes en la obra del Aquinate.

I. Concepto de Bienaventuranza en Santo Tomás

Santo Tomás, en la *prima secundae* de su *Summa Theologiae*, desarrolla largamente en cinco cuestiones la temática sobre en qué consiste la bienaventuranza del hombre. Como felicidad, concibe la bienaventuranza como la meta a la que tiende la moral. Algunos ven en ello un eudemonismo en la medida en que “él propone con toda claridad y espontaneidad que la felicidad es el último fin de la vida y de la actividad moral [...siendo características de su eudemonismo el estar] centrado en Dios, no excluye el placer, no aborrece la felicidad terrenal, no cuestiona la racionalidad, no niega el amor”².

En su tratado, es claro que Aquino sigue la línea aristotélica en el análisis de los bienes con que, generalmente, se identifica a la felicidad. Asimismo, en este apartado no menciona en ningún punto a Séneca, lo que es bastante extraño si se considera que en su “Tratado sobre la virtud”, en *II Hae*, hace mención explícita de él en 51 casos³.

Comienza el análisis de los bienes respecto de la bienaventuranza con una reflexión en torno a las riquezas, las que descarta a causa de que las riquezas naturales se buscan en razón de otra cosa; mientras que las artificiales sólo se buscan en relación a las naturales, para su adquisición o intercambio. Además, hay diferencias respecto del tipo de deseo que moviliza su búsqueda: “el deseo de las riquezas y el deseo del bien supremo son distintos, porque cuanto más perfectamente se posee el bien sumo, tanto más se le ama y se desprecian las demás cosas”⁴; en

² En Santo Tomás, *Summa Theologiae...*, p. 47.

³ Dato extraído desde www.corpusthomicum.org.

⁴ “Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsummet magis amatur, et alia

cambio, una vez obtenidos los bienes temporales, se dejan de lado por otras cosas, no hay un deseo tendiente al infinito. Asimismo, se valora el acto de liberalidad, en que la persona se desprende de sus riquezas, pues el bien no radicaría en su posesión.

Le sigue el análisis de los honores, los que de ordinario parecen un premio a la virtud; sin embargo, este reprueba esa idea porque “la bienaventuranza está en el bienaventurado. Pero el honor no está en quien es honrado, sino más bien en quien honra, en quien le rinde homenaje [...]”⁵. El poder se encuentra en quien realiza el acto de honrar y no en el honrado, receptor de los honores; se deben considerar los honores como testimonio de la excelencia, su acompañamiento, pero no como un fin. Por tanto, el verdadero premio de la virtud es la bienaventuranza, y no los honores.

Luego es examinada la fama, asimilada a los honores en tanto notoriedad laudatoria, y medio para alcanzar cierta eternidad. Para rechazarla, hace suyas las palabras de Boecio en *De consolatione philosophiae*: “Son muchos los que deben su renombre a la falsa opinión del vulgo: ¿puede darse algo más vergonzoso? Pues quien es alabado sin merecimiento forzosamente sentirá vergüenza de los elogios”⁶. El bien no puede depender del conocimiento humano que versa sobre las cosas conocidas, sino del conocimiento divino, que es capaz de producir cosas. Asimismo, la gloria humana es engañosa, el conocimiento humano es susceptible de error y la fama carece del atributo de la estabilidad. En cambio, Dios no se equivoca.

Como argumento adicional está la relación de subordinación de la fama al honor, es decir, se alcanza la fama para ser honrado⁷; pero la idea de honor como bien supremo ya había sido desestimada.

contemnuntur: quia quanto magis habetur, magis cognoscitur”, De Aquino, Santo Tomás, *Summa Theologiae* ..., I.II, q. 2, a. 1.

⁵ “...beatitudo est in beato. Honor autem non est in eo qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibit honorato [...]”, De Aquino, Santo Tomás, *Summa Theologiae* ..., I.II, q. 2, a. 2.

⁶ Plures magnum saepe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt. Quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso praedicantur, suis ipsi necesse est laudibus erube scant”, en Santo Tomás, *Summa Theologiae*..., I.II, q. 2, a. 3.

⁷ Santo Tomás, *Summa contra Gentiles*, III, c. 29, Madrid, BAC, 1953.

En el caso del poder, aunque intuitivamente podríamos creer que posee algún carácter divino derivado de su uso o ejercicio, su imperfección radicaría en que “[e]l poder humano no es capaz de impedir el peso de las preocupaciones, ni de esquivar el aguijón de la inquietud”⁸. El Aquinate agrega que éste tiene razón de principio, mientras la bienaventuranza es fin último. Asimismo, comprende tanto el bien como el mal; mientras que “la bienaventuranza es bien propio y perfecto del hombre”⁹. Sólo estaríamos al frente de la bienaventuranza cuando se ejerce el poder virtuosamente, lo que es difícil en la realidad humana dada su imperfección.

Al finalizar el estudio del poder, Aquino reevalúa todos los bienes extrínsecos considerados hasta ese momento —“que se llaman ‘bienes de fortuna’”¹⁰—, y recoge las razones por las cuales no podrían llamarse bienaventuranza. En síntesis concluye que: 1) la bienaventuranza no es compatible con algún mal; 2) la bienaventuranza es suficiente por sí misma; 3) al ser un bien perfecto, no puede generar mal en otros; 4) el hombre se orienta a la bienaventuranza por naturaleza, es decir, por principios internos. Además, los bienes revisados provienen básicamente de la fortuna, la cual es externa.

Posteriormente, se juzga si la bienaventuranza se identifica con algún bien del cuerpo, y en especial se atiende a la salud. En relación a otras criaturas, el hombre les gana en bienaventuranza, pero éstas le aventajan en cualidades corpóreas. Sin embargo, si el hombre tiene como fin el bien supremo, no puede acabar éste en su conservación; esto sin considerar que el ser del hombre está compuesto de alma y cuerpo, dependiendo este último del alma, por lo que los bienes del cuerpo deben ordenarse tanto a los del alma como a su fin. Como argumento adicional, la salud, la belleza o la fuerza “son comunes a los buenos y a los malos, además, son inestables y no caen bajo el imperio de la voluntad”¹¹. De

⁸ “Potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit”, Boecio en Santo Tomás, *Summa Theologiae* ..., I.II, q. 2, a. 4.

⁹ “Beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum”, De Aquino, Santo Tomás, *Summa Theologiae* ..., I.II, q. 2, a. 4.

¹⁰ “quae dicuntur ‘bona fortunae’”, Santo Tomás, *Summa contra Gentiles*, III, c. 31, Madrid, BAC, 1953.

¹¹ “Haec enim etiam bonis et malis communia sunt; et instabilia sunt; et voluntati non subiacent”, De Aquino, Santo Tomás, *Summa contra Gentiles*, III, c. 32, Madrid, BAC, 1953.

esta manera, también se descarta la identificación de la bienaventuranza con los bienes del cuerpo.

Respecto del examen del placer, se evalúan dos aspectos: el impulso manifestado por el deleite y la forma en éste se busca en la vida. Pero el placer igualmente es rechazado, pues “[q]uien quiera recordar sus liviandades, comprenderá el triste resultado de los placeres. Si pudieran proporcionar la felicidad, nada impediría que las bestias fueran bienaventuradas”¹². Las delectaciones corporales son las más conocidas por el vulgo, y aunque hay satisfacciones de mayor nivel tampoco son identificables con la bienaventuranza; el deleite debe entenderse como accidental y acompañante de la bienaventuranza. Desde el placer, la bienaventuranza sólo podría darse en Dios:

“El fin último de todas las cosas es Dios, según consta por lo dicho [...]. Así, pues, el último fin del hombre deberá establecerse en lo que más le aproxime a Dios. Ahora bien, por estas delectaciones es impedido el hombre de la máxima aproximación a Dios, que se logra por la contemplación, que ellas estorban grandemente, puesto que principalmente arrastran al hombre hacia cosas sensibles y, en consecuencia, le apartan de las inteligibles. Por lo tanto, la felicidad humana no puede establecerse en las delectaciones corporales”¹³.

Pero tampoco la bienaventuranza consiste en algún bien del alma, y para eso Aquino hace suyas las palabras de San Agustín cuando señala que “debe ser amado por sí mismo aquello en que consiste la vida bienaventurada”¹⁴, de lo que se sigue que debemos amar al hombre por Dios, identificando en éste el fin último.

Finalmente, tampoco la bienaventuranza radicaría en un bien creado. No estaría en la aspiración suma humana de alcanzar lo inferior de la naturaleza superior, en alcanzar ínfimamente al ángel, pues “[l]a vida bienaventurada del hombre es Dios, como la vida de la carne es el alma”¹⁵. La bienaventuranza es el bien perfecto que

¹² Santo Tomás, *Summa Theologiae* ..., I.II, q. 2, a. 6.

¹³ Santo Tomás, *Summa contra Gentiles*, III, c. 27, Madrid, BAC, 1953.

¹⁴ “id in quo constituitur beata vita, propter sediligendum est”, De Aquino, Santo Tomás, *Summa Theologiae*..., I.II, q. 2, a. 7.

¹⁵ “Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est”, San Agustín en De Aquino, Santo Tomás, *Summa Theologiae*..., I.II, q. 2, a. 8.

logra calmar el apetito humano, y sólo tiene lugar en Dios. Esta idea también es desarrollada en *Summa contra Gentiles* cuando el Aquinate señala:

“Pues, por el hecho de tender [los seres] a su perfección, tienden al bien, ya que uno en tanto es bueno en cuanto que es perfecto. Y, tendiendo a ser bueno, se tiende a la semejanza divina, pues uno se asemeja a Dios al ser bueno. Y este o aquel bien particular es apetecible en verdad en cuanto es una semejanza de la bondad divina. Luego tiende al bien porque tiende a la semejanza divina, y no viceversa. Y esto demuestra que todos los seres apetecen la divina semejanza como último fin”¹⁶.

II. Bienaventuranza para Séneca

De acuerdo al estoicismo de Séneca, en *De vita beata*, el hombre para alcanzar la felicidad debe vivir de acuerdo a su Naturaleza, debe desarrollar su virtud. Ello significa un trabajo, un esfuerzo, en que es fundamental el acompañamiento de un guía dentro de una vida alejada de los vicios populares.

Un factor de peso en su discusión es el tiempo, en la medida de lo problemático que resulta nuestra finitud¹⁷. Resulta interesante el énfasis con que trata de hacer consciente al lector de cómo se malgasta el tiempo, el que muchas veces se pierde en acciones fútiles que no apuntan a alcanzar la felicidad sino, y muy por el contrario, a distanciarse de ella.

El filósofo hace alusión a un camino, una vía, que nos lleva a alcanzar la bienaventuranza, en el que es importante tener claridad respecto “a dónde y por dónde hemos de caminar”¹⁸. Su modelo es teleológico, debe haber un fin claro y un sendero que nos lleve a él, en un proceso personal y, en general, solitario. Aconseja tener precaución en las opiniones de la muchedumbre, las que reconoce como causa de la pérdida del rumbo de muchos: “busquemos, pues, que es lo mejor que se haga, no lo que es más socorrido y usual, y qué es lo que nos pone en posesión de la

¹⁶ Santo Tomás, *Summa contra Gentiles*, III, c. 24, Madrid, BAC, 1953.

¹⁷ Problemática a la que le dedica el tratado *De brevitae vitae*.

¹⁸ “Decernatur itaque, et quo tendamus et qua [...]”, Séneca, *De vita beata, Tratados Morales*, México, UNAM, 1944, I.2.

felicidad eterna y no lo que aprueba el vulgo, pésimo intérprete de la verdad”¹⁹. Así, se advierte el afán de Séneca por segregarse de la multitud y distinguirse por el desarrollo o cultivo de una buena cualidad.

Séneca comparte con otros filósofos de la Antigüedad su preocupación por cómo se debe vivir la vida, lo que estaría conforme a la salud, no asociada al cuerpo sino al buen ánimo, pues la vida bienaventurada es aquella que conviene a su naturaleza. Para que tenga lugar esta conveniencia se necesita de un

“alma sana y en inalterable posesión de la salud [...] enérgica y ardiente; también hermosamente sufrida, dispuesta a toda eventualidad cuidadosa, pero sin ansias de su cuerpo y de todo lo que toca a su cuerpo, solicita de las otras cosas pertinentes a la vida, pero sin deslumbrarse por ninguna de ellas, preparada a usar los dones de la fortuna, no a servirla como esclava”²⁰.

En síntesis, el alma humana debe poseer el ánimo necesario para el esfuerzo de emprender este camino, en pos de seguir una tranquilidad perpetua y una verdadera libertad, al expulsar pasiones y vicios:

“Entonces brotará aquel bien inestimable, a saber; la tranquilidad del alma puesta en seguro, y la elevación y un gozo grande e inmovible que resultará de la expulsión de toda suerte de temores y del conocimiento de la verdad; y la afabilidad y expansión del espíritu; y en estas cosas se deleitará no como en cosas buenas, sino como en cosas emanadas de su propio bien”²¹.

¹⁹ “Quaeramus ergo, quid optimum factu sit, non quid usitatissimum, et quid nos in possessione felicitatis aeternae constituat, non quid vulgo, veritatis pessimo interpreti, probatum sit”, Séneca, *De vita beata*, II. 2.

²⁰ “Interim, quod inter omnis Stoicos convenit, rerum naturae adsentior ; ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est. Beata est ergo vita conveniens naturae suae, quae non aliter contingere potest, quam si primum sana mens est et in perpetua possessione sanitatis suae ; deinde fortis ac vehemens, tunc pulcherrime patiens, apta temporibus, corporis sui pertinentiumque ad id curiosa non anxie, tum aliarum rerum quae vitam instruunt diligens sine admiratione cuiusquam, usura fortunae muneribus, non servitura”, Séneca, *De vita beata*, III. 3.

²¹ “Tum illud orietur inaestimabile bonum, quies mentis in tuto conlocatae et sublimitas expulsisque erroribus ex cognitione veri gaudium grande et immotum comitasque et diffusio animi, quibus delectabitur non ut bonis sed ut ex bono suo ortis”, ob.cit., IV. 5.

En Séneca, se repite la idea de conservar un juicio recto: “la vida feliz está fundada en el juicio recto y seguro”²², en que “el hombre feliz es aquel que, gracias a la razón, nada teme ni desea nada”²³. La virtud no sería deseada por proporcionar placer, pues éste sería sólo accesorio. El bien reside en el juicio y en la disposición del alma buena. Lo que se pide como virtud es la virtud misma, que aparece como premio de sí:

“El sumo bien es la inflexible verticalidad del alma y su providencia y su alteza y su salud y su libertad y su concordia y su decoro, ¿exigirás aún cosa mayor que aquella a la cual estas otras se refieren? ¿Por qué me nombras el placer' busco el bien del hombre, no el del vientre; más ancho que él lo tienen las bestias y las fieras”²⁴.

El tratamiento del placer se encuentra vinculado a un fuerte control. No se niega su existencia, sino que se persigue su moderación: “[t]ú te abrazas con el placer, yo le modero; tú le gozas, yo le uso; tú crees que es el sumo bien, yo creo que no es ni bien; tú lo haces todo por causa del placer; yo, nada”²⁵. En este esfuerzo por cumplir con las exigencias de la Naturaleza, que también son las del alma, busca alcanzar lo divino: “el que se propusiese hacer estas cosas, el que las quisiere y las intentare hará su camino hacia los dioses”²⁶. Para ello introduce un paralelo de la alegoría de la caverna platónica, en que hay ojos que temen el sol, por lo cual se esconden en las grietas, lejos de lo divino alcanzado por medio del desarrollo de la virtud y harían, por tanto, el camino inverso a la libertad.

El camino hacia la bienaventuranza se corresponde con el camino de desarrollo pleno de la virtud, el que proporciona la libertad, pues: “[n]acimos en una Monarquía: obedecer a Dios es libertad”²⁷. Su tratado no hace sino girar en torno a la idea de que estamos marcados por nuestro carácter finito y así aspiramos a lo

²² “Beata ergo vita est in recto certoque iudicio stabilita et immutabilis”, ob.cit., V. 3.

²³ “potest beatus dici qui nec cupit nec timet beneficio rationis”, ob.cit., V. 1.

²⁴ “Summum bonum est infragilis animi rigor et providentia et sublimitas et sanitas et libertas et concordia et decor”, aliquid etiam nunc exigit maius, ad quod ista referantur? Quid mihi voluptatem nominas? Hominis bonum quaero, non ventris, qui pecudibus ac beluis laxior est!”, ob.cit., IX. 4.

²⁵ “Tu voluptatem complecteris, ego compesco; tu voluptate frueris, ego utor; tu illam summum bonum putas, ego nec bonum; tu omnia voluptatis causa facis, ego nihil”, ob.cit., X. 3.

²⁶ “[...] qui haec facere proponet, volet, temptabit, ad deos iter faciet”, ob.cit., XX. 5.

²⁷ “In regno nati sumus; deo parere libertas est”, ob.cit., XV. 7.

divino, siendo en Dios donde alcanzamos nuestra bienaventuranza. En este punto se debe ser cuidadoso, en la medida en que es el dios estoico que no debe ser confundido con el judeocristiano.

El abordaje crítico que Séneca realiza de los bienes externos lo hace particularmente desde el uso de las riquezas. Las riquezas no deben ser despreciadas, pues son preferibles, sino más bien poseerlas con cuidado, y cuando se alejan se deben despedir con calma. No se trata de postular un modo de vida desapegado de la realidad, sino que insiste en insertarse y dominar los diferentes bienes y no caer en el juego donde luego aparece el hombre como dominado y sobrepasado por sus posesiones.

“Si las riquezas se escurriesen de mis manos, nada se llevarán consigo sino a sí mismas; tú, en cambio, quedarás estupefacto y parecerte a que fuiste separado de ti mismo, si ellas se separaren de ti; en mí, las riquezas tienen algún lugar; en ti, tienen el más alto; y a la postre, mis riquezas son más, tú eres de las riquezas²⁸”.

No se trata de castigar la sabiduría con la indigencia, sino que lo importante es que la adquisición de riquezas sea virtuosa, honesta. Además, la posesión de riquezas proporciona o abre un mayor campo de acción a la virtud, en el que puede poner en práctica la templanza, la liberalidad, la generosidad, el buen orden y la magnificencia.

Por otra parte, se rescata el humanismo de Séneca, en cuanto postula que la Naturaleza manda a hacer el bien a los hombres, independiente de su condición, pues obedece a su esfuerzo. En ello, si bien se prefieren ciertos medios con los cuales buscar una vida que permita la contemplación y el ejercicio de la virtud, siempre dependerá de la voluntad de la persona.

²⁸ “Mihi divitiae si effluxerint, nihil auferent nisi semet ipsas, tu stupebis et videberis tibi sine te relictus, si illae a te recesserint; apud me divitiae aliquem locum habent, apud te summum; ad postremum divitiae meae sunt, tu divitiarum es”, ob.cit., XX. 5.

III. Conclusión

Desde el enfoque teleológico, y como señala Burlando²⁹ respecto de Séneca, se advierten dos sentidos de “*fin*”: uno de carácter aristotélico, como beneficiario de cierto proceso; y otro platónico o aspiracional. El primero está destinado a entregar ciertas orientaciones para vivir la vida en la comunidad, para un sujeto que es ciudadano, es decir, parte activa de esa colectividad. Por el otro, se encuentra el componente que nos impulsa al desarrollo de nuestra virtud, la llamada a la superación de lo humano en la búsqueda de lo divino. Ambos componentes son posibles de identificar en los autores estudiados, en su preocupación tanto por el comportamiento del hombre en sociedad como propuesta de un modo de vida (perspectiva moral); como también su transformación trascendental. Ambas dimensiones son trabajadas de manera paralela.

Según el modelo cosmológico-teológico de Séneca, habría una fuerte conexión entre naturaleza y Dios. Dios impregnaría todo el mundo del hombre. Esto también se advierte en Aquino, en tanto para él la bienaventuranza, su fin, no reside ni en sus bienes externos, su cuerpo o su alma, sino que en el ser en Dios, en la contemplación de su verdad. En este bienestar no sólo habría una armonía con el mundo entero, sino que también tendría lugar un paralelo interior, una identificación de la armonía consigo mismo, una comunión entre el hombre y el cosmos, entre el hombre y Dios. La bienaventuranza del hombre consiste en la contemplación de Dios, que busca la verdad por sí misma, y es este componente divino el que entrega libertad al hombre.

La bienaventuranza necesita del alma y el cuerpo, sin limitarse a ser un bien de ellos. La felicidad no está en los bienes externos ni en placeres corporales; pero si se necesita de la disposición del cuerpo para poder llevar a cabo el ejercicio de la virtud, una conexión con lo terreno aspirando a alcanzar un bienestar mayor dado por la contemplación de Dios. Los autores comparten una jerarquía que iría desde lo sensible a lo más elevado.

Finalmente, resulta interesante que en ambos casos hay un esfuerzo humano en el camino por alcanzar la bienaventuranza, al que sólo se llega por medio del trabajo

²⁹ Giannina Burlando, “Teleología natural antropocéntrica y el arte de vivir en Séneca”, *Revista de Estudios de Filosofía platónica y cristiana*, 2, 1-2, 1999, pp. 9-23.

personal, pero que se encuentra inserto en un contexto social³⁰. Las obras analizadas se presentan como guías que ofrecen una invitación para adoptar un modo de vida que apele a una comunicación con lo divino, que sea individual, reflexiva y que se aleja de la opinión ordinaria.

³⁰ Importante el papel de la gracia en Aquino, no abordada en este trabajo por concentrarse en los elementos compartidos por los autores.

Pervivencia del *inter homines vivere* agustiniano en *De Regno* desde la Fenomenología de la Acción

Williams Ibarra F.
UGM, CEM, Santiago de Chile

La presente comunicación, que lleva por título “Pervivencia del *inter homines vivere* agustiniano en *De Regno* desde la Fenomenología de la Acción”, viene a esbozar algunos planteos en la recepción y relación de la magna obra de San Agustín *De Civitate Dei*¹ (escrita entre 413-426), desde la tardo-antigüedad (s. IV-V) al esplendor del pensamiento escolástico en la figura de Santo Tomás de Aquino en su tratado incluido en su *Opuscula fratris Thomae*, que corresponde a los opúsculos filosóficos, datados entre 1271 y 1273, denominado *De regno, ad regem Cypri*², escrito probablemente entre 1265 y 1267, obra inconclusa, a la que la tradición escolástica ha dado varios títulos, entre ellos *De Regimine principum*, y que Tolomeo de Lucca, uno de sus discípulos y biógrafos, continuó desde el libro II, capítulo 4, de acuerdo a los estudios filológicos.

Obra cuyo valor en la reflexión filosófica-política nos interesa abordar en esta comunicación, de acuerdo a la sección que corresponde al *Doctor Angélico*.

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

Así el redescubrimiento en el siglo XIII de las obras de Aristóteles, como la *Ética Nicomaquea*, la *Política* y las obras filosóficas políticas de San Agustín, abre una nueva fase en la adquisición del lenguaje de la política y con ello la reflexión desde la filosofía.

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

² Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos y Cuestiones Selectas*, Madrid, BAC, 2003 (Ed. Bilingüe), las citas posteriores se referirán a esta edición.

En su *De divisione philosophiae*, redactada a mediados del siglo XII, Dominicus Gundissalinus, se refiere al libro de Aristóteles, en el que se afirma que la política es una rama de la ética “*in libro Aristotelis qui política dicitur, et est pars ethice*”³, señalando de esta manera las prescripciones éticas que los gobernantes debían considerar a la hora de asumir el poder político.

El contexto temporal histórico de las ideas generales en las que se gesta *De Civitate Dei*, cuando Agustín, obispo de Hipona (354-430) reflexiona y escribe, es el de una crisis, una crisis institucional del poder, del poder político. Se trata de la cuestión sobre el *inter homines vivere*, que asumirá más tarde en el siglo XIII Santo Tomás, es decir la correlación de la política y el deber moral que ello implica.

Debemos precisar que se trata de la relación entre hombres para alcanzar la paz mediante el amor con el que el obispo de Hipona impregna todo su *corpus magnum*; es desde el propio corazón del ser humano y su racionalidad que debe forjar la alteridad con los otros, esto es en la comunidad política.

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

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

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

³ D. Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, en L. Bauer (ed.), Münster, 1903, p. 134.

⁴ Agustín de Hipona, ob. cit., Lib. XIV, cap. 28.

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

Esta historia tiene por fin supremo la plena realización del hombre, o diciéndolo en otra forma, la salvación de la humanidad entera, cuyo énfasis está en su dimensión ética correlacional.

Hace de la historia el escenario de la libertad humana en su lucha entre el bien y el mal, de ahí su carácter ético, es la propia condición humana.

El obispo de Hipona, en *De Civitate Dei*, sienta los fundamentos que considera necesarios y básicos para construir todo un tejido de relaciones sociales⁵, desarrollando y aplicando a la vida social, ideas que ya tenía en germen en los inicios, como por ejemplo las nociones de orden, razón y unidad expresadas en *El orden*⁶.

Todo lo que existe está inscrito en una trama de relaciones cuyo último fundamento y fuente es Dios, el cual también es relación, así el ser humano no es una excepción, puesto que, lo que está en cuestión es la *moralem vivendi vitae*, para alcanzar la *beata vita*, y de con ello la paz en la comunidad.

San Agustín hace un llamado en su discurso teológico político a la conducta recta de los hombres en el mundo mediante la virtud, en tanto una definición breve y verdadera de virtud es el orden del amor; se trata cómo los hombres se interrelacionan en la comunidad con otros, en la pluralidad de la acción.

Así una comunidad de seres humanos requiere el orden para constituir una auténtica organización. Por ello, se trata de:

“La comunidad entre los seres humanos que, remontándose a Adán, constituye el mundo es anterior a toda ciudad de Dios”⁷.

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

⁶ Agustín, *De Ord.*, Lib. I, 10, 28.

⁷ Agustín, ob. cit., Lib. XV, cap. 1.

La comunidad de los seres humanos a que el individuo se incorpora por el nacimiento, está siempre dada de antemano; con lo que también el hombre nace de suyo en pecado por generación; antes de toda elección, su ser de condición pecadora. La igualdad de los hombres no se limita a la igualdad de los que contingentemente coexisten de hecho entre sí, sino que se remonta hasta el pasado histórico más primigenio.

En consecuencia, la criatura adquiere su ser verdadero, por donación divina, a partir de su origen en el más remoto histórico del primer hombre. Este mundo (*saeculum*) es el mundo consabido que va de suyo en la coexistencia entre todos los hombres, con ello quiere establecer el sentido del destino común en una ciudad que debe aspirar a la paz y al orden político.

Siguiendo a Hannah Arendt:

“lo que hace posible la relación del hombre con su origen, de la criatura con el Creador, es un hecho histórico: la revelación de Dios en Cristo. Como hecho histórico, se revela al mundo, o sea, a la coexistencia entre seres humanos, a un mundo histórico. Tanto como la fe invita a romper las ataduras del individuo con el mundo y a ponerse en la presencia de Dios (Tomás) (*coram Deo esse*), tanto es también un mensaje de salvación que como tal se dirige a todos los hombres en el mundo que los propios hombres han fundado”⁸,

es a través de la alteridad, entonces, en la comunidad de los hombres donde el amor se extiende en el mismo sentido sobre todos los seres humanos en la *civitas Dei*, igual que la independencia se extendía por igual sobre todos los hombres en la *civitas terrena*.

Agustín reconoce el carácter social de la naturaleza humana y lo aprecia, aunque en algunos momentos, en función del fin de su argumentación, pueda parecer algo pesimista⁹.

⁸ Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, para esta ponencia usaré la traducción disponible en castellano, edición: Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001 (Trad. de Agustín Serrano de Haro).

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

Así cuando dice que la vida social está llena de peligros y de males lo hace sobre todo por mostrar la fragilidad y la imperfectibilidad de la vida temporal, pero si se analiza con más detalle se descubre que su crítica no va contra el carácter social del hombre en sí, carácter que, por otra parte, queda subrayado y valorado en la perfecta sociedad de la ciudad celeste¹⁰.

En otras palabras: cuando Dios creó al hombre lo creó con un carácter eminentemente social, y aunque el pecado –tanto el original como el actual– ha logrado dañar la sociabilidad del hombre de tal forma que a veces es fastidiosa y negativa, sin embargo, no logra suprimirla completamente, y así puede verse que incluso los hombres más pervertidos buscan en cierto modo la compañía de otros¹¹.

Agustín reconoce la necesidad de un orden social y, en consecuencia, de un principio de autoridad política y de la configuración de un Estado (*res publica*): sin esta organización social la vida del hombre sería imposible, ciertamente caótica e inhumana. Pero para que ese orden social y ese estado sean legítimos deben basarse en la virtud de la justicia, y puesto que la justicia se define como dar a cada quien lo suyo, la justicia del Estado y de los hombres que lo constituyen debe consistir en reconocer esta imagen de Dios, el orden querido por Dios para el hombre y para sus relaciones sociales¹².

La política adquiere en el horizonte correlacional de la historia del ser humano el sentido de la pluralidad de la acción de la cual depende su propia pervivencia, con ello en un régimen político perfecto los hombres pueden alcanzar la felicidad política (*politica felicitas*).

Un gobernante que ejerce el rol político (*rector politicus*), rige, de hecho, con la virtud y es su propia virtuosidad la que da vida a la ciudadanía, cuyo fin es lograr la convivencia pacífica.

Como señala Agustín, en síntesis, una *civitas* es un conjunto de hombres unidos por aquellos vínculos sociales que generan una virtud auténtica cuyo ejercicio les hace felices. Esto implica que la felicidad de la *civitas* depende básicamente de la

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

¹¹ Ibid., Lib. XIV, 26, XIX, 12.

¹² Ibid., Lib. II, 21, XIX, 21.

labor del gobernante que gobierna políticamente y cuya virtud fomenta las virtudes del conjunto de la ciudad. Allí en el espacio público, es donde a través de discurso el ser humano despliega toda su libertad.

Es decir, la comunidad política que quiera ser perfecta ha de estar bien ordenada. San Agustín, siguiendo a Cicerón, señala que: “el orden es la disposición de las cosas en el lugar adecuado”.

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

Recordemos que, para Aristóteles, la virtud más perfecta de la vida política resulta ser la prudencia, y que el príncipe que gobierna de acuerdo con ella logra la felicidad política, *est felix politice*, en cuanto: *Cum igitur, perfecta virtus secundum Philosophum in vita política sit Prudentia*, donde *Totum humanum et politicum bonum*, así la acción política: *Politica felicitas, vivere politicum, politica virtus*¹³. En consecuencia, la comunidad política o ciudad: *communitas politica sive civitas*, es el destino natural de la humanidad, ahí está el valor y defensa de la esfera pública para los asuntos humanos.

Las ideas planteadas vienen a imbricar la reflexión que Tomás de Aquino (1225-1274) comparece a desarrollar a la noción de estado moderno y lo que significará el surgimiento de la ciencia política.

Aplicando el naturalismo aristotélico también a la sociedad, que llama *civitas o civilitas*, y distingue en el hombre su doble condición: de ser humano y ciudadano, el ciudadano es el hombre político, no el mero hombre, por ello que es en el espacio público en el discurso –como venimos sosteniendo– mediante la pluralidad ejerce su acción, la de iniciar proyectos comunes. Siguiendo a Aristóteles, para quien la naturaleza no hace nada en vano, tanto la *civitas* como la condición de ciudadano han de poder llegar a su plenitud; por lo que el Estado es un producto de la naturaleza del mismo modo que la iglesia, es un producto de lo sobrenatural. Puesto que esta congregación de hombres, que es el Estado, ha de poder alcanzar su

¹³ Aristóteles reitera estas expresiones en su *Ética Nicomaquea*, cuya traducción latina usa el Aquinate, incorporando esos términos a su propio vocabulario.

plenitud lo mismo que la Iglesia. Si el Estado es un producto de la naturaleza, también lo es la ley del Estado, es decir, la ley positiva, la cual, no obstante, deriva de la ley natural, por lo que ha de estar de acuerdo con ella. Toda ley se justifica únicamente por el bien común, y sólo éste justifica el poder.

Santo Tomás, en este opúsculo sobre el cual versan nuestras reflexiones de manera correlacional con las agustinianas, vienen a dar sugerencias para el gobierno de los príncipes o del rey, así; “*inter principatus est potissima Monarquia sive regnum*”¹⁴.

En el prólogo *De Regno*, el Aquinate expone el plan y estructura de su obra:

“mientras pensaba qué podría ofrecer, digno de Vuestra Alteza y en consonancia con mi profesión y mi deber, vino a mi pensamiento que lo mejor a ofrecer sería escribir un libro para el rey sobre la Monarquía, en cuya obra expondría cuidadosamente, hasta donde me fuera posible, el origen de la misma y los deberes propios de un rey, de acuerdo con los dictados de la Sagrada Escritura, los principios de los filósofos y los ejemplos de los príncipes famosos, esperando lograr comenzar, continuar y finalizar la obra con el auxilio de quien es Rey de reyes y Señor de los que dominan, por quien los reyes gobiernan. Dios grande, Señor y rey supremo sobre todos los dioses”¹⁵.

Queda patente en este prólogo el interés de la vida en común y el gobierno de la comunidad, cuyo fin no es otro que la paz y el bien común de la *societas*.

En ello el *Doctor Angélico*, haciendo eco de las reflexiones que ha dedicado al filósofo como las lecturas de los textos sagrados, así;

“que pertenece a la noción de rey ser uno solo el que presida y sea pastor, buscando el bien común de la sociedad y no el suyo. Como compete al hombre vivir en sociedad, porque él mismo no se basta a procurarse lo necesario para vivir en sociedad, porqué él mismo no se basta a procurarse lo necesario para vivir si permanece en solitario, es preciso que la sociedad de

¹⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Los Gentiles*, Madrid, BAC, 1953 (Ed. Bilingüe), p. 194.

¹⁵ *Ibid.*, *Opúsculos y Cuestiones Selectas, La Monarquía. Al Rey de Chipre*, p. 893.

muchos sea tanto más perfecta cuanto más suficiente sea por sí misma para lograr lo necesario para la vida”¹⁶.

El principio rector de la concepción política, que presenta Santo Tomás, en *De Regno*, se encuentra en la frase del Evangelio de Mateo 22, 21 “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.

En esta sentencia se establece implícitamente, por una parte, la potestad del gobernante, porque no todo es del César, sino que también hay potestad de Dios. Aquí está el debate que viene a correlacionar en San Agustín.

Con ello la doctrina de la sociedad de santo Tomás, basada en la ley y en el bien común, en tanto es una síntesis agustiniana y aristotélica, y con su originalidad fundada en el ser, el *esse*.

Asimismo, su doctrina política asume la idea agustiniana del orden, que le permite resolver las relaciones entre la actividad de las instituciones políticas y la correlación ética que debe primar para la acción en la pluralidad de toda comunidad y su *inter homini vivere*, fundamento de toda realidad social. El *Doctor Angélico* no desvaloriza la vida política, sino que le descubre una dignidad que merece su regulación ética: la *virtus essendi*, en cuanto *moralem vivendi*, lo que vendría a ser el eje articulador de las reflexiones tomasianas.

En el escrito, santo Tomás asume y explica su concepción cristiana de la política, basada en tres tesis fundamentales, siguiendo a Eudaldo Forment y complementamos su reflexión de aquí en adelante, en su texto *Sobre el oficio del Sabio*¹⁷.

Así reflexionamos sobre las tesis que citamos e integramos desde la acción fenomenológica:

Primera tesis: la actividad política no pertenece al ámbito de la fe, sino al campo de la razón natural humana. De la fe cristiana no se sigue una política determinada.

¹⁶ Ibid., p. 898.

¹⁷ Eudaldo Forment, *Santo Tomás de Aquino, El oficio del sabio*, Barcelona, Editorial Ariel, 2007, p. 118 ss.

La religión cristiana no exige una teocracia. El orden político es justamente profano o laico.

Es decir, como consecuencia de ello, la actividad política implica el uso y el cultivo de la razón y todo lo que favorece a su aplicación. Por ello, los políticos necesitan de las virtudes naturales llamadas cardinales, descubiertas por Platón: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, y perfeccionadas por el filósofo de Estagira, dado que pone el énfasis en la prudencia, como aquella disposición y excelencia de la razón.

Sobre esta tesis deben hacerse tres precisiones. Primera: la autoridad del poder político respecto del religioso se fundamenta en la independencia de la misma razón, por un lado, está siempre la libertad de la propia comunidad y su dirección hacia el bien común y por otro la tolerancia de lo religioso. La razón está por naturaleza orientada a la verdad y dispone de los medios necesarios para alcanzarla, esto mediante la acción como una esfera de la política, es decir, desde la pluralidad de toda disposición imbricada en el discurso recíproco. Sin embargo, entre el ámbito de lo político y de lo religioso no suprime el respeto mutuo, dado el lenguaje correlacional de la tolerancia y la libertad entre la fe y la razón.

La segunda es que respeto y armonía implican el reconocimiento mutuo de que ni la autoridad ni el poder político son absolutos. La limitación del poder es un principio esencial enseñado y defendido por el papado. No hay un poder civil o político absoluto, en el orden humano y terrenal, en lo que se refiere a la vida transitoria de este mundo en el *inter homines vivere*.

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

En tercer lugar, la enseñanza moral y social de la Iglesia, tal como pretendía, señalando a Inocencio III, con la autoridad y poder religioso que ejerció ante los monarcas europeos, ha procurado siempre iluminar e instruir la conciencia moral en la vida política. Nunca se ha intentado el ejercicio de una teocracia. El Papa no ambicionó, como han pensado algunos historiadores, una teocracia universal. Inocencio III (como ningún otro Papa) no confundía el poder político y el religioso, .

Muy por el contrario, hemos visto en la historia como la autoridad civil muchas veces ha pretendido dominar a la Iglesia.

El segundo principio implica que la supeditación de la actividad política a la ética no se sale del campo de la razón, puesto que la ética no es solo racional, sino que pertenece a la esfera de la razón humana en la acción; la razón del hombre puede descubrir los imperativos morales e incluso sus fundamentos metafísicos.

Por ello la actividad política depende de la razón, que es una razón moral; sin el reconocimiento de los valores morales en el discurso y la acción, la política se convertiría en irracional y meramente voluntarista.

El tercer principio, que se deriva del primero, establece la existencia de un vínculo entre la potestad política y religiosa. La política y la iglesia son independientes y autónomas cada una en su propio terreno, pero coinciden en su último fin: el servicio a la persona humana, en sus dimensiones individuales y sociales.

Ahí radica la fundamentación de la sociedad y su máxima aspiración, la felicidad a través de la paz, puesto que, en orden al fin de la unidad en un destino común que Agustín como Tomás (en directa correlación a las reflexiones de Aristóteles) fueron capaces de prescribir en cuanto el vivir virtuosamente corresponde a la naturaleza humana, y este fin es tarea del que gobierna la sociedad:

“pero como el hombre no consigue el fin de la visión divina por su virtud humana, sino por favor divino, como dice el apóstol”¹⁸.

Así encontramos la pervivencia del sentido en el horizonte correlacional del relato agustiniano en la perfección de la *virtus essendi* del *Doctor Angélico* entre el corazón del hombre que no es otra que la razón, el amor a Dios y al prójimo, que es el Otro quien comparte el espacio de la esfera de la acción, acción fundada en toda posibilidad de la interrelación de la comunidad política.

¹⁸ Tomás de Aquino, ob. cit., p. 938.

Noción de deseo en la episteme medieval: rol del poder pastoral en la configuración de una idea de cuerpo

María Isabel Cardozo
UNNE, Resistencia, Argentina

La episteme medieval representa un verdadero punto de viraje con respecto a la visión de la sexualidad en la antigüedad clásica. La *tekné* griega estaba enmarcada por el “gobierno de sí”, y orientada a privilegiar lo racional por sobre lo concupiscible, no tenía carácter religioso ni ascético, sino tan sólo un carácter práctico, cuyo fin era transformar las fuerzas deseantes del alma para su provecho y beneficio. En cambio la *tekné* cristiana, tenía un interés religioso en el marco de la relación con la divinidad y su fin era sublimar la capacidad deseante del alma para su provecho, intentando estigmatizar y neutralizar todo goce o placer que pudiera derivarse de aquella. Así la ascesis es la forma que asume la *tekné* cristiana, que tendrá como función principal el vaciamiento del goce sensual proveniente del cuerpo a favor del goce espiritual.

Antes de avanzar en el análisis de la *tekné* cristiana, realizaremos una aproximación a la noción del deseo en la antigüedad clásica, con sólo algunos ejemplos, que nos permitirán analizar los procesos que participaron en el desplazamiento discursivo de esa noción a partir de la episteme medieval.

En el banquete de Platón, Eros no se presenta como un fin en sí mismo. Es, como dice Platón, deseo “de algo”. Con el mito del Amor, como hijo de la pobreza y la abundancia, Platón resuelve el movimiento que conduce a la posesión del objeto como un desplazamiento que va, de la ausencia a la presencia, de la indeterminación a la determinación, en suma del “no ser al ser”. Este movimiento se opera por obra del deseo, y su objeto es la “posesión constante de lo bueno”. Ahora bien, se ama o se desea aquello que no se tiene. Así se podría concluir que el deseo es la operación del espíritu que conduce a la perfección y que parte siempre, o se “moviliza”, desde el punto de partida de la ausencia de ser, de la carencia de bien o de belleza. Esta interpretación maneja el supuesto de una “privación en el origen”, de una orfandad y ausencia de ser, por un lado, y de un “orden” preexistente de aquello susceptible de ser deseado.

El deseo y la exaltación erótica lejos de ser objeto de represión se recomendaban como ejercicio y formaba parte de aquellos bienes corporales a los que los ciudadanos tenían derecho.

Aristóteles sostiene que la virtud se identifica con el término medio entre dos extremos o vicios, uno por exceso y otro por defecto. Así el deseo consiste en desear lo adecuado. Un paralelo con las formas de gobierno de la ciudad, y las del gobierno del alma, viene a mostrar la continuidad de lo público con lo privado. La ética pública como reguladora de la relación amorosa.

Esta concepción de deseo conforma lo que Foucault llama la estructura discursiva de una episteme: soporte conceptual que permite establecer lazos de coherencia y de sentido entre las distintas manifestaciones intelectuales, económicas, artísticas, y políticas de una época a partir de semejanzas y equivalencias de superficie.

Cualquier conflicto entre las distintas partes del alma hallaba su resolución en el gobierno de sí mismo por medio del ejercicio de la voluntad. En esto consistía la *tekne* griega, regresar el estado del alma a su continuidad. Ya Aristóteles afirma que es imposible que exista la felicidad sin la virtud: la felicidad es la actividad del hombre conforme a la virtud. La virtud se adquiere por el hábito, y no exclusivamente a través de la educación y el saber, como sostenían Sócrates y Platón.

Saber qué es el bien, no implica hacer el bien. Por eso, junto a un buen entendimiento que nos ayude a determinar fines y medios, es necesaria la voluntad, que es lo que nos mueve o impulsa a obrar.

Entonces, la categoría cuerpo/alma fue concebida como continuidad antes que una oposición y la noción de deseo entendida como carencia recorrerá casi toda la antigüedad clásica.

El viraje conceptual producido desde el inicio del siglo I con la introducción del pensamiento cristiano, la pérdida de la cultura clásica y su paulatina recuperación a lo largo de toda la edad media, trae aparejada la hegemonía del cristianismo; que lograría imponerse por sobre otras formas de poder como la autoridad imperial y el poder temporal.

Con el cristianismo la relación entre el cuerpo y el alma dejaría de ser una continuidad para transformarse en una dicotomía que hallaba su resolución en el ascetismo y la beatitud.

En el marco de construcción de su doctrina, el cristianismo se valió de obras filosóficas de Platón primero y de Aristóteles después.

Las ideas de las doctrinas platónicas, fueron las primeras en ser aceptadas para justificar e imponer la fe cristiana, fue así como la doctrina del alma junto a la dualidad cuerpo-alma fueron asimiladas por la doctrina cristiana y puesta a su servicio.

El cambio fue que en lugar de concebir la relación entre el cuerpo y el alma como una continuidad se concibió como una dualidad. Así, a partir de la dicotomía se organizaron una serie de oposiciones: goce-ascetismo, sagrado-divino, terrenal-celestial, mortalidad-inmortalidad, salvación-pecado, temporal-secular, etc.

El cuerpo más que objeto físico de deseo se transforma en objeto simbólico, espacio de sacralización o demoníaco, terreno de la lucha entre lo divino y lo diabólico. El alma como principio vital de vida, apetito superior capaz de desear lo inmaterial y el cuerpo como sede de lo demoníaco, apetito inferior de lo sensible, que debe ser sacralizado a través de la mortificación y el ascetismo.

El gobierno de sí en la Edad media poseía un valor de ascetismo, religioso, orientado a la exorcización del cuerpo diabolizado por la concupiscencia y el goce de la carne, y por las sollicitaciones del deseo. A partir de vincular el cuerpo con la dimensión sensible, y considerar sus apetitos como algo propio de la concupiscencia, cualquier exaltación de los sentidos operaba en una dirección contraria al cuidado o cultivo del alma, es decir en dirección a la salvación.

Sin duda la introducción de la noción de pecado y la divinización de la relación del hombre con el mundo transformó radicalmente la cuestión del deseo y la sexualidad que ahora se veía regulada por férreos y rígidos principios.

La ética pública como reguladora de la relación amorosa, se sustituye en la Edad media por una regulación religiosa. Ya no se trata del gobierno de sí sino de la salvación del alma, según los principios de una nueva *tekné* que impone la ascetismo

del cuerpo, es decir la evacuación de toda dimensión sensual como medio de alcanzar la beatitud.

Así la prohibición de toda práctica sexual vinculada al cuerpo y no a la reproducción, condiciona la emergencia de prácticas amatorias consideradas: aberrantes, impuras, contra natura, pues no aspiran sino al goce de la carne. De esta manera la institución matrimonio se constituye como lugar reservado para la práctica de la sexualidad.

La autoridad de la iglesia por medio del **poder pastoral**¹ y a través del régimen saber-poder inaugura la represión del deseo.

Desde este enfoque el cristianismo no era sólo una creencia religiosa, sino un vasto sistema de vigilancia y de control ejercido sobre las prácticas y los sistemas valorativos del sujeto. Foucault llama “pastoral” a este poder surgido de la intersección entre lo político y lo religioso.

El objeto de esta represión es velar por el plan divino, el goce del cuerpo podría desviar el camino procurando solo el placer.

La confesión es el dispositivo que la Iglesia utiliza. Los pecadores, para saldar, para limpiar sus pecados, se confiesen ante el sacerdote.

Así se manifiesta el poder que el sacerdote tiene sobre el pecador, porque conoce sus pecados. El poder eclesiástico, el poder pastoral, controla a los hombres a través del temor a Dios.

Cuando un sujeto habla de su sexualidad, su discurso, necesariamente asume una forma de confesión, porque transcribe una verdad privada en un espacio discursivo público.

A través de la confesión, la Iglesia ejercía un gran poder de control sobre sus fieles y lo utilizaba para orientarlos a hacer o no determinadas conductas: no practicar sexo solamente por placer, no practicar autoerotismo, no tener relaciones

¹ Foucault llama “pastoral” a este poder surgido de la intersección entre lo político y lo religioso, del cual no sólo veremos surgir la represión sexual a través de la aplicación de ciertos dispositivos, sino también la intolerancia y la persecución religiosa.

sexuales antes del casamiento, no desear la mujer del prójimo, y cualquier otra conducta que involucre sexualidad.

La familia es considerada un bien y tanto para la Iglesia como para la sociedad, por ello las conductas que llevan al control de la sexualidad, eran muy bien aceptadas.

El poder pastoral por medio de su mecanismo de confesión, permite la construcción de un espacio subjetivo, origina la introspección como técnica de autoconocimiento a partir de la cual surge la separación entre lo interior y lo exterior de cuya relación dialéctica emergerá en la época renacentista la noción de sujeto. Así la combinación de la confesión y la represión permitió la emergencia de una subjetividad pensante y una subjetividad deseante las cuales desembocaran más tarde en la construcción del sujeto cartesiano.

El otro régimen a través del cual se inaugura la represión del deseo es el **saber-poder** legitimado por la obra de autoridades y eruditos de la iglesia y la medicina moral. El saber sobre la sexualidad no perseguía una finalidad académica sino estrictamente restrictiva.

La Reforma gregoriana del siglo XI entre otros objetivos tenía la intención de circunscribir la dietética sexual, no sólo se prescribía la frecuencia sino también las posiciones amatorias; pues la sexualidad no debía desviarse de su propósito y destino: ...la procreación.

Es decir que ante la libido desordenada, no gobernada por la razón que tan sólo procura su propio placer, la *tekné* cristiana propone la ascesis o vaciamiento del goce. La castidad a partir de la práctica de la abstinencia se transforma en el punto de partida para la resolución de la dicotomía cuerpo-alma; y además permitía aproximar y vincular el cuerpo a lo sagrado, a lo divino.

La castidad es la virtud por medio de la cual el hombre domina y regula el deseo sexual según las exigencias de la razón.

En el esquema tomista, la castidad se inserta en la virtud de la templanza, entendida como valoración equilibrada de las diversas tensiones. Significa la integración lograda de la sexualidad en la persona, y por ello en la unidad interior del hombre en su ser corporal y espiritual, se propone el arte de entrega a la lectura y

contemplación. Renunciación de sí mismo como condición para hallar la verdad. Pues esta no reside en el sujeto sino en la sujeción a la ley. De este modo la práctica de la obediencia, es lo que permite al sujeto encontrar la verdad y acceder a la salvación.

Puede decirse que el deseo en tanto tal, surge como una represión que el poder ha ejercido sobre éste.

En este contexto la episteme medieval ha provocado un campo singular de desarrollo entorno al deseo. Se distinguen así: el amor cortes, el amor pagano y el amor conyugal². Que se estructuran y ordenan a partir de la intersección de los dos tipos de sujetos: el sujeto deseante y el sujeto de la ascesis.

En la intersección entre el sujeto de la ascesis y el amor es posible localizar el amor conyugal, gobernado por la dietética sexual que prescribía la relación sexual con fines reproductivos y en la cual se había evacuado el goce.

En la intersección del sujeto de la ascesis con el sujeto deseante, surge el amor cortés, en el cual se hallan algunos atributos del amor conyugal (fidelidad, respeto, etc.), los cuales se combinan con el amor pagano tales como el deseo sexual y la búsqueda del placer.

Y por último el amor pagano que surge de la intersección entre el sujeto deseante y el amor, cuya característica será la búsqueda del placer por sí mismo.

A modo de conclusión preliminar podemos decir que:

Todas estas son expresiones, manifestaciones de una episteme gobernada por la dicotomía alma/cuerpo en las que la propuesta de la tekné cristiana de la ascesis, ofrece una vía preparatoria de la salvación en el marco de la relación del hombre con la divinidad.

El discurso medieval reinscribe la matriz griega del pensamiento en el marco de una nueva episteme, introduciendo nuevas direcciones, nuevas trayectorias, hasta constituirse en una segunda fundación o segunda matriz del pensar occidental, a

² Virginia Naughton, *Historia del Deseo en la Época Medieval*, Bs.As., Cuadrata, 2015, p. 92.

partir de la cual se generan ciertos discursos y prácticas. Que aún continúan en muchos casos estructurando las categorías del sentido común.

Y los procedimientos de detección, localización, y persecución de lo sexual, implementados por el poder pastoral se constituyen como una forma incipiente y paradigmática de todos los mecanismos ulteriores de control y vigilancia que el estado occidental ejercerá sobre el cuerpo bajo nuevos refinamientos y sofisticaciones.

En este contexto el poder pastoral inaugura la represión sexual y se constituye en modelo de los mecanismos ulteriores de represión y persecución.

Eriúgena y Cudworth sobre la existencia de Dios

Natalia Strok

UBA-UNLP-CONICET, Buenos Aires

En el libro I del *Periphyseon* Juan Escoto Eriúgena (s. IX) se dedica a la primera naturaleza de su célebre división en cuatro especies: la naturaleza que no es creada y crea, es decir, Dios como causa primera y creadora de toda la realidad. Sin embargo, el libro se abre con los distintos modos de entender lo que es y lo que no es, primera y más importante división del término omni-abarcante *natura*. Allí leemos que de Dios, esencia de todo, podemos conocer no *quid est* sino *quia est*¹.

Ralph Cudworth es un filósofo del siglo XVII que se incluye en el llamado grupo de los Platónicos de Cambridge. En su obra, *The True Intellectual System of the Universe* (1678), discute contra el ateísmo que va ganando terreno en su época a partir de las voces del pasado. Por eso, puede leerse como una proto-historia de la filosofía. Entre las numerosas fuentes referidas y citadas en sus páginas prevalecen las de autores platónicos tanto paganos como cristianos. Sin embargo, no se encuentra referencia al *Periphyseon*. En un trabajo anterior pude dar algunas razones por las cuales creo que Cudworth puede haber conocido, de todos modos, al irlandés, en especial, por la cercanía con el primer editor moderno de la obra, Thomas Gale².

Ahora bien, leyendo la obra de Cudworth me topo con la siguiente frase sobre la posibilidad de conocer a Dios: “that the thing is, though not why it is”³, sabemos que la cosa es no por qué es. Esto me llevó a volver a pensar en Eriúgena, muy

¹ *Periphyseon* (de ahora en más PE) 443C.

² R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* (de ahora en más “TIS”), Londres: Thomas Tegg, 1845, vol. I, p. 539. La edición que realiza Gale de *De Mysteriis Aegyptiorum* aparece publicada en 1678 apenas un poco después de *The True Intellectual System*, y sin embargo, Cudworth agradece esa edición a Gale en su obra. Sobre este tema ver: N. Strok, “Eriúgena y los Platónicos de Cambridge”, *Cuadernos de Filosofía*, N. 62, 2014: 21-32.

³ Cudworth, TIS, v. III, p. 30.

consciente de todas maneras de que hay otros posibles autores como trasfondo de esta afirmación del Platónico del XVII.

Lo que me propongo realizar en este trabajo es una exploración por el libro I del *Periphyseon* a partir de esta afirmación que realiza Eriúgena sobre Dios, y un análisis de la llamada prueba de la existencia de Dios que propone Cudworth en el capítulo V de su obra. A partir de esto, espero poder sacar algunas conclusiones que pongan en diálogo a ambos autores.

Eriúgena sobre la *natura creans non creatur*

La afirmación sobre la que centramos este trabajo se enmarca en la descripción del primer modo en el que se puede comprender lo que es y lo que no es en el *Periphyseon*. Allí Eriúgena expresa que, de acuerdo a la razón,

“todo cuanto cae bajo la percepción del sentido corporal o de la inteligencia es. Pero lo que por la excelencia de su naturaleza escapa no sólo a todo sentido, sino también a todo intelecto y razón, justamente se opina que no es; y se señala rectamente sólo de Dios y de las razones y esencias de todas las cosas por Él creadas”⁴.

Es decir, “es” aquello que podemos conocer y “no es” aquello que sobrepasa todas nuestras capacidades pero no por un problema en ellas sino por la excelencia de la naturaleza de aquello que pretendemos conocer. Este que no puede comprenderse es Dios pero no sólo Él sino también sus razones, que no son otra cosa que la esencia de todas las creaturas. Y seguidamente, Eriúgena hace una afirmación gnoseológica que no es más que el reverso de su metafísica particular. Lo que el hombre puede conocer de las creaturas es sólo accidente, la esencia oculta que recubren esos accidentes queda en el terreno de la incomprendibilidad. Por eso de ella se sabe que es, se afirma su existencia, pero no qué es, es decir, no podemos afirmar nada sobre cómo es esa existencia. Inmediatamente presenta la lista de accidentes que pueden conocerse de esa esencia, tema que continuará analizando un poco más adelante en el mismo libro.

⁴ PE I 443 B. Utilizo la traducción de Fortuny en Juan Escoto Eriúgena, *División de la naturaleza*, Barcelona, Orbis, 1984.

A partir de estas pocas afirmaciones se pueden reconstruir los rasgos fundamentales de la metafísica eriúgeniana. La causa primera, causa de todo, *causa omnium*, es Dios. Eriúgena no presenta una prueba de la existencia de Dios, no discute con el ateísmo. La existencia de Dios es un hecho indiscutible para el autor medieval. Lo que sí es un tema a discutir es qué podemos afirmar sobre ese Dios, más allá de su existencia, que correctamente expresada es una no existencia, en tanto no se trata de la existencia de las cosas que sí podemos conocer. Acá Eriúgena se hace eco de la influencia que Dionisio Areopagita supo tener en su pensamiento, pues en última instancia lo correcto es seguir una vía negativa para decir algo sobre Dios⁵.

A lo largo del libro se van descubriendo más características de este Dios que es a la vez trascendente e inmanente, que se expresa en sus teofanías pero que en su esencia nunca podremos conocer, ni siquiera *in patriam* donde nuestro acercamiento será como máximo en la teofanía más nítida, como a través de una nube⁶. Una vez más, porque no es un impedimento de nuestras capacidades sino la sobreabundancia de la naturaleza divina.

Debemos dar cuenta de que Eriúgena ya en su primera obra, *De praedestinatione*, sostiene la coincidencia entre filosofía y religión⁷. De lo que se trata es de traspasar la fe en ciencia y eso sólo puede realizarse a partir del razonamiento que permite el uso de la dialéctica y sus herramientas. La dialéctica, para Eriúgena, nos enseña la estructura objetiva y universal que fundamenta el pensar humano y el discurso que da expresión a ese pensamiento. No es sólo un modo de conocer sino un modo de ser⁸. Los dos momentos principales de la dialéctica pueden ser expresados como la división y el análisis: *exitus* y *reditus*. Para Eriúgena este es el ritmo del pensamiento porque tal es el ritmo de la realidad.⁹

⁵ PE I 459 D.

⁶ PE V 945 C.

⁷ Eriúgena, *De Praedestinatione* I, 1.

⁸ R. Ramón Guerrero, *Historia de la Filosofía*, Madrid, Akal, 2002, p. 95; C. Erismann, “The Logic of Being: Eriugena's Dialectical Ontology”, *Vivarium*, 45, N. 2/3, Special Issue: The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions, 2007: 203-218; E. Mainoldi, “*Artibus purgatur platonius oculus*. La ricezione di Porfirio in età carolingio-ottoniana e la tradizione eriúgeniana”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 24, 2013, p. 42.

⁹ PE I 486 B, PE IV 748 D. Ver Ramón Guerrero (2002), p. 96.

En el libro II del *Periphyseon* dice Eriúgena que *analitiké* se utiliza para la reconducción de la división a su origen, pues toda división, llamada por lo griegos *merismós*, parece ser un tipo de descenso desde una unidad finita a una infinidad de individuos, es decir, desde lo más general hacia lo más específico, mientras que la recolección, que se entiende como una vuelta atrás, empezando desde lo más específico a lo más general, se llama *analitiké*¹⁰. A través de la dialéctica el hombre puede aceptar el *quia est* de Dios porque es el natural movimiento del pensamiento el que comprende la unidad en la multiplicidad. El análisis de la realidad pone en evidencia a ese Dios que ya sabemos que existe, o *superest*, aunque nunca sabemos qué es.

Si bien las fuentes que remite la edición crítica del *Periphyseon* para estos pasajes sobre la analítica son los *Ambigua* de Máximo el Confesor, puede asumirse que tiene algún peso también la lógica aristotélica en torno a estas reflexiones. Quizás sea conveniente agregar que Eriúgena utiliza en su *Periphyseon* el *Categoria Decem*, que Alcuino había atribuido a Agustín y que es la base de su *De dialectica*, texto que le permite distinguir a Dios de las creaturas, de acuerdo a Marenbon, y que se presenta como la lógica aristotélica de su época. Eriúgena radicaliza el planteo que hacen Alcuino y Agustín al sostener que ninguna categoría es predicable de Dios, ni siquiera la *ousía*, ya que correctamente hablando Dios no es. La posible influencia del planteo aristotélico en la dialéctica eriúgeniana no va más allá de esta obra pero es algo a considerar, y es palpable en lo que sigue en el libro I del *Periphyseon*. Sin embargo, a partir del análisis que realiza Marenbon puede concluirse que, en realidad, sólo se puede decir sobre Dios que llega a la existencia por su auto-manifestación en la creación, tópico claramente platónico y alejado de la lógica aristotélica¹¹.

Cudworth sobre la existencia de Dios

Cudworth es un filósofo de la temprana Modernidad, cuya preocupación principal es combatir el ateísmo reinante en su época. Si bien prejuiciosamente se lo podría calificar de anacrónico, este autor acepta la revolución copernicana y conoce la filosofía de su tiempo. Sin embargo, sus preocupaciones son ante todo teológicas, en parte porque vive una época convulsionada de Inglaterra, como es este siglo XVII

¹⁰ PE II 526 B-C.

¹¹ J. Marenbon, "Eriugena, Aristotelian Logic and the Creation" en W. Otten y M. Allen, *Eriugena and Creation*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 357 y ss., y 366.

en el que todos los ámbitos de la vida se ven afectados por los múltiples enfrentamientos políticos y religiosos. En este contexto, Cudworth sostiene también la coincidencia entre la filosofía y la teología¹².

En el capítulo V de *The True Intellectual System* se propone la tarea de ir refutando los postulados ateístas hasta llegar a reunir argumentos a favor de la existencia de Dios. Entre sus afirmaciones en contra del ateísmo se encuentran, por ejemplo, la necesidad de postular un origen del movimiento, que no tuviera a su vez un origen; la imposibilidad del ateo de postular un origen para su propia alma o mente; la primacía de lo incorpóreo por sobre lo material; y la armonía del mundo, que él entiende ordenado a fines y tendiendo al bien¹³. Además de dar cuenta de muchos fenómenos que los ateos no pueden explicar y que sí encuentran explicación al sostener la existencia de Dios. En los capítulos anteriores ya había mostrado cómo el atomismo antiguo concibe de alguna manera un primer principio y por eso en sí mismo contiene el germen que refuta al propio ateísmo¹⁴. Este es un trabajo de reconstrucciones históricas que le ha dado a Cudworth su fama de erudito.

Ahora bien, para el inglés no sólo se debe combatir al ateísmo sino también a las creencias en Dios equivocadas¹⁵ y, por eso, se propone marcar algunas dificultades de los teístas, utilizando también su análisis histórico. Un problema que presenta Cudworth en la historia del teísmo es que algunos sostuvieron que no era posible probar la existencia de Dios, algo que luego fue malinterpretado y llevó a sostener que de Dios sólo se puede tener un conocimiento probable y conjetural, sin ningún tipo de certidumbre. Esto lleva indudablemente a la posibilidad de sostener un escepticismo con respecto a la existencia de Dios, a un paso del ateísmo.

Cudworth entiende que el verdadero significado de estas afirmaciones teístas, que dejan la certeza de la existencia de Dios como mera opinión, es que no es posible realizar una demostración *a priori* de Dios, siendo Él la primera causa de todas las cosas. Allí el inglés presenta una cita de *Quaestiones* de Alejandro de Afrodisia en la que se refiere a Aristóteles y en la que se lee que sólo se puede

¹² D. Hedley, "The Cambridge Platonists and the 'Miracle of the Christian World'", en A. Fürst y C. Hengstmann (eds.), *Autonomie und Menschenwürde: Origenes in der Philosophie der Neuzeit*, Münster, Aschendorff, 2012, p. 187.

¹³ TIS III, p. 29.

¹⁴ TIS I, p. XXXIX.

¹⁵ TIS III, p. 29.

realizar un análisis del primer principio, no una demostración, y a partir de este análisis ascender desde las cosas hacia el primer principio¹⁶. Este análisis que parece remontar desde la multiplicidad hacia la unidad, bien podría relacionarse con la *analitiké* erigeniana.

Inmediatamente presenta una cita de Clemente de Alejandría que entiende coincide con lo afirmado por Alejandro¹⁷. Allí Clemente sostiene que el primer principio es lo más difícil de conocer, declarar o manifestar, y que este Dios no puede ser aprendido por la ciencia demostrativa porque ella se concibe y aplica a las cosas que vienen después de Él. Es decir, no se puede aplicar la demostración del terreno de la creación al ámbito del creador.

Ahora bien, eso no significa que no se pueda tener certeza de la existencia de Dios, o que es sólo opinión y fe. Porque podemos tener cierto conocimiento de las cosas, aunque el *διότι*, su por qué, no pueda ser demostrado *a priori* o por causas necesarias anteriores. Por ejemplo, si algo es eterno en sí mismo, sin inicio, no puede ser demostrado por causas que lo antecedan, porque es contradictorio que tenga una causa antecedente. Entonces, dice Cudworth, supongamos que algo existe, y que nadie puede dudar de eso, porque de hecho hay algo y no nada, por lo tanto no se tiene sólo una opinión sino un verdadero conocimiento de eso, por la necesidad de la razón inquebrantable, que enseña que no hubo nunca nada sino algo que siempre existió y que no tiene principio. Cito:

“De la misma manera, como la existencia de Dios o de un ser absolutamente perfecto no puede ser demostrada *a priori*, de todas maneras, desde nosotros mismos (existencia de la que no podemos dudar), y por lo que está contenido en nuestra mente, o es de otra manera consecuencia de él, por innegables principios de razón se infiere necesariamente su existencia”¹⁸.

Y continúa afirmando que cuando sea algo así necesariamente inferido de lo que es indudable e innegable, esta es una demostración no del *διότι* sino del *ὅτι*, es decir, que la cosa es, no por qué es. Cudworth explica que este tipo de demostración es la que suele utilizar la geometría. Este cierto conocimiento no es lógicamente demostrable sino que es establecido con razón por hechos que no pueden negarse,

¹⁶ *Quaestiones*, lib. 1, cap. 2.

¹⁷ *Stromata*, Lib. 5, cap. 12.

¹⁸ TIS III, p. 30. Las traducciones son propias.

como nuestra propia existencia, es decir, si razonamos sobre nuestra propia existencia, concluimos que tiene que existir un Dios porque hay algo y no nada. Las demostraciones $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ y $\acute{o}\tau\iota$ tienen sus raíces en las lógicas aristotélicas y son discutidas también en la escolástica, llamadas entonces pruebas *propter quid* y *quia*.

Resulta importante comprender el sentido que Cudworth da aquí al término “*a priori*” y por ello también al concepto “*a posteriori*”. No es algo sobre lo que se haya expresado pero pareciera que *a posteriori* hace referencia a la prueba a partir de la experiencia, desde los efectos hacia la causa, mientras que la prueba *a priori* sería la prueba desde la causa hacia el efecto. Por eso Cudworth insiste sobre las causas antecedentes. En el caso de Dios, como es aquello incausado y eterno, resulta imposible la prueba *a priori*, en tanto no podemos concebir una causa necesaria antecedente del primer principio. Ahora, si la prueba *a posteriori* es la que postula una demostración desde los efectos hacia la causa, considero que lo que presenta aquí Cudworth se acerca más a ello, aunque sea imposible tener experiencia del objeto de conocimiento.

Otro problema también es el término “demostración” porque Cudworth elige citar a Alejandro de Afrodisia explicando la diferencia con el “análisis” y en última instancia, cuando realiza la comparación con la geometría, puede afirmarse que la existencia de Dios es análoga a la existencia del triángulo, que no existe en nuestra realidad material sino sólo en la realidad mental, y no por eso es irreal o carente de existencia. Al igual que para Eriúgena, en Cudworth no hay lugar para una demostración de la existencia de Dios porque esto es un hecho incuestionable o cuyas cuestiones se fueron refutando a lo largo de todas las páginas anteriores. Es sólo afirmar el $\acute{o}\tau\iota$, que es, *quia est*, porque es, no el $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$, el por qué o el *quid*, el qué es. Lo que subyace en estos autores es una metafísica que requiere de un primer principio de todo y que en clave cristiana no puede ser otro más que Dios. Esto es algo que se conoce desplegando las propias herramientas de la razón sobre la creación, que me llevan a no poder dudar de tal afirmación, en tanto se sostiene la coincidencia entre filosofía y religión.

El punto clave en la prueba de Cudworth se encuentra en el concepto de necesidad. No se trata de una necesidad auto evidente de la idea de Dios sino de una “necesidad pasada o por accidente”, como lo llama MacIntosh.¹⁹ Esta se expresa, por

¹⁹ J. MacIntosh, “Theological and Scientific Applications of the Notion of Necessity in the Mediaeval and Early Modern Periods”, en M. Cresswell, E. Mares y A. Rini, *Logical*

ejemplo, cuando digo: “es posible que no estuviera leyendo esta oración, pero eso ya no es más posible”. Ahora ya es necesario que haya leído esa oración, porque de hecho ya la leí y eso no se puede revocar. Para el caso de Dios, la necesidad la da la razón inquebrantable que establece hechos indudables como nuestra propia existencia. No se trata de una necesidad lógica²⁰. Debemos decir que Cudworth no hubiera podido llegar a tal conclusión si durante las páginas anteriores no hubiera realizado el análisis taxonómico de las creencias en la Antigüedad²¹.

Resulta interesante que Cudworth está intentando corregir aquí los errores de algunos teístas como Descartes que dieron pruebas poco convincentes. El inglés explica que Descartes postuló la necesidad de la idea de un Dios bueno como para sostener la veracidad de nuestras capacidades cognitivas pero al mismo tiempo esa idea se concibe con esas mismas capacidades que no están probadas que sean correctas sin la afirmación de la existencia de un Dios bueno. Esto es un círculo que no prueba nada²². Ante esta conclusión que lleva a escepticismo, Cudworth explica que ninguna verdad puede ser “hecha” arbitrariamente, sino que en todo caso *es*. No hay poder que pueda hacer indiferentemente verdad o falsedad.²³ Así, las ideas inteligibles de la mente, aquellas que se perciben claramente, son verdaderas y no pueden ser falsas. No hay percepción clara de lo falso y lo que genera esas verdades inteligibles no puede ser nada externo a la propia mente.

En una tendencia de la época, Cudworth es consciente como filósofo de que para justificar la teología cristiana sobre la base de un acercamiento taxonómico e histórico-natural primero hay que rechazar la llamada teología racional de Descartes y los escolásticos²⁴. Así llega a criticar la prueba de Descartes basada en la de Anselmo según la cual la propia idea de la existencia de Dios como un ser perfecto, incluye necesariamente la existencia. Para Cudworth la necesidad de la existencia como hipótesis postulada no puede llevar a la necesidad de la afirmación hipotética,

Modalities from Aristotle to Carnap: the Story of Necessity, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 156.

²⁰ R. Popkin, “The Crisis of Polytheism and the Answer of Vossius, Cudworth and Newton”, en J. Force y R. Popkin, *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton’s Theology*, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 18.

²¹ Popkin (1990), p. 20.

²² TIS III, p. 32.

²³ TIS III, p. 33.

²⁴ Popkin (1990), p. 11.

ahora como conclusión²⁵. Esta prueba es una falacia o una pretensión de una demostración *a priori*, algo que ya Cudworth había establecido como imposible.

Popkin explica que la prueba de Cudworth tiene como trasfondo la discusión en torno a la trinidad cristiana y su asociación a la trinidad platónica, ambas opuestas al arrianismo. Por su parte, MacIntosh afirma que la prueba del inglés es una sofisticada versión del estoico Zenón de Citio²⁶.

Resulta innegable en las reflexiones de Cudworth que maneja una metafísica de corte platónico y lo platónico en su prueba está en la intelectualidad por la cual afirma la existencia de Dios, sin demostración de por medio. Pero además, si no se tienen como marco las múltiples refutaciones que realizó de los argumentos ateos a lo largo de la historia de la filosofía, la prueba de Cudworth pierde fuerza. Sin embargo, de alguna manera también la lógica aristotélica y escolástica es un puntapié para su propuesta.

Conclusión

Este trabajo trazó algunas afinidades entre las afirmaciones que Eriúgena sostiene con respecto a la causa primera, primer principio, causa creadora que no crea, es decir, Dios y la prueba de la existencia de Dios que Cudworth presenta en su discusión no sólo con el ateísmo sino también con algunas formas del teísmo.

En ambos casos se sabe sobre la existencia de ese Dios cristiano, aunque nada se puede decir sobre el cómo o el por qué. En ambos casos nuestra existencia y nuestra razón e inteligencia están en juego para sostener aquello. Las concepciones de causalidad y metafísica de corte platónico juegan un rol importante en sus argumentaciones. Sin embargo, la comparación muestra más diferencias que coincidencias. En el caso de Cudworth su demostración es complicada porque el sólo intento de una prueba evidencia en cierto sentido la imposibilidad de la misma, si no se tienen en cuenta las aclaraciones pertinentes que el autor ofreció en las páginas anteriores de su obra. Eriúgena directamente no se plantea una prueba y es la presentación de su metafísica lo que conlleva con necesidad la existencia de un Dios del que ni siquiera podemos decir correctamente que es.

²⁵ TIS III, p. 39.

²⁶ MacIntosh (2016), p. 165. Zenón en Cicerón, *De Natura Deorum*, ii, 22: “nada falto de conciencia y razón puede producir desde sí mismo seres conscientes y racionales”.

Por eso en este punto resulta difícil marcar la influencia del irlandés en el inglés. En medio de ambos podemos señalar a Anselmo de Aosta o a Tomás de Aquino. Sin embargo, en este punto en particular Cudworth se encarga de presentar varias fuentes, entre las cuales encontramos a Alejandro de Afrodisia o Clemente de Alejandría, mientras que Anselmo y la escolástica se encuentran asociadas a la figura de Descartes, que es justamente el teísmo que pretende combatir.

En este punto la comparación no arroja luz sobre la presencia de Eriúgena en el pensamiento de un autor del siglo XVII como Cudworth, sólo sutilmente plantea un camino de uno a otro y el trazado de cierto aire de familia, porque al leer a uno se puede pensar en el otro, gracias a alguna semejanza del lenguaje. Los une ese Dios indudable, a partir del cual todo lo demás es creado, algo que descubre en ambos casos nuestra inteligencia.

Paradójicamente tanto el $\delta\acute{\iota}\omicron\tau\iota$ y el $\omicron\tau\iota$ como el *quid* y el *quia* tienen su semejanza pero no hay que olvidar su raíz común y esa se encuentra en la lógica aristotélica. En última instancia, lo que une a estos dos autores en este punto es el aristotelismo y por eso podemos decir que, si se trata de reflexiones platónicas en torno a temas aristotélicos, en última instancia se justifica incluir a ambos en el neoplatonismo.

La causalidad en los argumentos cosmológicos de Descartes y santo Tomás

Clemente Huneeus Alliende
Santiago de Chile

Introducción

La pregunta por Dios recorre prácticamente toda la historia de la filosofía. Recordar cómo los grandes autores a lo largo de la historia han abordado este problema podría resultar útil para clarificar los argumentos en juego y las diversas maneras de proponerlos. Es con este objeto que acá intentaremos establecer un contraste entre dos tipos de argumentación aparentemente similares: el que propuso Santo Tomás al comienzo de la *Summa Theologiae*¹ y el que propuso Descartes en las “Meditaciones” Metafísicas (el desarrollo de esta argumentación recorre toda la Tercera Meditación).

Ambas son variantes del llamado “argumento cosmológico”, que toman como punto de partida el “cosmos” o realidad creada, y se remontan desde este hacia Dios por la vía de la causalidad eficiente. La estructura básica del argumento puede sintetizarse en cuatro pasos: i) una observación que sirve como punto de partida; ii) la aplicación del principio de causalidad (constatación de que lo observado requiere de algo distinto de sí que lo explique); iii) la prohibición del regreso al infinito en la serie explicativa; iv) la postulación de la existencia de Dios como respuesta última al problema propuesto².

Si bien la diferencia más notoria entre las cinco vías de Santo Tomás y el argumento cartesiano la encontramos en el paso i) –Santo Tomás arranca desde la

¹ S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica, Edición Bilingüe, Tomo I* (trad. Raimundo Suárez), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014. En adelante abreviamos en el cuerpo del texto como ST, y citamos siempre en el cuerpo del texto según la manera estándar (parte, cuestión, artículo, sección dentro del artículo). Nuestro análisis se centra en las primeras tres vías, puesto que la cuarta y la quinta presentan aspectos peculiares que las apartan de un argumento cosmológico estándar.

² Así analiza el argumento, por ejemplo, Francisco Muñiz, “Introducción a la cuestión 2”, S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica, Edición Bilingüe, Tomo I* (trad. Raimundo Suárez). Madrid, BAC., 2014, pp. 89-90.

observación empírica del mundo sensible, mientras que Descartes coloca como dato inicial la idea de Dios presente en nuestra subjetividad—, en las siguientes páginas, centramos primeramente el análisis en el paso ii), que nos parece que ha sido menos estudiado.

En efecto, con frecuencia se ha dicho que la “Tercera Meditación” saca especialmente a luz las influencias que tuvo la escolástica tardía en el pensamiento de Descartes. Pero si bien las comprobaciones cartesianas de la existencia de Dios muestran tantos elementos heredados de la metafísica de la escuela que resulta difícil entenderlas del todo sin tener al menos algunas nociones básicas sobre esa filosofía, parece importante no exagerar la filiación escolástica del argumento: la utilización cartesiana de las categorías escolásticas incluye muchas veces importantes distorsiones respecto de los representantes más eximios de esta tradición. Dichas distorsiones podrían imputarse en parte al hecho de que Descartes accedió al pensamiento de estos autores a través de un escolasticismo ya en decadencia³, y en parte también al claro desdén que profesó hacia esta forma de hacer filosofía. El hecho es que hay diferencias de gran relevancia en la manera en que entendían la causalidad ambos autores, y esto tiene severas consecuencias para la verosimilitud de su argumento cosmológico.

En este trabajo nos detendremos primero en el trasfondo metafísico común que tiene la noción de causalidad cartesiana y tomista —particularmente la validez del principio de semejanza causal—, indispensable para que funcione bien un argumento cosmológico. Luego, mostraremos cómo la supresión de la causalidad formal en la filosofía cartesiana tiene importantes consecuencias para el argumento. A modo de conclusión, intentaremos mostrar como el trasfondo metafísico y epistemológico desde el que razonaban ambos autores, condicionó su comprensión de la causalidad, y con ella su manera de plantear este argumento.

³ Carlos Cardona, *Rene Descartes. Discurso del método. Análisis crítico*, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1975, p. 142. Este connotado tomista, reconoce que casi toda la escolástica de los tiempos de Descartes era inconsistente, y que en su creciente formalización había ido perdiendo de vista el *esse* o acto de ser de Santo Tomás. En realidad, la tesis de la distinción real entre esencia y existencia, hoy reconocida transversalmente como un punto crucial en la filosofía tomista, era entonces defendida por una minoría, entre los que sin duda no se encontraron los maestros de Descartes en *La Fleche*. Así se sostiene, por ejemplo, en Etienne Gilson, *El ser y la esencia* (trad. P. L. de Sesma.) Buenos Aires, Ediciones Desclée de Brouwer, 1951, pp. 145-149.

1. El principio de semejanza causal

“Es manifiesto por luz natural que en la causa eficiente y total debe haber por lo menos tanto como haya en su efecto” (AT7:44)⁴. Estas palabras del propio Descartes hacen alusión a un elemento central para su argumento, que hoy llamamos “principio de semejanza causal”. Aplicando dicho principio Descartes puede concluir que, dado el alto grado de perfección contenido en su idea de Dios, esta no puede haber sido formada por el mismo ni mucho menos construirse a partir de la reflexión sobre las cosas que nos presentan los sentidos (que es lo que, por cierto, intenta hacer Santo Tomás), y así concluye que debe existir Dios, y que esta idea fue implantada por Él en su mente al momento de crearlo, como una marca del artífice.

La mayoría de los críticos del argumento cosmológico de Descartes lo desmontan a partir de su dependencia del principio de semejanza causal⁵. No obstante, nos parece que la crítica por esta vía no es del todo sólida, y muchas veces resulta en extremo simplista. Ciertamente, Descartes introduce y utiliza la semejanza causal de manera algo abusiva. Pero este principio encierra en sí un fondo de verdad, del cual saca su credibilidad. Si queremos tener una interpretación metafísica fuerte de los fenómenos causales, su procedencia, debidamente corregido, es evidente: sólo cuando se interpreta la causalidad de manera empirista y se acepta la reducción humeana de los fenómenos causales a meras regularidades de sucesión cronológica, es posible sustraerse del todo a él⁶.

Pero esa interpretación empirista de los fenómenos causales es totalmente inadecuada. Cuando decimos que una cosa es “causa” de otra no estamos afirmando una mera relación de precedencia cronológica habitual, sino una relación de orden

⁴ “Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in eiusdem causae effectu”. Rene Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Oeuvres de Descartes vol. vii* (ed. C. Adam & P. Tannery), Paris, Leopoldo Cerf Imprimeur-Editeur, 1904, p. 44. En adelante las referencias de Descartes se ponen en el cuerpo según la nomenclatura estandarizada (edición Adam & Tannery, volumen, página). Para la traducción se consultó Rene Descartes, *Meditaciones Metafísicas* (trad. E. López), Madrid, Editorial Gredos, 1987.

⁵ Flew, por ejemplo, observa sin más que el argumento cartesiano, precisamente por ser un mal argumento, opera como una contraprueba del principio de semejanza causal. Cfr. Antony Flew, *God and Philosophy*, Nueva York, Prometheus Books, 2005, p. 87.

⁶ Por eso no sorprende que Flew, tras abandonar la manera humeana de interpretar los fenómenos causales, terminara aceptando la procedencia del argumento cosmológico. Cf. Antony Flew - Roy A. Varghese, *There is a God.*, HarperCollins e-books, 2007, pp 133-145.

metafísico: la causa “efectualiza”, hace existir, constituye en el ser. Lo que queremos significar al decir que una cosa es causa de otra es que esta procede de aquella con una cierta dependencia en el ser, a tal punto que si removiésemos la causa también debiésemos remover el efecto. Otra cosa distinta, por cierto, es que de ordinario nosotros reconozcamos las relaciones de causalidad en la naturaleza a partir de la constatación empírica de ciertas regularidades de sucesión, pero pensar que la causalidad “consiste” en esa mera regularidad de sucesión nos llevaría a afirmar cosas tan absurdas como que el aullar de los perros causa el terremoto, o que la migración de las aves causa el invierno. En ambos ejemplos, lo razonable parece ser asignar la fuerza causal al hecho que sucede cronológicamente después, y esto precisamente porque los hechos que anteceden manifiestamente no poseen en sí la virtualidad necesaria para producir el efecto: es constatando esta desproporción entre la pretendida causa y su efecto (y por tanto aplicando en cierta medida el “principio de semejanza causal”), que nos inclinamos a asignar el rol de causa al hecho que habitualmente constatamos después⁷.

Ahora bien, admitida la tesis metafísica de que el efecto es verdaderamente “efectuado” por su causa, se vuelve evidente que debe existir una cierta proporcionalidad entre ambos. No es necesariamente una “semejanza”, porque los fenómenos causales no son siempre unívocos, pero no cabe duda de que para que haya causalidad el efecto debe en cierto modo precontenerse virtualmente en la causa: no pueden estarse comunicando perfecciones que no se poseen. Y en este punto Santo Tomás y Descartes coincidirían.

Pero hay a su vez diferencias importantes en el modo de entender esa “connotación metafísica” de la causalidad. Descartes concibió el principio de causalidad como una verdad eterna que nos es manifiesta por la “luz natural”. Santo Tomás también piensa que el principio de causalidad es evidente para la razón natural, pero no que sea una verdad presente atemporalmente en nuestra subjetividad. Para él el principio es evidente porque, aprehendidas las nociones involucradas en su formulación, no podemos dejar de aceptar su validez, pero eso no

⁷ Una defensa convincente de esta manera clásica de interpretar los fenómenos causales puede consultarse en Ángel González Á, *Tratado de Metafísica. Ontología*, Madrid, Editorial Gredos, 1961, pp. 375-392. Un buen modelo para reforzar este tipo de comprensión de la causalidad es la remisión a la experiencia que tenemos de nuestro propio actuar y sufrir causal, que es lo que llevó a Flew a rechazar la doctrina de Hume al respecto, en A. Flew – R. Varghese ob. cit., pp. 56-58.

obsta a que su formulación dependa también de nuestra experiencia sensorial: es en la realidad empírica que observamos los fenómenos causales, y sólo una vez que hemos tenido esa experiencia podemos, por medio de la abstracción intelectual, aprehender las nociones de efecto y causa, y comprender la validez de dicho principio.

Por eso, la interpretación tomista de la causalidad está anclada en nuestra experiencia del mundo sensorial, y debe excluirse de ella todo aquello que no se avenga correctamente con dicha experiencia. Para Descartes, en cambio, la causalidad es más bien una categoría lógica: una verdad abstracta y universal en que el espíritu encuentra claridad y distinción, y no primariamente un modo de interpretar los fenómenos de los que tenemos experiencia por nuestros sentidos. Por eso, en caso de colisión, lo que se debe poner en entredicho es la validez de nuestro conocimiento sensorial, y no nuestra comprensión de la causalidad.

2. La supresión de la causalidad formal y sus consecuencias

Seguramente a Santo Tomás le resultaría desconcertante que Descartes, al inicio de su argumento cosmológico, nos pida sin más encontrar la causa eficiente para la realidad objetiva de una idea. En nomenclatura aristotélica, la pregunta por la perfección intrínsecamente contenida en algo no remite inmediatamente a su causa eficiente, sino más bien a su causa formal: el nivel de perfección o “grado de realidad” de una cosa obedece a un principio intrínseco de la misma, aquello que la hace ser lo que es. Así, Santo Tomás diría que la “causa” de que el perro tenga la perfección perruna es precisamente aquello por lo que es un perro, lo cual debe buscarse al interior del perro: no afuera del mismo.

Descartes, no obstante, desechó la teoría de las “formas sustanciales” y negó la estructuración hilemórfica del ente corpóreo. Así, identifica la esencia de una sustancia con su atributo principal, descompone toda la realidad en naturalezas estrictamente simples, y sostiene que basta que el intelecto pueda concebir algo separadamente para que realmente exista tal separación⁸.

⁸ Estos son puntos en los que la ontología de Descartes puede resultar algo oscura y vacilante. Tomamos esta interpretación de Frederick Copleston, *Historia de la Filosofía. vol IV. De Descartes a Leibniz*. (trad. J. C. García-Borrón), Barcelona, Editorial Ariel, 1996, pp. 113-120.

Veamos las consecuencias que tienen estas tesis para el argumento cosmológico de Descartes.

2.1. “Todo tiene una causa” vs “todo lo que se mueve es movido por otro”

El primero de los dos argumentos cosmológicos de Descartes se vuelve falaz, al presuponer que la idea de Dios requiere de una causa extrínseca a sí misma para existir. Para dar cuenta de la realidad objetiva o grado de perfección de algo, en principio, no hace falta apelar a una causa eficiente extrínseca: es una pregunta que se responde a través del principio formal de ese algo, que es intrínseco al mismo.

En realidad, si la idea de Dios fuera innata e intemporal, no se ve por qué debiéramos asignarle una causa extrínseca. Ciertamente, no “todo” tiene que tener una causa: sólo hace falta asignar causas a aquellas cosas que, en conformidad con nuestra experiencia ordinaria, requieren de otro para llegar a ser.

Por eso la formulación tomista del principio de causalidad es “todo lo que se mueve es movido por otro” (*ST I, q.2a.3, respondeo*)⁹. Este es un elemento fundamental en las vías tomistas: no se postula que las cosas deben ser movidas por un motor inmóvil sino después de constatar que de hecho estas se mueven, ni se postula la causa incausada sino una vez que se ha constatado la existencia de una serie de causas que son todas a su vez causadas, ni siquiera se postula la contingencia de las creaturas sino observando que estas, de hecho, se generan y se corrompen¹⁰.

Por consiguiente, antes de demostrar a Dios, Descartes debiera mostrarnos por qué tanto la idea de Dios como el sujeto que la piensa requieren de una causa externa que dé cuenta de ellos. Al no dar este paso, parece sostener que todo cuanto existe, en cuanto que existe, debe tener una causa, y dicho supuesto racionalista

⁹ “Omne quod movetur ab alio movetur”.

¹⁰ Hay autores que al exponer este último argumento omiten el elemento de la generación y corrupción fácticas de las cosas contingentes, lo cual parece errado, como muy bien muestra Ángel González, *Tratado de metafísica. Teología natural*, Madrid, Editorial Gredos, 1963, pp. 239-241.

acaba viciando el argumento, pues en último término obliga a afirmar que Dios es *causa sui* o causa de sí mismo, lo que es manifiestamente contradictorio¹¹.

2.2. Creación continuada vs prohibición de regreso al infinito

En la segunda formulación cartesiana del argumento cosmológico, la omisión de la causalidad formal lleva a la sustitución de la prohibición del regreso al infinito por la tesis de la creación continuada. Un elemento crucial dentro de los argumentos tomistas para demostrar a Dios es la ineptitud de un regreso al infinito para solucionar el problema propuesto: esta prohibición está expresamente formulada en las primeras dos vías, y queda implícita en la tercera (*ST*, I q.2a.3, *respondeo*). Santo Tomás observa que a la pregunta por la mutabilidad de los entes no se da respuesta satisfactoria postulando una serie indefinida de entes que también se mueven, que a la pregunta por la causa eficiente no se responde adecuadamente con una serie interminable de causas eficientes que son todas y cada una también causadas, que la existencia de los seres contingentes no se explica remitiéndose a una infinidad de otros seres contingentes. Esto es obvio, porque cuando añadimos más eslabones en la cadena lo único que estamos haciendo es trasladar la pregunta un paso más atrás, y por eso ni aun colocando una infinidad de eslabones en retroceso podemos dar cuenta adecuada de la existencia del conjunto completo: incluso si las ciencias pudieran encontrar una causa próxima para cada cosa particular dentro del universo, sigue estando pendiente la pregunta por la existencia del universo en su conjunto (*ST*, I q.2a.3, *ad 2ª*). En definitiva, no puede responderse adecuadamente a una pregunta cuando la misma pregunta puede ser también planteada respecto de aquello que se ha utilizado para responder.

Descartes, por su parte, resuelve una dificultad análoga a la del regreso al infinito de un modo muy diverso. Exponiendo la segunda versión de su argumento cosmológico, plantea la posibilidad de que él y su idea de Dios hayan existido desde siempre. Enfrentado a la misma pregunta, Santo Tomás sostuvo que era filosóficamente posible la eternidad del mundo, si bien la Revelación nos enseña algo distinto (*ST*, I q.46a.1). En cualquier caso, esta posibilidad no colisiona con su argumento, pues a efectos prácticos plantea exactamente el mismo problema que los retrocesos al infinito de los que antes hablamos: aun cuando haya una infinidad de

¹¹ Descartes no es explícito en esto, pero el racionalismo posterior lo fue, como muestran Jacques Maritain, *El sueño de Descartes* (trad. A. L. Svanascini), Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1956, pp. 86-87; y C. Cardona ob. cit., pp. 104-106.

causas particulares hacia atrás la pregunta de fondo sigue abierta. La salida que usa Descartes, en cambio, es completamente diversa: contra la hipótesis de la eternidad del mundo (o en su caso del yo y su idea), Descartes aboga por una “creación continuada”: mi existencia antes no puede dar cuenta de mi existencia ahora, necesiándose que Dios vuelva a crearme en cada momento (AT7:53-54)¹².

El motivo por el que Descartes ve como plausible esta salida es la pérdida del *esse* o acto de ser tomista, perfección originaria que constituye a la creatura en el ser y está radicada en el núcleo de su principio formal. En definitiva, para Santo Tomás las cosas se mantienen en su identidad fundamental, persisten en el ser, en la medida en que conserven su forma sustancial¹³.

2.3. Semejanza causal vs “las cosas se reciben al modo del recipiente”

Finalmente, la ausencia de la causalidad formal vuelve implausible la semejanza causal. Que el efecto esté precontenido en la causa es algo que no necesariamente ha de hacerse extensivo a la totalidad de este, sino solo a aquello respecto de lo cual se es efectuado. Así, ese total preexistir del efecto en la causa sólo lo observamos en la creación *ex nihilo*, acción causal radical que podríamos llegar concluir desde la teología natural, pero que escapa a nuestra experiencia ordinaria e inmediata.

En efecto, los fenómenos causales con que nos encontramos en el día a día suelen suponer la acción conjunta de varias causas. Especialmente, toda la actividad causal que observamos en el mundo físico presupone la preexistencia de un sujeto pasivo que hace de materia (por ejemplo, la acción causal por la cual el fuego consume un árbol y lo reduce a cenizas, supone la preexistencia del árbol, cuyas propiedades intrínsecas también juegan un papel relevante para determinar que el resultado final del proceso sean las cenizas y no otra cosa cualquiera). Esto implica

¹² La tesis de la creación continuada difiere de la tesis tomista de la conservación en el ser, como observa C. Cardona, ob. cit., pp. 106-107.

¹³ Por eso, no sorprende que ya Ockham, cuya principal herencia para la filosofía occidental fue precisamente la supresión de las formas sustanciales, afirmase que el único argumento válido para demostrar a Dios es el que va por la vía de la conservación en el ser. Esta tesis perduró en la escolástica tardía a través de la distinción entre la *causa in fieri* y la *causa in esse*, completamente ausente en Santo Tomás, y aparece constantemente en la interpretación contemporánea del argumento de Santo Tomás. Así observa como observa Rafael Corazón, *La ontología y la teodicea cartesianas*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico - Universidad de Navarra, 1996, pp. 63-66.

que el efecto no será exactamente igual a su causa, porque el modo como este se despliega también depende de la propia naturaleza del sujeto pasivo de la acción causal (recordemos el famoso adagio escolástico de que “las cosas se reciben al modo del recipiente”).

Colocar este matiz, ausente en la filosofía de Descartes, vuelve plausible la tesis de la semejanza causal. De lo contrario, seremos incapaces de explicar por qué, en la práctica, constatamos que el efecto muchas veces no se parece demasiado a su causa.

Conclusión

Por una parte, entonces, tenemos que ambos argumentos son inconciliables con una teoría regularista de la causalidad, exigiendo admitir la connotación metafísica de esta noción. Pero, además, Descartes nos pide asumir como verdad eterna presente en nuestro entendimiento que todo cuanto existe ha de tener una causa y que esa causa debe tener el mismo o mayor grado de realidad que el efecto. El argumento de Santo Tomás, en cambio pediría conceder que una vez que aprehendemos las nociones de causa y efecto se nos presenta como autoevidente que lo causado es siempre causado por otro, y que el otro que causa debe precontener virtualmente el efecto (lo que no implica siempre una semejanza unívoca entre ambos).

Así, vemos que el argumento de Descartes está condicionado por su proyecto filosófico racionalista y su exacerbado criticismo, que resultaba ciertamente una vía expedita hacia el idealismo y no parece darnos bases convincentes para demostrar a Dios. Santo Tomás, en cambio, parte desde un realismo del sentido común, que toma por acertadas nuestras experiencias más elementales y muestra como ellas debieran conducirnos a aceptar a Dios. Cual de ambas actitudes adoptemos, la del racionalista o la del hombre razonable, es desde luego una decisión filosófica básica. Lo que no puede hacerse, en todo caso, es transitar distraídamente entre un registro y el otro.

Diálogos entre a filosofia medieval-tomista e a jusfilosofia contemporânea: ensaio hermenêutico e analógico

Claudio Pedrosa Nunes
UFMG, Brasil

I. Introdução

A Idade Média constituiu-se num período de especial dinâmica social e de singular estabilidade das instituições. O homem medieval conduzia-se sob padrões e costumes reputados convenientes pelo estado natural das coisas emergentes da ordem divina. Mesmo as eventuais alterações sociopolíticas de iniciativa do reino ou do feudo eram apenas uma confirmação da ordem que se sucedia para a continuidade da convivência social.

Estas constatações nos obrigam a admitir o que Kenny concebe por “ligação da filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea numa única narrativa que trate temas conexos”¹. É que, em filosofia, alguns temas e categorias hoje em voga conservam em grande medida, senão integralmente, as características, fórmulas e conceitos construídos especialmente por estudiosos e doutores antigos e medievais.

É nesse panorama filosófico e jusfilosófico que se espraia o presente estudo. O objetivo é realizar uma investigação adequada, embora sem pretensão de esgotar a temática, sobre os notáveis diálogos e conexões que se podem regularmente perceber entre variados dogmas, categorias e instituições filosóficas e jusfilosóficas do medievo e da contemporaneidade, com especial destaque para a doutrina teológico-filosófica de Tomás de Aquino.

Evoca-se nesse ambiente a proeminência do direito natural do medievo tardio como fonte de excelência, inclusive normativa, para efeito de edificação das bases fundamentais desses diálogos e conexões, com concurso dos costumes sociopolíticos e socioeconômicos de então, cuja engenharia conserva remanescentes inclusive nos julgados tribunais contemporâneos.

¹ Anthony Kenny. *Filosofia medieval*, vol. II, Lisboa. Gradiva, 2010, p. 9.

O estudo sugere ainda uma rediscussão a respeito da perspectiva hoje sedimentada de conhecimento estanque entre os variados períodos históricos da filosofia e do direito, numa espécie de exclusão definitiva de tudo o que concerne à Idade Média, esta muitas vezes impropriamente denominada “Idade das Trevas”. E, nisso, indaga-se: é correto afirmar que a filosofia medieval nada oferece de significativo e substancial para os estudos jurídico-filosóficos do nosso tempo? Estaria ou não a filosofia medieval-tomista impregnada por dogmas cristãos católicos odiosos que a expurgam como segmento do conhecimento capaz de construir bases sólidas para o direito contemporâneo? A resposta é, obviamente, negativa, conforme se demonstra a seguir.

II. O período da filosofia escolástico-tomista

Foi no período da escolástica que os dogmas reinantes na patrística foram mitigados, senão suprimidos. Com raízes na filosofia de Aristóteles, a escolástica teve no desenvolvimento da razão a base de seu conteúdo didático. E foram as universidades e os parlamentos o palco principal das manifestações dos filósofos escolásticos. Segundo Pépin, a causa da eclosão das universidades no século XIII fora especialmente o desejo dos letrados de defender interesses e ideologias comuns, através de associações corporativas².

Na Idade Média tomista, a cultura e a civilização europeias passaram por significativas transformações, tendo como base a doutrina cristã católica. As descobertas científicas emergiram da efervescência da cultura e da necessidade de organização das cidades. Ullmann, com acuidade, indica as características mais relevantes dessa nova cultura: a) teocentrismo; b) unidade da fé, embora vulnerada por heresias; c) filosofia e teologia escolástica; d) hipertrofia do Pontificado e do Império; e) feudalismo, corporações e cruzadas; f) ordens mendicantes; inquisição; g) resgate temperado da cultura clássica romana e grega. O autor bem identifica o ambiente cultural de então com a seguinte e oportuna indagação: “Não é, sob este aspecto, a Idade Média, um contínuo Renascimento?”³.

² Jean Pépin. “São Tomás de Aquino e a filosofia do século XIII”, *História da filosofia. De Platão a São Tomás de Aquino*, vol. I, Lisboa, Dom Quixote, 1995, p. 257.

³ Reinhold Aloysio Ullmann, *A universidade medieval*, 2ª ed., Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000, p. 31.

A escolástica identificava-se naturalmente com a filosofia e a teologia porque concentrava um método de estudo voltado para a leitura de textos. Como bem assinala Zilles, não se conhecia o que se chama “culto dos laboratórios”, mas sim o “culto das bibliotecas”⁴. Entre as obras mais lidas e estudadas, a Bíblia talvez fosse a principal, do que resulta natural que as grandes disputas científicas envolvessem ciência e religião. O mesmo Zilles confere três (03) características essenciais à escolástica: a) doutrina e método baseados no ambiente teológico e filosófico reinantes nas escolas medievais; b) conteúdo nuclear de sua doutrina baseado na revelação cristã; c) conteúdo (de seu método) fundado na exegese e na exposição lógico-silogística (*disputatio*)⁵.

Não é difícil perceber, portanto, que o método escolástico –altamente proveitoso para o aprendizado e desenvolvimento da oratória e da lógica– mantém-se em sua base fundamental até os dias de hoje nas universidades, sendo de grande utilidade nos cursos jurídicos e mesmo nas ciências sociais em geral, especialmente no ensino contemporâneo da pós-graduação.

Também não se pode negar que o método escolástico-tomista de ensino repercute grandemente na seara dos debates e argumentos judiciais que hoje se adotam no Brasil e em outros países⁶. Uma ou outra tese jurídica será tanto mais apta a ser acolhida quanto mais acentuado for seu poder de convencimento e sua base silogística adequada, numa espécie de reprodução do emprego da tese, antítese e síntese que informa o método escolástico de investigação.

Sobremais, nas audiências instrutórias dos processos, os depoimentos pessoais das partes e a veracidade dos testemunhos dependerão em grande medida da lógica e da segurança das declarações, algo que comporte a medida adequada das limitações e das virtudes humanas numa perspectiva perfeitamente factível. Por isso, não é exagerado aduzir que o método escolástico-medieval de ensino – em que pese despercebido na atualidade – é a base dos sistemas contemporâneos de

⁴ Urbano Zilles. *Fé e razão no pensamento medieval*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1993, p. 53.

⁵ Ob. cit., p. 53.

⁶ Não é incomum, em julgamentos de tribunais superiores, a citação das obras de Tomás de Aquino. Exemplo é o HC 97189 RS, do STF, com relatoria da Ministra Ellen Grace, que trata da questão do furto e aplicação do princípio da insignificância com base nas lições tomistas do estado de necessidade (Cf. <https://stf.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/5255705/habeas-corpus-hc-97189-rs>).

descobrimiento das verdades jurídicas. A verdade no direito, salienta Costa Neto, não se pode pretender isolada numa dogmática apenas contemporânea⁷.

Carpintero ratifica que a hipertrofia e autoridade da razão foi uma das características marcantes da escolástica tomista. Expõe que o entendimento da razão estava baseado na dicotomia entre razão prática e razão teórica⁸. A razão teórica consubstanciava uma faculdade que conduzia ao conhecimento cognoscitivo. Assim, os dados que extraímos das coisas observadas pelos nossos sentidos compõem a razão teórica que assimilamos. A razão prática, por sua vez, é a que reclama aquilo que havemos de fazer em vista dos dados que nos proporciona a razão teórica. Equivale dizer que a razão prática encerra o exercício das faculdades criadoras do homem.

Na escolástica tomista vê-se o desenvolvimento da razão prática mais que da razão teórica. A vontade conseqüente à razão prática é, pois, resultado de uma potência inteligente do homem, potência esta que a própria natureza dirigiu ao homem para o sentido do bem e não do mal. Em outras palavras, a inteligência natural do homem é sempre dirigida à formulação e promoção do bem, de modo que o não-bem (ou, para alguns, o mal) é algo não-natural às faculdades cognoscitivas do homem. O “mal” supõe, assim, algo alheio à natureza em geral e, por conseguinte, à natureza do homem, conforme doutrina Carpintero⁹.

A razão prática, portanto, emerge das faculdades cognoscitivas potenciais do homem para conduzi-lo ao caminho da criação do que é (naturalmente) bom, correto e justo. É nesse sentido que a escolástica tomista rompe com o que podemos conceber como a estagnação contemplativa das coisas (razão teórica), alterando as coisas a partir da ação criadora do homem, ação criadora esta naturalmente voltada para o bem, o justo e o correto.

Carpintero sustenta ademais que o confronto da razão teórica com a razão prática é a base da teoria moral que vingou no medievo tomista a partir de uma nova

⁷ Antônio Cavalcante da Costa Neto. *Direito, mito e metáfora: os lírios não nascem da lei*, São Paulo, LTr, 1999, p. 94.

⁸ Francisco Carpintero, *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, Madrid, Servicio de Publicaciones de La Facultad de Derecho de La Universidad Complutense de Madrid, 2004, p. 45.

⁹ Ob. cit., pp. 45-46.

concepção do intelecto humano proporcionada pela escolástica¹⁰. O intelecto humano passara, destarte, de um estágio inicial de mera assimilação para um estágio avançado de percepção com vista à ordenação das ações do homem.

Tomás de Aquino concebera ademais a ideia de que o bem e o mal não são senão definições emergentes de uma classificação menos qualificada que o homem conferiu ao justo e ao correto¹¹. Noutro dizer, havendo sempre algo de bom naquilo que não é bom, o homem retém em si (pensamentos, atos etc.) apenas o que é bom nesse particular e, assim, incorre em injustiças, pecado etc. O homem, assim, superdimensiona a “parte” boa do que efetivamente (no todo) é mal. Carpintero explica tal doutrina de Aquino:

“Tudo isto se complica por nossa relativa incapacidade de distinguir o bem e o mal, pois Tomás entendia que em quase tudo que é bom há algo de mal, e em quase tudo de mal há algo de bom; em tal caso o homem tende ao que é mal ‘porque retém algo de bom’ e assim o pecador é uma pessoa que age mal porque prefere o bem de menos qualidade”¹².

Essa explicação formulada acerca do bem e do mal também representou inovação em face do sentido pejorativo que se atribuía à dicotomia bem-mal, rompendo, de certa forma, com o rigor da doutrina voluntarista anterior à escolástica tomista.

III. O direito natural e sua autoridade metodológica

O direito natural representou a principal categoria jurídica substrato da filosofia do direito e do estado no Medievo, cujo conteúdo emanava da conjugação das teorias gregas e romanas a respeito da aplicação da justiça. Assim é que, na voz de Gonzaga, o direito natural medieval é consequência sobretudo da doutrina clássica

¹⁰ Ob. cit., pp. 45-46.

¹¹ Santo Tomás de Aquino. *Sobre o mal*, Trad. Carlos Ancêde Nougé, Rio de Janeiro, Sétimo Selo, 2005, p. 25.

¹² Ob. cit., pp. 48-49. Eis o texto no original em castelhano: “Todo esto se complica por nuestra relativa incapacidad para distinguir lo bueno y lo malo, pues Tomás entendía que en casi todo lo bueno hay algo de malo, y en casi todo lo malo hay algo de bueno; en tal caso el hombre tiende a lo que es malo ‘porque retiene algo de bueno’ y es que el pecador es una persona que actúa mal porque prefiere el bien de menos calidad”.

do justo, doutrina esta que considerava, entre outros aspectos, a definição da justiça e do justo a partir da observação e do sentido da ordem natural das coisas, tal qual se extrai da contemplação da natureza¹³.

Mas o direito natural avançou na atmosfera filosófica medieval especialmente quando estudado e aplicado sob a ótica da razão, destacando-se nesse particular a doutrina jusfilosófica de Tomás de Aquino. Com efeito, a filosofia tomista do direito natural é pautada numa ordem racional das coisas, ordem esta que introduz no mundo jurídico as ideias e construções humanas na definição do que é direito e do que é justo¹⁴. Em outras palavras, é conatural a todos os homens, por conduto do intelecto e da vontade de Deus, a concepção de que deve fazer o bem e evitar o mal, atribuindo a cada um o que é seu de direito. Assim, Tomás afirma:

“Pois é inerente ao homem, por primeiro, a inclinação para o bem segundo a natureza que tem em comum com todas as substâncias, isto é, conforme cada substância deseja a conservação de seu ser de acordo com sua natureza [...]. Em terceiro lugar, é inerente ao homem a inclinação ao bem segundo a natureza da razão, que lhe é própria, como ter o homem a inclinação natural para que conheça a verdade a respeito de Deus e para que viva em sociedade. E segundo isso, pertencem à lei natural aquelas coisas que dizem respeito a tal inclinação, como que o homem evite a ignorância, que não ofenda aqueles com os quais deve conviver, e outras coisas semelhantes que a isso se referem”¹⁵.

Assim é que o direito natural não é senão a inserção da lei natural de Deus na consciência e na razão humanas e através do qual o homem é dirigido a agir corretamente em suas relações sociais. Portanto, na jusfilosofia medieval, o direito natural tem franca e estreita relação com a justiça, seja a justiça geral, seja a especial. Afinal, como bem anota Tomás de Aquino, “o direito é o objeto da justiça”¹⁶.

¹³ Tomás Antônio Gonzada, *Tratado de direito natural*, Trad. de Keila Grinberg, São Paulo, Martins Fontes, 2004, pp. 23-30.

¹⁴ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, São Paulo: Edições Loyola, 2005, pp. 48-49.

¹⁵ Ob. cit., p. 563.

¹⁶ Cf. Questão 57, II-IIae, da *Suma Teológica*.

O direito natural de Tomás de Aquino encerra, destarte, uma categoria metodológica que vem oportunamente dissipar incongruências e heresias que hoje conspiram acentuadamente contra o direito e sua essência. Exemplos se sucedem no dia-a-dia judiciário que definitivamente causam grande alvoroço no tocante ao que efetivamente devemos apreender em termos de “direito” (contrário do torto e do errado). Normas jurídicas que deturpam as posições de credor e devedor, de vítima e criminoso, de honesto e ímprobo são reflexos dessa perversão do direito¹⁷.

O quadro desolador que desafia o direito do nosso tempo pode e deve ser alterado a partir da superação do preconceito desmesurado proposto a tudo que diga respeito à Idade Média. A cultura jurídica medieval não deve ser confundida com os processos ordálios nem com uma teologia transcendental supostamente cultivada sob interesses deselegantes da Igreja Romana. Ao menos no que toca à jusfilosofia de Tomás de Aquino, o direito alcançou prestígio dogmático e axiológico muitas vezes conflitantes com a doutrina da Igreja. Basta lembrar a refutação de Aquino aos padres da Inquisição, como se observa da Questão 64, Artigo 4, *secunda secundae*, da Suma Teológica. Nesse sentido, Tomás afirma:

“Aos clérigos não é lícito matar, por dupla razão. 1º São escolhidos para o serviço do altar, no qual se representa a paixão de Cristo imolado, ‘que, ao ser espancado, não espancava’. Portanto, não compete aos clérigos espancar e matar [...]. 2º Outra razão é que aos clérigos se confia o ministério da Lei Nova, que não comporta pena de morte ou mutilação corporal”¹⁸.

¹⁷ Em matéria processual civil, por exemplo, o artigo 833 do Código de Processo Civil (Lei N. 13.105/2015) e a Lei N. 8.009/94 tornam impenhoráveis praticamente todos os bens dos devedores, conspirando contra a ordem natural segundo a qual o patrimônio do devedor deve ser destinado ao pagamento das dívidas que voluntariamente contraiu. Em matéria processual penal, o instituto do *habeas corpus*, previsto nos artigos 647 e 648 do Código de Processo Penal, é quase sempre permissivo automático concedido a autores de crimes graves para permanecer indefinidamente em liberdade, conspirando contra a justiça comutativa. Em matéria eleitoral, por conduto do Código Eleitoral (Lei N. 4.737/65), titulares de governo e parlamentares já condenados em regular processo judicial de improbidade continuam no exercício do cargo executivo ou legislativo até o epílogo de longos e intermináveis recursos (artigo 216), sob a ilógica e falsa premissa de que todos, ainda que sucessivamente condenados, são presumivelmente inocentes.

¹⁸ Cf. *Suma teológica*, ob. cit., p. 136.

A história da filosofia medieval nos revela, efetivamente, um modelo metodológico que representa um ponto de partida fundamental para qualquer direito que se pretenda compatível com as ciências humanas e legitimado pela natureza racional do homem. A invocação de Deus como requisito medular do direito medieval não é senão um qualificativo que, no Século XIII, ostentava a mesma importância que os consensos democráticos talvez ostentem nos dias de hoje na civilização ocidental.

IV. Contribuições da filosofia medieval-tomista para o pensamento jusfilosófico contemporâneo

Na contemporaneidade, como bem sugere Alexy, o direito é cultivado como uma ciência especialmente autônoma, quase sempre confundida com instrumentos e procedimentos constitutivos do conteúdo do direito positivo¹⁹. Nesse contexto, falar em direito é referir-se sobretudo a métodos construídos por grupos de homens para superação de problemas subjacentes à busca do poder e/ou do domínio.

A metodologia medieval-tomista idealizada para o direito sem dúvida resgata as qualidades que nunca deveriam ou devem ser olvidadas pelos cultores do direito, porque ela é alicerçada na natureza própria do homem feito criatura de Deus e, por isso, voltado naturalmente para o bem e para a ordem natural das coisas. Já no medievo, Tomás de Aquino enfrentou problemas jurídicos tão complexos quanto os que os juristas da atualidade enfrentam e com uma escassez de recursos e auxílios muito maior que nos dias de hoje. Basta mencionar a questão do furto famélico (Questão 66, Artigo 7, *secunda secundae*, da Suma), do aborto (Questão 118, Artigo 2, *prima secundae*, da Suma), da atuação do Juízes (Questão 60, Artigos 1 a 5, *secunda secundae*, da Suma), da legitimidade dos titulares do poder (Questão 96, Artigo 5, *prima secundae*, da Suma), dentre muitas outras.

Outro exemplo de dogma jurídico-filosófico hoje atuante está no erro de fato previsto no artigo 21 do Código Penal²⁰. A isenção de culpa por erro de fato já era proclamada por Tomás de Aquino nas Questões 19 e 20 da *prima secundae* da Suma Teológica. Com efeito, ignorar involuntariamente que uma mulher já é casada

¹⁹ Robert Alexy. *Begriff und Geltung des Recht*, Freiburg-München, Alber, 1992, p. 34.

²⁰ O Artigo 21 do Código Penal Brasileiro tem a seguinte redação: “O desconhecimento da lei é inescusável. O erro sobre a ilicitude do fato, se inevitável, isenta de pena; se evitável, poderá diminuí-la de um sexto a um terço”.

macula a culpa do suposto bigamo²¹. O erro de direito, entretanto, não produz o mesmo efeito quando resulta de simples crença pessoal do agente. Assim é que entender que o adultério não é pecaminoso ou ilícito não isenta de culpa, conforme afirma Kenny.²² Nesse sentido é o alcance do artigo 20 do Código Penal²³.

Outra conexão perceptível entre a filosofia medieval e os discursos jusfilosóficos contemporâneos está numa das questões mais palpitantes de muito tempo: o aborto. No baixo medievo, por conduto da filosofia ética de Tomás de Aquino, havia a concepção de que o embrião humano não se constituía propriamente em um ser humano enquanto não infundida nele, por conduto de Deus, a alma intelectiva, ou seja, a alma humana. Tomás não é um aliado daqueles que atualmente concebem que a vida humana começa já na concepção. Nesse sentido, Kenny traduz a doutrina do aquinatense na espécie:

“O feto humano em desenvolvimento não conta como ser humano até que possua uma alma humana, sendo que isto não ocorre na concepção, mas sim depois de a gravidez estar consideravelmente avançada. Para São Tomás, a primeira substância independente da mãe é o embrião que, com uma alma vegetativa, vive uma vida semelhante à de uma planta. Essa substância desaparece, sucedendo-lhe uma outra, com uma alma animal, capaz de nutrição e sensação. Só numa fase mais tardia a alma racional é infundida por Deus, transformando esta substância animada num ser humano”²⁴.

Também em relação à propriedade o aquinatense parece vislumbrar o que hoje se denomina sua função social. Com efeito, Aquino sustenta ser lícito o apego empresarial ao lucro, condicionando-o contudo ao seu correto e útil emprego a bem da sociedade. Assim, prescreve:

“Quanto ao lucro, que é o objetivo do comércio, embora em sua natureza não implique nada de honesto e necessário, nada comporta também de vicioso ou contrário à virtude. Portanto, nada impede que o lucro seja ordenado a um

²¹ Cf. Aquino, *Suma teológica*, 2005, pp. 112-113.

²² Ob. cit., p. 283.

²³ O Artigo 21 do Código Penal Brasileiro tem a seguinte redação: “O erro sobre elemento constitutivo do tipo legal de crime exclui o dolo, mas permite a punição por crime culposo, se previsto em lei”.

²⁴ Ob. cit. p. 289.

fim necessário ou mesmo honesto. E, assim, o comércio se torna lícito. É o que ocorre quando alguém, buscando, nos negócios, um lucro moderado, o destina ao sustento da casa ou ao auxílio dos necessitados. Ou quando se faz comércio visando a utilidade pública, para que não faltem à pátria as coisas necessárias à vida, e não se procura o lucro como um fim, mas como remuneração do trabalho”²⁵.

A chamada responsabilidade social das empresas, como hoje concebida no mundo das democracias sociais, não é senão o anúncio contemporâneo daquela máxima do pensamento tomista. Talvez aqui esteja a origem medieval das hoje conhecidas leis antitrustes²⁶. Assim é que Kenny, ao tratar da doutrina tomista da propriedade, expõe que a propriedade não é “de modo algum um roubo (...). Além disso, nada há de errado em fazer negócios por causa do lucro, desde que se tencione fazer bom uso desse lucro (IIa. IIae 77 4)”²⁷.

O uso da propriedade privada é, em Aquino, fortemente condicionado, com vista ao bem comum. O acúmulo desnecessário da riqueza, por exemplo, só é admissível quando o proprietário se dispõe a auxiliar os desvalidos. Essa é a sistemática das Questões 65 e 66 da *secunda secundae* da Suma. Anthony Kenny explica o preceito:

“Antes de mais, é pecaminoso acumular mais riqueza que a necessária para cada um se sustentar, de acordo com a sua condição e número de dependentes que tem. Em segundo lugar, se alguém consegue poupar dinheiro, tem o dever – por uma questão de justiça natural, não por benevolência – de dar esmolas a quem precisa. Em terceiro lugar, se alguém falha na ajuda aos pobres, eles podem, sob necessidade urgente, apoderar-se legitimamente dos seus bens, sem permissão do dono deles”²⁸.

O excesso injustificável da riqueza autoriza, assim, investida dos necessitados sobre bens alheios. Eis aqui as origens do chamado furto famélico que, na voz atual dos tribunais, não autoriza punição por atipicidade da conduta²⁹.

²⁵ Cf. Aquino, *Suma teológica*, 2005, p. 249.

²⁶ Nesse sentido é a Questão 77 da *secunda secundae* da Suma Teológica.

²⁷ Ob. cit., p. 290.

²⁸ Kenny, *Filosofia medieval*, 2010, p. 290.

²⁹ Veja-se a seguinte ementa do Supremo Tribunal Federal no particular: “Penal e Processual Penal. Habeas Corpus impetrado contra ato de Ministro de Tribunal Superior. Incompetência

Sem dúvida, a doutrina de Tomás de Aquino no tocante à propriedade é informada por largo alcance social e ético, na esteira do que se extrai do atual

desta Corte. Tentativa de Furto (Art. 155. Caput., C/C Art. 14, II do CP). Reincidência. Princípio da Insignificância. Aplicabilidade. Furto Famélico. Estado de necessidade presumida Atipicidade da conduta. Habeas Corpus extinto por inadequação da via eleita. Ordem concedida de Ofício. 1. O princípio da insignificância incide quando presentes, cumulativamente, as seguintes condições objetivas: (a) mínima ofensividade da conduta do agente, (b) nenhuma periculosidade social da ação, (c) grau reduzido de reprovabilidade do comportamento, e (d) inexpressividade da lesão jurídica provocada. 2. A aplicação do princípio da insignificância deve, contudo, ser precedida de criteriosa análise de cada caso, a fim de se evitar que sua adoção indiscriminada constitua verdadeiro incentivo à prática de pequenos delitos patrimoniais. 3. O valor da res furtiva não pode ser o único parâmetro a ser avaliado, devendo ser analisadas as circunstâncias do fato para decidir-se sobre seu efetivo enquadramento na hipótese de crime de bagatela, bem assim o reflexo da conduta no âmbito da sociedade. 4. In casu, a) a paciente foi presa em flagrante e, ao final da instrução, foi condenada à pena de 4 (quatro) meses de reclusão pela suposta prática do delito previsto no art. 155, caput, c/c o art. 14, II, do Código Penal (tentativa de furto), pois, tentou subtrair 1 (um) pacote de fraldas, avaliado em R\$ 45,00 (quarenta e cinco reais) de um estabelecimento comercial. b) A atipicidade da conduta está configurada pela aplicabilidade do princípio da bagatela e por estar caracterizado, *mutatis mutandis*, o furto famélico, diante da estado de necessidade presumido evidenciado pelas circunstâncias do caso. 5. O furto famélico subsiste com o princípio da insignificância, posto não integrarem binômio inseparável. É possível que o reincidente cometa o delito famélico que induz ao tratamento penal benéfico. 6. Os fatos, no Direito Penal, devem ser analisados sob o ângulo da efetividade e da proporcionalidade da Justiça Criminal. Na visão do saudoso Professor Heleno Cláudio Fragoso, alguns fatos devem escapar da esfera do Direito Penal e serem analisados no campo da assistência social, em suas palavras, preconizava que “não queria um direito penal melhor, mas que queria algo melhor do que o Direito Penal. 7. A competência desta Corte para a apreciação de habeas corpus contra ato do Superior Tribunal de Justiça (CRFB, artigo 102, inciso I, alínea “i”) somente se inaugura com a prolação de decisão do colegiado, salvo as hipóteses de exceção à Súmula nº 691 do STF, sendo descabida a flexibilização desta norma, máxime por tratar-se de matéria de direito estrito, que não pode ser ampliada via interpretação para alcançar autoridades no caso, membros de Tribunais Superiores cujos atos não estão submetidos à apreciação do Supremo. 8. Habeas corpus extinto por inadequação da via eleita. Ordem concedida de ofício para determinar o trancamento da ação penal, em razão da atipicidade da conduta da paciente. (STF, Processo HC 119672 SP, 1ª Turma, Relator Ministro LUIZ FUX, DJU 03.06.2014. Disponível em <https://stf.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/25110963/habeas-corpus-hc-119672-sp-stf>. Acesso em 10.02.2017”).

Código Civil Brasileiro (Lei N. 10.406/2002), em seu artigo 1.228, § 1º³⁰. É possível para Aquino, como dito, lançar mão dos bens de outrem para auxiliar uma terceira pessoa em situação de grave indigência³¹.

A prática da usura é também condenada pelo aquinatense. Cobrança de juros pelo dinheiro emprestado, afirma Aquino, é prática pecaminosa equivalente a cobrar duas vezes pelo mesmo negócio. O dinheiro consumido mediante juros extorsivos em detrimento do adquirente necessitado não se alinha à justiça comutativa³². Assim é que expõe:

“Receber juros por um dinheiro emprestado é, em si mesmo, injusto, pois se vende o que não existe. O que constitui manifestamente uma desigualdade contrária à justiça. Para evidenciá-lo, devemos considerar que o uso de certos objetos se confunde com o seu consumo [...]. Mas o dinheiro foi principalmente inventado, segundo o Filósofo, para facilitar as comutações; e, assim, o uso próprio e principal do dinheiro é ser consumido e despendido, pois se gasta nas comutações. Por isso, é, em si mesmo, ilícito perceber um preço pelo uso do dinheiro emprestado, o que se chama usura. E como se está obrigado a restituir tudo o que é injustamente adquirido, deve-se restituir o que foi recebido como usura”³³.

Evidente que tal doutrina constitui base filosófico-medieval de recentes leis que combatem o chamado anatocismo, ou seja, a cobrança de juros sobre juros. Sobre o anatocismo, veja-se a Súmula 121 do Supremo Tribunal Federal: “É vedada a capitalização de juros, ainda que expressamente convencionada”.

Todas essas conexões revelam que é no mínimo duvidoso, senão um equívoco notável, advogar ruptura estanque entre a filosofia medieval-tomista e muitas categorias jusfilosóficas e mesmo jurídico-legais da atualidade. Guizot, citado por

³⁰ O § 1º do Artigo 1.228 do Código Civil Brasileiro em vigor tem a seguinte redação: “O direito de propriedade deve ser exercido em consonância com as suas finalidades econômicas e sociais e de modo que sejam preservados, de conformidade com o estabelecido em lei especial, a flora, a fauna, as belezas naturais, o equilíbrio ecológico e o patrimônio histórico e artístico, bem como evitada a poluição do ar e das águas”.

³¹ Cf. Questão 66, Artigo 7, II-IIae, *Suma Teológica*.

³² Cf. Questão 78, II-IIae, *Suma teológica*.

³³ Aquino, *Suma teológica*, 2005, p. 253.

Oliveira, realça, com singular propriedade, ser inadmissível entender a história da humanidade e de suas instituições com base em períodos e culturas incomunicáveis³⁴.

V. Conclusões

Ao que vislumbramos dos fatos e avanços do mundo medieval, surpreende-nos a pertinência da temática em meio às disciplinas e atividades jusfilosóficas em voga no mundo ocidental. O sistema de liberdades e deveres básicos que integra constituições e leis não se distingue, em seu âmago, ao menos teoricamente, das noções do justo e do correto que permeavam e permeiam a jusfilosofia medieval-tomista.

Categorias jurídico-filosóficas hoje elevadas a princípios constitucionais não são senão uma reprodução, às vezes literal, daquelas construídas desde o medievo tomista. Exemplos lapidares são os preceitos de justiça social que norteiam variados sistemas jurídicos (vide, *v.g.*, os artigos 1º e 3º da Constituição Federal do Brasil).

Quando se observa retrospectivamente o Século XIII, em especial a atmosfera pujante da escolástica tomista, é imperativo reconhecer que os pensadores medievais foram inovadores e precursores de uma nova concepção teológico-filosófica, com imbricações jurídicas que desafiam e avançam no tempo e corrigem injustiças de normas artificiais de direito positivo da atualidade.

É tempo, pois, de se redescobrir o pensamento filosófico medieval-tomista, inclusive com atenção à sua exitosa história, rompendo com a cultura descabida de reproche ao medievo. A filosofia de Tomás de Aquino, nesse aspecto, representou e ainda representa uma especial doutrina de autoridade e nobreza imanente à intelectualidade da Idade Média que, inegavelmente, tem substancial aplicação no mundo jurídico contemporâneo, com especial projeção sobre a virtude da justiça. Com ideias e ações extraordinariamente empíricas e, como tal, contemporâneas, a filosofia medieval-tomista é indubitavelmente uma autoridade cultural também no nosso tempo.

³⁴ Terezinha Oliveira, Considerações sobre o trabalho na Idade Média: intelectuais medievais e historiografia. *Revista de história* (São Paulo) N. 166, jan./jun. 2012: 109-128.

Cognitio est quidam veritatis effectus: la búsqueda heideggeriana en Tomás de Aquino del sentido ontológico de la verdad

Darío José Limardo
UBA-CONICET, Buenos Aires

Introducción

El concepto de verdad es, sin lugar a dudas, uno de los motivos centrales del pensamiento heideggeriano durante toda su trayectoria filosófica. En este contexto, la crítica que el friburgués realiza al concepto tradicional de verdad como adecuación en el §44 de *Sein und Zeit* permite poner a Heidegger en discusión con la tradición filosófica y, en particular, con Tomás de Aquino a quien se le atribuye la sistematización de dicho concepto frente a una cierta ambigüedad sobre la cuestión en los textos de Aristóteles. Específicamente, Heidegger se exhibe en dos cursos del período del proyecto de *Sein und Zeit* sobre las *Quaestiones disputatae de veritate* de Tomás, célebre no sólo por ser uno de los textos de mayor sistematicidad sobre la definición de la verdad sino además por incluir la famosa deducción de los transcendentales a partir de la cual Heidegger intenta rastrear un abordaje ontológico del concepto¹.

Teniendo en cuenta que la bibliografía secundaria sobre la lectura de Tomás en estos cursos es escasa, ya que la publicación de las lecciones es relativamente reciente y se ha abordado el diálogo entre ambos autores o bien en otros tópicos o bien sin poder disponer de estas fuentes primarias, en el presente trabajo nos proponemos realizar una aproximación a estos textos a fin de establecer algunas hipótesis y haciendo foco en el concepto de verdad allí tratado a fin de realizar un

¹ Citamos las obras de Tomás de Aquino y de Martin Heidegger por la edición de sus obras completas respectivas. En el primer caso, abreviamos el título de la obra citándolo con la numeración habitual de las cuestiones según la edición leonina. En el caso de Martin Heidegger referimos el número de tomo de la *Gesamtausgabe* (GA) junto al número de página correspondiente.

aporte a la comprensión e interpretación heideggeriana de la época de *Sein und Zeit* sobre Tomás².

El *verum esse* en el curso *Einführung in die phänomenologische Forschung*

En el semestre de invierno de 1923/1924 Martin Heidegger comienza su estadía de docencia en Marburgo que culminará en la publicación de *Sein und Zeit* impartiendo un curso en el cual discute con Husserl y Aristóteles a propósito del significado de fenomenología y analiza la metafísica implícita en Descartes a fin de encontrar los vínculos entre las nociones de existencia, consciencia y verdad. Su objetivo es entender las nociones de **ser en el error** y **ser verdadero** para sacar a la luz la metafísica implícita en el planteo moderno del problema para lo cual Heidegger considera necesario retrotraerse a la ontología escolástica, más precisamente, a Tomás de Aquino³.

La hipótesis central de Heidegger es que en las *Quaestiones disputate de veritate* se encuentra un campo fructífero para el análisis de los compromisos metafísicos en la noción de verdad y certeza. El foco inicial de su lectura, en este sentido, es la cuestión primera en cuyo primer artículo el aquinate expone la así llamada deducción de los transcendentales término mediante el cual se implican ciertos conceptos primeros en el orden del intelecto y comunes a todos los entes por el sólo hecho de ser tales, a saber, ente, uno, bueno y verdadero⁴. Según la lectura heideggeriana, esta deducción es una explicación formal del ente de la cual se pueden deducir algunas de las tesis centrales de la metafísica tomista.

La intención de Tomás en este pasaje es obtener una definición del concepto comenzando por los primeros principios ya que, así como en el ámbito de las

² Al respecto cf. Johannes Baptiste Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Neske, Pfullingen, 1975 y Bertrand Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, Montreal, PUM, 1963.

³ Cf. Martin Heidegger, GA17, pp. 162-194.

⁴ Cf. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 1, art. 1, co. Sobre esta teoría la bibliografía es abundante. Referimos meramente a las siguientes exposiciones: Giovanni Ventimiglia, *Differenza e Contraddizione*. Milano, Vita e Pensiero, 1997: 207-236; Jan Aertsen, *La Filosofía Medieval y los Transcendentales* trad. Aguirre, M.-Idoya Zorroza, M., Navarra, EUNSA, 2003: 35-77; Jan Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden-Boston, Brill, 2012: 35-107 y Novella Varisco, *Le Proprietà Transcendentali dell'Essere nel XIII Secolo*. Padua, Il Poligrafo, 2007: 27-72.

demonstraciones [*in demonstrabilibus*] hay ciertos principios conocidos por sí mismos, también los hay en el ámbito de las definiciones [*quid est unumquodque*]. En este ámbito el primer concepto en el intelecto es ente y, por ello, si queremos obtener una definición de verdad, es necesario que sea a partir de alguna adición a ente⁵.

Dicha adición no puede realizarse mediante una diferencia específica puesto que ente no es un género y, en consecuencia, Tomás afirma que hay ciertos **modos generales** que acompañan a todo ente en general, es decir, determinaciones presentes en todos los entes por el hecho de ser tales. De esta manera, encontramos que un ente puede ser considerado en cuanto relacionado a otro entendido a partir de la idea de **conveniencia**. Esto se debe a que hay un ente que tiene la particularidad de estar constituido por naturaleza para convenir con todos, a saber, el alma que, como afirma Aristóteles en el *De Anima*, es “en cierto modo todas las cosas”⁶.

Teniendo en cuenta esto, Tomás afirma que en el alma radica la facultad cognoscitiva y, por lo tanto, podemos afirmar que verdadero es un modo general del ente en relación a otro por la conveniencia según la facultad cognoscitiva algo que, expresado en términos más sencillos, significa una relación de adecuación entre el intelecto y la cosa⁷. El alma, en este contexto, es todas las cosas porque potencialmente se conforma con las formas de las entidades que conoce o con las cuales entra en vinculación, lo cual refleja el espíritu aristotélico sobre el conocimiento humano que lo considera un proceso mediante el cual se adquieren formas que se imprimen en el alma de quien las conoce y de este modo se perfecciona⁸. La utilización de los términos conveniencia [*convenientia*] y conformidad [*conformitatem*] como sinónimos de adecuación [*adaequatio*] intentan reflejar esta co-pertenencia natural entre el hombre y los entes que lo rodean⁹.

La lectura heideggeriana del pasaje, efectivamente, hace foco en el concepto de conveniencia. Este aspecto, lejos de ser meramente terminológico muestra para el friburgués cómo la definición de verdad como adecuación presupone una fundamentación basada en la posibilidad de la relación entre dos entes. En este

⁵ Cf. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 1, art. 1, co.

⁶ Cf. Tomás de Aquino, *ibid.*

⁷ Cf. Tomás de Aquino, *ibid.*

⁸ Cf. Aristóteles, *De Anima* 429a 13-18.

⁹ Cf. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 1, art. 1, co.

sentido Heidegger resalta, como fundamento metafísico que hace posible la adecuación, la conformidad [*conformitas*] o conveniencia [*convenientia*] entre el alma humana y el resto de la realidad¹⁰.

Este interés por la idea de la conveniencia será también reflejado en la introducción de *Sein und Zeit* a raíz de la preeminencia del *Dasein* puesto que permite explicar el fenómeno del conocimiento de un modo distinto que un pretendido reduccionismo sujeto/objeto al expresar en términos más formales el fundamento de la relación gnoseológica¹¹. En efecto, para que haya conocimiento, hay una fundamentación basada en una mutua conveniencia o respectividad de dos entes entre sí¹². La co-pertenencia o mutua respectividad de intelecto y cosa posee como fundamento ontológico la apertura del alma a los entes que la rodean¹³. Que la verdad sea considerada desde el punto de vista formal como una vinculación entre dos entes permite entonces que la analicemos a partir de los tres términos que están incluidos en ella¹⁴. De esta manera la verdad tiene tres momentos: la relación misma (que podemos denominar concepto formal de verdad), la cosa que funciona como causa de esta verdad (el fundamento de la relación) y el juicio o conocimiento resultante de esta relación (y por tanto efecto de la verdad). Tanto Heidegger como

¹⁰ Según Aertsen, en esta inclusión del elemento antropológico en la deducción para explicar el concepto de verdadero se refleja una cierta apertura transcendental de este ente respecto de la realidad que lo rodea. En última instancia el conocimiento le posibilita al hombre adquirir una semejanza con Dios debido a la posibilidad de perfeccionarse a partir de la asimilación de las formas de las demás cosas. Cf. Aertsen, ob. cit., *La filosofía medieval...*, pp. 252-257.

¹¹ Cf. Martin Heidegger, GA2, pp. 18-20.

¹² Cf. Martin Heidegger, GA17, pp. 164-172.

¹³ Sobre este paralelismo metodológico cf. Jakob Fellermeier, "Wahrheit und Existenz bei Heidegger und Thomas von Aquin", en *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 15-16, 1971-1972, pp. 39-70 y Andrew Woznicki, "The Order of Being and Truth in St. Thomas and Heidegger", en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 62, 1988: 157-164.

¹⁴ Cf. Martin Heidegger, GA17, p. 172. El filósofo alemán está retomando de un modo conceptual la organización que realiza Tomás para agrupar las distintas definiciones de verdad. La intención del Aquinate es señalar que hay tres maneras distintas de definir la "verdad" ya sea "conforme a aquello que precede a la razón de verdad" [*secundum illud quod praecedat rationem veritatis*], "conforme a aquello que realiza por completo formalmente la razón de lo verdadero" [*secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur*] y "conforme al efecto consiguiente" [*secundum effectum consequentem*] a partir de lo cual se incluyen las diversas definiciones del concepto dependiendo del aspecto en el que se enfoquen. Cf. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 1, art. 1, co.

Tomás coinciden en esta división, aunque ofrecen respuestas distintas a la pregunta sobre cuál de estos elementos refleja propiamente lo que llamamos verdadero ya que mientras para el filósofo alemán es más originaria la verdad según se encuentra en las cosas, para el escolástico es la verdad en el intelecto el auténtico sentido de **ser verdadero**¹⁵.

En la pregunta sobre este auténtico ser verdadero Heidegger se halla con dos conclusiones importantes: en primer lugar, que la opción por la terminología de la adecuación termina por establecer al intelecto como el lugar preponderante de la verdad ya que algo es adecuado a otra cosa en virtud de algo propio. El intelecto, de este modo, requiere una instancia reflexiva para la comparación de su juicio sobre la realidad¹⁶. La conveniencia, en cambio, guarda esta peculiar ambigüedad de poder estar referida tanto a la relación del intelecto con la cosa, como la de la cosa con el intelecto¹⁷. En segundo lugar, Tomás de Aquino estaría trasladando el lugar auténtico de la verdad de las cosas hacia el intelecto. Pero este movimiento no sería una subjetivación puesto que el intelecto incluido en una definición propiamente dicha de la verdad es el intelecto divino¹⁸.

En este punto Heidegger hace notar un movimiento central en la argumentación del aquinate para explicar por qué en esta exposición de la verdad se encuentra contenida la clave de la metafísica tomista y escolástica. Según el aquinate, la vinculación entre las cosas y el intelecto se explica a través de la idea de medida o conmesuración. Así las cosas son la medida del intelecto humano, puesto que su conocimiento depende de ellas para ser verdadero. El juicio del intelecto, entonces, es verdadero cuando dice las cosas como son en la realidad, mientras que es falso cuando dice como no son en ella¹⁹.

¹⁵ Cf. Aertsen, *La Filosofía medieval...*, p. 260.

¹⁶ Cf. Martin Heidegger, GA17, p. 179.

¹⁷ Cf. Martin Heidegger, GA17, pp. 171-172.

¹⁸ Cf. Martin Heidegger, GA17, pp. 173-174.

¹⁹ La lectura en este sentido del texto es compartida por McManus quien además señala no sólo el carácter fundante de Dios en el esquema metafísico sino también el hecho de que este sea caracterizado en cuanto intelecto. En este sentido, el concepto de medida que presenta Tomás de Aquino a propósito de la verdad sería el eje a partir del cual entender la interpretación heideggeriana del Aquinate: en cuanto las cosas guardan una relación al intelecto práctico divino y ser medidas por él, la adecuación que pertenece al intelecto humano sólo puede ser realizada sobre la base de este plan preordenado de la creación. Cf.

Como contraparte de esto, una cosa no depende de la aprehensión del intelecto humano para ser denominada verdadera sino del intelecto divino. La introducción de Dios como garantía de verdad de las cosas parte de la diferencia entre las funciones que cumplen el intelecto humano y divino en su vinculación con las cosas: mientras que el primero es sólo especulativo, el segundo es, además, práctico²⁰. En efecto, Dios es causa del ser de los demás entes y, en cuanto tal, medida de ellas. Por esta razón el ser verdadera de la cosa en cuanto comprendida por el intelecto humano es accidental mientras que en relación a Dios es esencial puesto que las produce en su ser²¹. De esta manera, Heidegger encuentra que en Tomás todo ente es verdadero en relación a Dios por un vínculo causal.

A juicio de Heidegger el planteo que realiza Tomás alcanzaría un fundamental concepto de verdad al ser considerada como una **objetiva relación de ser**²². Desde el punto de vista de la cosa conocida y adecuada se dice que es verdadera por sí misma como un modo de ella a partir de la cualidad obtenida en la causalidad divina. Pero, asimismo, al intelecto que la conoce, por su misma constitución intelectual, le es inherente el movimiento y la direccionalidad hacia las cosas. Por eso afirma Heidegger que en la exposición de Tomás le corresponde al intelecto el carácter del estar-abierto hacia la cosa no como algo añadido, sino como un modo general de su ser²³.

A partir de esto Heidegger traslada el sentido de **ser verdadero** a su fundamento último, a saber, la causa primera que se distingue de todo el ámbito de la realidad restante debido a que es creador de ella. La distinción creador/creado es central en el curso ya que la idea de la sección dedicada a Tomás es la búsqueda de los

Daniel McManus, *Heidegger and the Measure of Truth*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 133-134.

²⁰ Cf. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 1, art. 2, co.

²¹ Cf. Martin Heidegger, GA17, p. 182-183. En relación a la introducción del intelecto divino y su preponderancia en la explicación de Tomás cf. Michael 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; también John Milbank-Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*, London and New York, Routledge, 2001 y Gabrielle Galluzzo, "Il tema della verità nell' *Expositio Libri Peryermeneias* di Tommaso d' Aquino", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 11, 2000: 217-258.

²² Cf. Martin Heidegger, GA17, p. 187.

²³ Cf. Martin Heidegger, GA17, p. 179.

fundamentos metafísicos que parecen estar ocultos en la explicación cartesiana de la relación entre conocimiento, verdad y falsedad. A partir del concepto de verdadero, entonces, se puede ver de qué manera se divide el ámbito de la realidad entre un ente creador y entes que son creados así como las relaciones entre ellos. Esta hipótesis de la división de la realidad en dos ámbitos es complementada por Heidegger con un análisis de la entidad divina cuyo núcleo es la afirmación de que el **ser de Dios** es pensado a partir del modo de ser de las creaturas a partir de una lectura del texto sobre las cinco vías para una demostración de la existencia de Dios haciendo foco en el origen que estas guardan directa o indirectamente con la ontología aristotélica²⁴.

Así, la búsqueda heideggeriana culmina en un análisis del ser divino como fundamento ontológico del concepto de verdad. Un abordaje similar, aunque un tanto más profundo, se realiza en un curso correspondiente al semestre de invierno de 1926/1927 en el cual Tomás de Aquino es señalado como un autor central para entender el modo en que la problemática ontológica recibida de la filosofía antigua marcó una influencia determinante sobre la filosofía moderna. A continuación, entonces, analizaremos dicho texto.

Los fundamentos ontológicos de la adecuación en *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*

Contemporáneamente a la publicación de *Sein und Zeit*, Heidegger imparte unas lecciones sobre algunos autores de la filosofía moderna a los cuales antepone como primera sección, la lectura de Tomás de Aquino afirmando que es en él en quien la metafísica en general se consolida [*in ihm die allgemeine Metaphysik sich befestigt*]²⁵. En particular, esto se debe a que para Heidegger, Tomás opera una cierta transformación de la metafísica aristotélica sistematizando su abordaje de la problemática ontológica. Para realizar esta presentación, el autor vuelve a centrar su análisis en el concepto de verdadero a partir de las *Quaestiones disputatae de veritate*, texto sobre el cual afirma que tiene una importancia esencial en cuanto

²⁴ Cf. Martin Heidegger, GA17: 187. Un excelente estudio sobre las cinco vías se encuentra en John Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2000, pp. 379-500.

²⁵ Cf. Martin Heidegger, GA23: 2.

horizonte para el abordaje de los problemas filosóficos en la obra de Tomás tales como el ser y la verdad, el ser de la naturaleza, del hombre y de dios²⁶.

La exposición heideggeriana si bien renueva su interés en la q. 1 del texto se realiza utilizando ya algunos términos del vocabulario propiamente heideggeriano de la época. Este desarrollo puede evidenciarse en el hecho de que la lectura en este caso es algo más sistemática desde su organización misma. En este sentido, Heidegger explícitamente aborda el texto de Tomás como una búsqueda del sentido ontológico [*ontologische Sinn*] de la verdad en cuanto adecuación²⁷.

En esta línea de interpretación, Heidegger afirma que el hecho de que verdadero sea el nombre para la conveniencia del ente al intelecto marca un aspecto ontológico central: la posibilidad de ser descubierto de cada ente por el hecho de ser tal [*Jedes Seiende als Seiendes ist entdeckbar*] y, a partir de esto, Heidegger establece que esta **igualación primaria**, denominada **estado de descubierto** [*Entdecktheit*], es el sentido ontológico de la verdad²⁸. Más aún, retomando la afirmación de Tomás según la cual el conocimiento es un cierto efecto de la verdad, señala que consecuentemente el conocimiento verdadero es solamente posible teniendo como fundamento la verdad ontológica. Por ello adecuación no significa en sentido primordial la concordancia del pensamiento con el objeto sino un aspecto de la constitución ontológica de cada ente. En conclusión, este texto de Tomás le permite a Heidegger afirmar que la verdad es la “condición de posibilidad del conocimiento, no su resultado” [*Wahrheit Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, nicht ihr Resultat*]²⁹.

La presentación de Tomás del problema, de hecho, muestra ya esta doble tendencia implícita. La articulación entre un sentido de verdad que corresponde al

²⁶ Cf. Martin Heidegger, GA23: 48.

²⁷ En este punto, el hecho de que aquél curso haya sido el primero de su etapa en Marburgo y este se imparta en un momento en que *Sein und Zeit* ya ha sido confeccionado en su totalidad marca un desarrollo referido al pensamiento heideggeriano notable así como similitudes muy evidentes con la exposición de su reciente publicación. En este sentido, cabe mencionar que Heidegger en una segunda parte de su exposición sobre Tomás aborda el concepto de tiempo en la filosofía tomista, interés no presente en GA17, sobre el cual afirma que el modo en que conciben tanto Tomás como Suárez dicha noción sentencia la manera en que la concepción de tiempo aristotélica ingresa en la filosofía moderna. Cf. Martin Heidegger, GA23, pp. 68-80.

²⁸ Cf. Martin Heidegger, GA23, p. 55.

²⁹ Cf. Martin Heidegger, GA23, p. 56.

propio de la teoría de los trascendentales –a saber, que cada ente y verdadero son convertibles y por lo tanto todos ellos pueden ser denominados verdaderos– y la definición tradicional de verdad como adecuación –que Tomás desea incluir dentro de este mismo contexto– implica una tensión que se hace evidente en el pasaje leído por Heidegger en el cual el Aquinate comienza dando a entender que verdadero es uno de los primeros conceptos que cae bajo el intelecto para luego afirmar que verdad significa la relación entre ente e intelecto, pero que dicha relación debe ser tomada como una conformidad entre ambos “a la cual sigue el conocimiento de la cosa” [*Ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei*] y por lo tanto la correspondencia cognoscitiva propiamente dicha sería una segunda relación que, por lo tanto, implica que el conocimiento es “efecto de la verdad” [*sed cognitio est quidam veritatis effectus*]³⁰.

En un segundo paso de su argumentación, la presentación tomista de la verdad bajo el concepto de medida le permite a Heidegger establecer una vinculación entre distintos sentidos de este mismo asociando uno de ellos a un fenómeno más originario (la constitución del ente) y otro a uno derivado (la adecuación entre el objeto y el pensamiento). En este contexto, Heidegger rescata el sentido de verdad como *rectitudo* pero señala que en él se ve el fracaso de la ontología tradicional, ya que la verdad entendida como “perfección” y aquella en la que se ve el papel que cumpliría la esencia de la cosa es esclarecida por Tomás a partir de una conexión con Dios³¹. Esa pluralidad de sentidos muestra una misma intención en ambos autores acerca del problema de la verdad, aunque no coincidan en la elección del sentido más originario de verdad³².

³⁰ Cf. Martin Heidegger, GA23, pp. 55-56 y Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 1, art. 1, co. Sobre esta tensión cf. Lawrence Dewan, “Is truth a transcendental for St. Thomas Aquinas?” en *Nova et Vetera* 1, 2004, pp. 1-20.

³¹ Cf. Martin Heidegger, GA23, p. 56. Al respecto, es de notar que la idea de verdad como *rectitudo* que Tomás obtiene Anselmo, será progresivamente abandonada en favor de una noción menos teleológica. Cf. Christian Rodríguez, “La rectitud es una cierta adecuación. La compleja recepción de la definición anselmiana de la verdad en Tomás de Aquino”, en *Anselmo de Aosta. Ayer, hoy y mañana*, Ricardo Díez (comp.), Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Buenos Aires 2009, pp. 109-120.

³² En relación a esta diferencia cf. John Caputo, *An Essay on Overcoming Metaphysics: Heidegger and Aquinas*, New York, Fordham University Press, 1982 y Aertsen, *La Filosofía Medieval...*, pp. 260-261.

Aun así, si bien Tomás ante la pregunta por el lugar de la verdad responde indudablemente que en sentido prioritario le corresponde al intelecto, la distinción entre intelecto divino e intelecto humano permite ver la introducción de lo que podríamos llamar un eje ontoteológico en el abordaje de Tomás³³. En ese sentido, el argumento dado por el Aquinate al final del art. 2 de la cuestión analizada por Heidegger establece que aún en el caso que no hubiera intelecto humano las cosas seguirían siendo verdaderas por su adecuación al intelecto divino³⁴. Como señala Heidegger “la verdad sólo es posible, en cuanto Dios es” [*Wahrheit nur möglich, sofern Gott ist*]³⁵ lo cual muestra, según él, que allí se oculta el sentido originario de verdad ya que a pesar de verse un planteo ontológicamente correcto sobre la cuestión, puesto que se establece la apertura del ente como condición para la posibilidad de la comprensión, la relación entre el comprensor y lo comprendido se piensa a partir de esta relación real-metafísica.

En este sentido, Heidegger argumenta que a partir de esta introducción de Dios se vuelve claro cómo Tomás adjudica a Dios el estatus de ser fundamento ontológico de la verdad lo cual utiliza como argumento para mostrar la distancia conceptual que separa al Aquinate de Aristóteles en quien la articulación entre la ontología y la entidad divina aparecía en el contexto del problema de pensar la relación entre filosofía primera y teología y no como fundamento ontológico del concepto de verdad³⁶. La lectura heideggeriana de Tomás, en este sentido, vira desde la búsqueda positiva de elementos en su teoría que sirvan de antecedentes al abordaje de la ontología fundamental a una crítica de su presentación debido al anclaje ontoteológico de su metafísica a partir de la cual el pensamiento de los fundamentos ontológicos del existente humano y su relación con los demás entes se muestra esencialmente dependiente de la influencia que la entidad divina tiene en esta interpretación de la realidad³⁷. La presentación en este texto, en este sentido,

³³ Cf. James Orr, “Heidegger’s Critique of Aquinas on Truth: A Counter-Critique”, *New Blackfriars* 95, 2014, pp. 43-56 y McGrath, *The Early Heidegger...*, p. 207.

³⁴ Cf. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 1, art. 2, co.

³⁵ Cf. Martin Heidegger, GA23, p. 59.

³⁶ Cf. Martin Heidegger, GA23, p. 60.

³⁷ Cf. Martin Heidegger, GA23, p. 61. Esta perspectiva es destacada por Orr como un círculo ontoteológico del cual Tomás de Aquino, según Heidegger, no logra salir debido a la postulación del intelecto divino como la causa eficiente de la realidad y fundamento de la adecuación entre el intelecto y la cosa.

coincide en lo fundamental con la vista previamente aunque, en este caso, Heidegger dispone de más herramientas argumentales para encarar el problema.

Consideraciones finales

La acusación heideggeriana del olvido de ser esgrimida contra la historia de la metafísica ha menudo despierta una contra acusación de desconocimiento de Tomás de Aquino o de tergiversación de su filosofía. Teniendo en cuenta que actualmente disponemos de textos en los que Heidegger interpreta a Tomás, el interés filosófico radica en qué tipo de lectura realiza sobre el Aquinate teniendo en cuenta que, efectivamente, le otorga un papel de interlocutor aunque, antes que nada, hay que notar que Heidegger, durante el período del proyecto de *Sein und Zeit* no pretende discutir con Tomás el concepto de **ser** sino el de **verdad** aunque leído ciertamente en una clave metafísico-ontológica.

Particularmente, Heidegger pretende hacer una lectura de las *Quaestiones disputatae de veritate* que de cuenta de los fundamentos ontológicos de dicho concepto. La exposición de Tomás, efectivamente, es enmarcada en la pregunta por ciertos principios primeros que Heidegger entiende como determinaciones correspondientes a todo ente por el hecho de ser tal. Desde este punto de vista, Tomás de Aquino sería un autor en el que, en principio, podrían encontrarse aspectos de lo que Heidegger interpreta como la verdad ontológica de Aristóteles, aunque en un estado ya tergiversado. Es en este sentido que Heidegger afirma que en Tomás la metafísica se consolida, es decir, se sistematiza de un modo en el cual la problemática ontológica queda oscurecida.

Asimismo, Heidegger destaca como núcleo de la presentación del Aquinate la distinción entre creado e increado como la afirmación de que la realidad tiene como fundamento a un ente al cual se le otorga el estatus de causa de los demás. Si bien la exposición heideggeriana del concepto de ontoteología recién comenzará a aparecer en etapas más tardías de su pensamiento, podría interpretarse que su lectura de Tomás se enmarca en este mismo concepto ya que el centro de su argumentación radica en mostrar que el concepto de verdad tal como lo expone el Aquinate, se explica sobre la base de este esquema. La distinción en Tomás de dos tipos de intelecto –especulativo y práctico- a fin de establecer prioridades entre ellos abogaría por la hipótesis de Heidegger en cuanto el sentido más propio de verdad correspondería a la relación de adecuación que las cosas guardan con la entidad divina.

El ejercicio hermenéutico que Heidegger opera sobre Tomás de Aquino, en ese sentido, se configura en un doble movimiento de recuperación a la vez que destrucción de la metafísica a partir de algunos de sus autores. Esta estrategia, que puede evidenciarse incluso ya en su tesis de habilitación sobre Duns Escoto, está enmarcada en una consideración general sobre el vínculo entre la filosofía y su historia según la cual no puede haber un progreso en filosofía, sino un desenvolvimiento de determinados problemas cuya persistente reaparición demanda necesariamente una interpretación sobre su historia³⁸. La lectura de Tomás de Aquino, entendida en este contexto, implica que la recuperación de la escolástica medieval lejos de ser un detalle de color es una necesidad.

³⁸ Cf. Martin Heidegger, GA1, p. 196.

Martin Heidegger e a Mística Medieval. Em busca de uma compreensão fenomenológica

Jorge Augusto da Silva Santos
UFES/CNPq, Brasil

1. Abordagem com base na "história da filosofia" [= perspectiva A]

Uma vez apontada a tendência originária de princípio na delimitação positiva da formulação inicial¹ (*Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval*), Heidegger enuncia como o tema [A] pode ser concebido com base na história da filosofia:

“Os fundamentos filosóficos (*Philosophische Grundlagen*) significam: as pressuposições metafísicas, as concepções epistemológicas, as doutrinas éticas fundamentais e, antes de tudo, o aspecto científico da esfera da vivência, as posições psicológicas da mística medieval. Esta mística é então apreendida tanto como forma de vivência quanto, e mais *particularmente*, como teoria e doutrina dessa vivência e, ao mesmo tempo, [como] interpretação e explicação metafísica fundadas naquelas”².

Esta abordagem objetiva e teórica pode ser encontrada na história da filosofia e “remonta a Agostinho, ao neoplatonismo, à Stoa, a Platão e a Aristóteles”. A concepção prévia de história da filosofia aqui criticada consiste na “múltipla sequência de opiniões, teorias, sistemas e máximas filosóficas que abarcam o espaço de tempo que vai do século VII antes de Cristo até a respectiva atualidade”, onde precisamente o conteúdo da filosofia acaba sendo definido “previamente como conteúdo historicamente objetivo, com referências e propriedades objetivas e adequadas ao objeto”. Portanto, o *histórico* da filosofia não é apreendido no *filosofar*, ou seja, não é compreendido a partir da realização da história da vida

¹ Cf. M. Heidegger, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995 (2011), p. 303.

² Ibid.

fática³. Dependendo de como se compreende a *mística*, a expressão “fundamentos filosóficos” receberá então um sentido diferente. A mística se revestirá, por conseguinte, de formas diversas e variadas: a vida ou experiência vivida, a teoria da vivência ou teologia mística, a experiência teórica do próprio viver e, enfim, a conduta prática deste viver ou ascese. Tais fundamentos, tomados em seu conjunto, deverão ser “destruídos” pela fenomenologia porque não atingem a vida religiosa como tal em sua vitalidade: a “*temporalização radical do questionar*” –na medida em que o fenômeno da mística como inquietude pelo sentido da vida mantém-se justamente nesta questionabilidade–, não é mais captada em sua mobilidade originária. Tal é, portanto, *concepção prévia* (*Vorbegriff*) da mística que deriva da história da filosofia: os fundamentos filosóficos aqui listados –condições metafísicas, concepções epistemológicas, doutrinas éticas, aspecto científico da esfera da vivência, as posições psicológicas–, não podem *capturar* genuinamente “os elementos de sentido e da vivência da consciência religiosa” porque norteiam-se por “critérios extra-religiosos” e até mesmo “por visões de mundo ditas científicas”⁴.

Por que tais fundamentos históricos devem passar pela **destruição fenomenológica**? Ora, o ato de buscar fundamentos na tradição filosófica é definido como um projeto “que visa estabelecer o solo intangível do saber e das práticas humanas”. Nesse sentido, “fundar” o saber religioso do ponto de vista da história da filosofia significa remeter ora à metafísica, ora à epistemologia e, assim procedendo, aquele algo (o solo firme) que sempre se temporaliza por primeiro, como apropriação, não é mais apreendido em sua questionabilidade. Metodologicamente, o tema da questionabilidade no limiar das anotações é a *concepção prévia*, isto é, o que leva e dirige o acesso que eu tenho a este ou aquele objeto. Formalmente, este *Vorgriffé* caracterizado como conteúdo (*Gehalt*) e, segundo Heidegger em seu curso *Fenomenologia da intuição e da expressão* de 1920, ele abre a investigação metodológica. Captar o *histórico* da filosofia com base no sentido de realização do *filosofar* – ou seja, acessar aos significados enquanto *expressões da vida* –, só é possível através do material que chegou a nós com a perda de sua genuína compreensão.

³ M. Heidegger, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica* (GA 61). Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 9-11.

⁴ M. Heidegger *Die philosophischen Grundlagen...* cit., pp. 322-323.

2. Abordagem com base na compreensão "cientificamente originária" (*urwissenschaftlich*) [= perspectiva B]

No limiar do curso aparece então o segundo modo de compreender a experiência mística. Portanto, para captar os motivos originários da experiência religiosa, Heidegger propõe uma abordagem, não como “teoria e doutrina”, mas com base na compreensão “cientificamente originária”, isto é, em sua autenticidade e sua própria primitividade: a interpretação do fenômeno da mística deverá priorizar a direção do *sentido de realização*; portanto, caminhar em direção à facticidade, à vida fática, à existência, à apropriação da situação, à concepção prévia e à experiência fundamental sem que a vivência religiosa seja apreendida através da categoria do objeto como *contraposto* a um sujeito. O ingresso na esfera da compreensão como “cientificamente originária” exige uma distinção prévia entre os diferentes sentidos do termo “vivência” bem como as expressões históricas e sistemáticas correspondentes: “Até certo ponto, a **concepção prévia** (*Vorbegriff*) da mística pode ser esclarecida já agora no princípio, na medida em que as diferenças se dividem em diversas regionalidades”. A investigação em relação à mística medieval, quando guiada pela meta fenomenológica, *originariamente científica*, caminha na direção do “mundo próprio” da mística, da “vivência” ou da “vida” mística, para atingir o “compreender originário”. Nesse sentido, não devemos perguntar: “O que é o fenômeno da mística?”.

Mas “há alguma coisa”, isto é, uma experiência fundamental que escapa à estrutura sujeito-objeto da proposição lingüística. De modo análogo ao filosofar, a explicitação fenomenológica da mística deverá mostrar algo com o qual me relaciono originariamente no sentido de ter preocupação e cuidado, significando assim o caráter nebulosofundamental da existência humana. Diferentemente da ótica psicológica, este compreender originário parte de uma hermenêutica das situações que, para Heidegger, é “a condição indispensável à compreensão do modo pelo qual a vivência se dá a ela mesma, da relação que ela estabelece com ela mesma e das conexões que existem entre seus diferentes aspectos”. Fazer fenomenologia da religião para Heidegger se origina precisamente da relação intrínseca que existe entre toda vivência mística e a irracionalidade: o “viver” ou “vivência” [*Erlebnis*] como tal é “imediatamente irracional”. Em outras palavras: toda “situação mística” como tal *realiza* o sentido do irracional (é o *Volzugssinn*).

**A. A compreensão fenomenológica “originariamente absoluta”
(*ursprünglichabsolut*)**

Segundo a perspectiva intrínseca à própria religiosidade cristã, Heidegger deseja indagar a consciência mística em seus motivos filosóficos fundamentais e, através da compreensão originária, conduzir as experiências religiosas místicas a uma *compreensibilidade absoluta*. Assim procedendo, ele tem em vista indicar as dinâmicas de *motilidade* que acontecem nessa mesma consciência religiosa:

B. A especificidade da religiosidade cristã como *expressão* da mística medieval

Em função da escolha da mística medieval como *expressão* da religiosidade cristã, Heidegger se posiciona *ipso facto* contra o cristianismo veiculado pelos teólogos escolásticos, marcado por uma excessiva “predominância do teórico” em relação à experiência religiosa: “no seio da totalidade do mundo da vivência medieval, a escolástica colocava gravemente em perigo justamente a imediaticidade da vida religiosa e esquecia a religião, interessando-se somente pela teologia e pelos dogmas”⁵; por essa razão, ele procura nas anotações distinguir a religiosidade como tal, primeiramente, da filosofia da religião e, em seguida, da teologia: “Duas coisas devem claramente distinguidas: o problema da teologia e o problema da religiosidade”.

a) Religiosidade cristã e filosofia da religião

A primeira delimitação estabelecida por Heidegger diz respeito à relação entre religiosidade cristã e filosofia da religião. “O homem religioso” como tal não teria necessidade de qualquer “rastros de filosofia de religião” para compreender sua vida religiosa. À medida que o “homem religioso” experiencia sua própria vida religiosa, que não é puramente teórica, emerge uma compreensão genuína que procede do *interior*. O problema da vivência religiosa não pode ser colocado ao nível do terreno teórico, não-originário, inautêntico e, portanto, inapropriado, uma vez que, diferentemente da mística medieval, a filosofia da religião procura descrever objetivamente o fenômeno como tal. Esta é convicção basilar de Heidegger em suas anotações sobre a mística medieval: o viver religioso não é teórico, ou seja, alguma coisa que se pode reduzir a “fórmulas” prontas ou fixar em “palavras” ou “dogmas”. O ato de um *retorno às coisas mesmas* abre-se no ato de um remontar à experiência

⁵ M Heidegger, *Die philosophischen Grundlagen...* cit., p. 314.

mesma⁶, que, por exemplo, em Bernardo de Claraval, significa, “retornar à esfera da vivência própria e auscultar a manifestação da consciência. Consciência pronunciada, encontrando sua formulação própria no valor e direito principal e exclusivo da experiência religiosa própria”⁷. É plausível afirmar que a compreensibilidade da religiosidade cristã dos místicos distanciava-se radicalmente da racionalização e da dissolução de uma vivência em seus componentes lógicos.

b) Religiosidade cristã e teologia

A segunda delimitação concerne à separação inequívoca entre religiosidade e teologia. Esta é fundamentalmente especulativa, está estreitamente associada à filosofia grega, sendo fortemente devedora de seu aparato conceitual e, portanto, marcada também pelas construções teóricas e objetivantes. Nesse sentido a teologia não teria encontrado ainda “um suporte teórico fundamental e originário que seja conforme à originalidade de seu objeto”⁸. O problema da teologia é colocado igualmente, em relação às outras ciências, como “ciência da fé”, designação que será compreendida diferentemente por católicos e protestantes: ora como “ter-por-verdadeiro (*Für-wahr-halten*)” para os primeiros, ora como “fiducia” para os segundos. Enquanto a fé católica está centrada na verdade doutrinal objetiva - ou seja, na crença em um Objeto que está longe no tempo e no espaço -, a fé dos protestantes tem seu eixo na confiança subjetiva em Deus: esta *fiducia* aponta para um abandono da própria existência a alguém no qual se crê.

⁶ E. Falque, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, Paris, PUF, 2008, p. 478.

⁷ M Heudegger, *Die philosophischen Grundlagen...* cit., p. 334.

⁸ *Ibid.*, p., 310.

Aprendizaje virtual de la Filosofía Medieval en la UNAD

César O. Ibarra
UNAD, Colombia

1. Introducción

Una de las tendencias más marcadas en la educación actual es la oferta de cursos virtuales en todos los campos del saber y a eso no se escapa la universidad actual que ve en esto la posibilidad ya sea de abaratar costos o de ampliar la oferta de sus programas. En el caso de las humanidades esto es cada vez más frecuente por las razones expuestas y por el número escaso de estudiantes que muchas veces se atienden y que hacen que el uso de las herramientas tecnológicas sea cada vez más pertinente. Eso está claro y no necesita mayores explicaciones, el problema está es en el cómo y eso se hace más evidente y necesario cuando hablamos de enseñar filosofía y particularmente, cuando hablamos de enseñar filosofía medieval porque se requiere de unas herramientas y unas metodologías que hagan que dicha enseñanza se haga de una manera adecuada y que permita que se alcancen los objetivos propuestos sin perder la calidad que se espera.

El propósito que queremos alcanzar es precisamente ese: compartir con la comunidad académica latinoamericana una forma exitosa de enseñar la filosofía medieval en los medios virtuales. Para ello se compartirá la forma en que los estudiantes de la UNAD, institución universitaria de tipo oficial de Colombia, aprenden (porque se ha superado el concepto de enseñanza por el de aprendizaje, ya que se considera al estudiante como aprendiente más que receptor de una enseñanza), la filosofía medieval.

2. Presentación de la UNAD y propuesta pedagógica

Durante el gobierno del Presidente Belisario Betancur (1982-1986), y con su apoyo directo, se consolidó la Universidad del Sur, UNISUR, con la pretensión de ofrecer educación superior a los estudiantes del sur de Bogotá ya que las universidades tenían sus sedes en el norte de la ciudad mientras que los del sur, de una condición económica y social menos favorecida, se veían excluidos de la formación universitaria.

La Ley 52 de 1981 creó a la UNISUR como un establecimiento de educación superior y pública, adscrita al Ministerio de Educación Nacional y otra Ley, la 396 del 5 de agosto de 1997 le cambió la denominación por Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, por cuanto su crecimiento y potencialidad le había permitido superar los límites del sur de Bogotá y le permitía abrirse como una posibilidad real para todos los colombianos, especialmente para aquellos que, por distintas razones (especialmente económicas y de tiempo), no podían ingresar a las universidades tradicionales.

Desde sus comienzos la UNAD ha tenido una oferta muy amplia y pertinente a las necesidades locales, lo cual se puede comprobar fácilmente con su matrícula cercana, hoy en día, a los ochenta mil estudiantes, lo que la constituye en la universidad más grande de Colombia, por encima de las otras universidades.

El acelerado desarrollo del Internet y de las llamadas tecnologías de la Información y la comunicación, TICs, permitió que la universidad pasara de una modalidad de educación a distancia, basada en libros o módulos (en los que llegó a ser referente para otras instituciones educativas), a una modalidad de educación con mediación virtual, en la que también es piloto a nivel nacional e internacional.

Si bien la modalidad y la universidad misma, adolecen de algunos problemas, relacionados algunos con su tamaño y su estructura administrativa y por algunas deficiencias de orden pedagógico, no se puede negar que la UNAD es una respuesta efectiva a las necesidades de un número verdaderamente importante de colombianos, que pueden aprovechar las bondades de la virtualidad para alcanzar sus metas personales y para desarrollar, adecuadamente, sus proyectos de vida.

Desde sus principios, la UNAD ha mantenido una amplia oferta que va desde la educación primaria hasta la formación de magísteres y con más de 40 programas académicos, entre los que se encuentran dos programas relacionados con la filosofía: el programa de Licenciatura en Filosofía y el programa de filosofía. A esos dos programas se les ofrecen los cursos de Filosofía Medieval y de Seminario de Autor de Filosofía Medieval, que son los cursos que se analizarán en el presente trabajo.

3. La Filosofía Medieval en la UNAD

La UNAD, como se ha dicho, desarrolla dos cursos relacionados con el medioevo: Filosofía Medieval y Seminario de Autor Medieval, los cuales se desarrollan con las siguientes dinámicas:

3.1. Filosofía Medieval

Este curso es la continuidad del curso de Filosofía Antigua y prepara el curso de Filosofía Moderna, que junto con el de Filosofía Contemporánea, desarrollan la historia de la filosofía que se supone deben conocer tanto los filósofos como los licenciados en filosofía de la Universidad.

El curso de Filosofía Medieval desarrolla tres grandes unidades: La primera: “Conozcamos la Edad Media”, está orientada a la contextualización y caracterización de la Edad Media como época cronológica. La segunda unidad: “Filosofía Cristiana en la Edad Media”, busca conocer los principales aportes filosóficos y teológicos de los autores católicos más importantes de este período. La tercera unidad: “Filosofía Judía y Árabe en la Edad Media”, busca conocer los principales aportes filosóficos que se dieron en el Islam y en el Judaísmo de manera contemporánea con la filosofía cristiana. Los contenidos de estas unidades tienen como propósito que el estudiante pueda apropiarse los principales aportes que se hicieron a la filosofía occidental durante el período medieval. Esto le permitirá, entre otras cosas identificar las principales etapas y características de la Edad Media, lo que le permitirá contextualizar a los filósofos de esta época de la historia; además podrá reconocer los principales problemas y temáticas que atendieron los filósofos medievales cristianos, árabes y judíos de la Edad Media con lo que tendrá una visión completa del pensamiento del medioevo. Como puede verse, se busca que el estudiante conozca la riqueza del pensamiento en el medioevo no solo desde el punto de vista cristiano sino también que se acerque al pensamiento judío y árabe, con el fin de que contextualice de manera panorámica esta rica etapa de la filosofía.

Para conseguir estos propósitos, se ponen al alcance de los estudiantes los textos relacionados con las temáticas, con los cuales podrán construir los productos que se plantean desde el punto de vista pedagógico.

3.2. Seminario de Autor de Filosofía Medieval:

Este curso, planteado como seminario, busca que el estudiante se centre en un solo filósofo de la época y que se arriesgue a producir textos que desarrollen las ideas del autor, que en este caso es Santo Tomás de Aquino, considerado por la Universidad como el autor más importante de la época.

El Seminario de Autor Medieval, desarrolla dos unidades: La primera unidad: Santo Tomás y su tiempo, está orientada al conocimiento de las circunstancias personales, sociales y culturales en que vivió el autor. La segunda unidad: Santo Tomás y su pensamiento, busca conocer los principales aportes filosóficos y teológicos del autor escogido para este seminario.

El propósito primordial del Seminario de Autor de Filosofía Medieval es el de profundizar en el pensamiento de Tomás de Aquino, a partir de la lectura de sus textos y el abordaje de temáticas o problemas, con el fin de indagar en torno a su aporte, implicaciones y repercusiones. Igualmente, se busca que el estudiante pueda contextualizar el pensamiento del autor a través del reconocimiento de las circunstancias sociales, políticas, económicas, religiosas y culturales de la Alta Edad Media. También se espera que pueda abordar temáticas o problemas en el marco del pensamiento filosófico del autor y producir textos filosóficos que aborden problemas y temáticas propias del pensamiento del autor.

Se ofrecen, para este efecto, las principales obras del Aquinate y comentarios de autores reconocidos de su obra.

4. Definición de estrategia de aprendizaje

La UNAD parte del hecho de que al hombre y a la mujer de hoy no se les enseña, como si ellos fueran “recipientes” de algún conocimiento, sino que aprenden y construyen el conocimiento a partir de saberes previos que van consolidando con los aprendizajes que van haciendo a lo largo de sus vidas. De esta forma, la estrategia de aprendizaje busca que el estudiante penetre por su propio esfuerzo en el conocimiento y lo apropie para ponerlo al servicio de su proyecto vital. No se trata solo de ciertas técnicas, sino que son estrategias que se convierten en desencadenantes que llevan a apropiarse aquellas competencias y conocimientos que les permitan enfrentar la vida con mayores posibilidades de éxito y de realización.

Esta apuesta constructivista, ha llevado a la UNAD a hacer una apuesta por cierto tipo de estrategias de aprendizaje.

Monereo¹ nos recuerda que el término estrategia viene de la terminología militar como el arte de dirigir movimientos bélicos conducentes a la victoria de un ejército determinado. En su aplicación en el aprendizaje, se diría que las estrategias permiten el direccionamiento de todos los procesos internos y externos, conducentes a la obtención de un determinado objetivo de aprendizaje. En ese sentido, podemos delimitar el concepto y deslindarlo de otros que puedan conducir a equívocos, como el de técnica:

“Son muchos los autores que han explicado qué y qué supone la utilización de estrategias a partir de esta primera distinción entre una ‘técnica’ y una ‘estrategia’. Las técnicas pueden ser utilizadas de manera más o menos mecánica, sin que sea necesario para su aplicación que exista un propósito de aprendizaje por parte de quien las utiliza; las estrategias, en cambio, son siempre conscientes e intencionales, dirigidas a un objetivo relacionado con el aprendizaje”.

Se puede colegir de lo anterior que el grado de éxito en el aprendizaje tiene mucho que ver con la motivación y con la forma en que el estudiante pueda utilizar los conocimientos que adquiere en su vida cotidiana, especialmente en la resolución de problemas. Alcanzar un grado suficiente de motivación y afectividad del estudiante en relación con lo que está estudiando, puede hacer la diferencia entre un aprendizaje verdaderamente significativo y uno no significativo.

Las principales estrategias que se utilizan en la UNAD dependiendo de la naturaleza de cada curso académico son: el Aprendizaje Basado en Problemas (ABP), la Investigación Acción Participativa (IAP), el Aprendizaje Basado en Investigación (ABI), el Aprendizaje Basado en Proyectos (ABPr), el Aprendizaje Basado en Simuladores, el Aprendizaje Basado en Tareas, el Estudio de Casos Como Estrategia Didáctica de Aprendizaje, la Estrategia Practicum, el Aprendizaje Basado en Escenarios (ABE) y el Aprendizaje Basado en Transdisciplinariedad Compleja. El escoger una estrategia u otra dependerá del criterio del diseñador del curso, quien tendrá en cuenta, entre otras cosas, si el curso es teórico o práctica o si

¹ C. Monereo, *Estrategias de enseñanza y aprendizaje. Formación del profesorado y aplicación en la escuela*, Barcelona, Graó, 2007, p. 23.

es metodológico y cuáles serán, en últimas, las competencias que se buscan en cada curso. Una vez definida la estrategia, se procede al diseño de las actividades, a la escogencia de los mejores contenidos posibles y a diseñar las actividades individuales y colaborativas y la evaluación que se aplicará en cada caso.

En el caso de los cursos relacionados con la filosofía medieval se han escogido dos estrategias concretas: el Aprendizaje Basado en Tareas (ABT), para el curso de Filosofía Medieval y el Aprendizaje Basado en Escenarios (ABE), para el Seminario de Autor Medieval.

5. Presentación de las estrategias ABE y ABT y aplicación en los cursos de Filosofía Medieval y Seminario de autor medieval

El Aprendizaje Basado en Escenarios (ABE), y el Aprendizaje Basado en Tareas (ABT), son las estrategias de aprendizaje que se han escogido para el Seminario de Autor Medieval y para el curso de Filosofía Medieval, respectivamente. Tal como se ha afirmado anteriormente, estas estrategias como otras tantas, hacen énfasis en el aprendizaje y no en la enseñanza, les interesa más que el aprendizaje pueda aplicarse a la solución de situaciones, por lo que la mera repetición de conceptos o teorías, pasa a un segundo plano. El conocimiento pasa, así, a ser realmente significativo para el aprendiente, tal como lo afirma Joan Rué:

“No se puede asimilar el aprendizaje a la recepción y acumulación de información. Todo aprendizaje requiere algún tipo de procesamiento relevante o de apropiación personal de información. Así, el procesamiento de la información en términos de conocimiento requiere de la actividad cognoscitiva adicional por parte del sujeto procesador, un sujeto que necesariamente debe ser activo”².

Veamos, a continuación, cómo se han aplicado estas dos estrategias de aprendizaje a los cursos mencionados anteriormente en la UNAD...

5.1. Aprendizaje Basado en Escenarios (ABE)

El Aprendizaje Basado en Escenarios (ABE), es aquella estrategia de aprendizaje que se basa en la propuesta de unos escenarios reales o imaginarios que le presentan

² Joan Rué, *El aprendizaje autónomo en educación superior*, Madrid, Narcea, 2009, p. 98.

al aprendiente unas situaciones problemáticas que él debe resolver, mediante el desarrollo de competencias, habilidades y conocimientos.

“El escenario representa una situación de aprendizaje manifestada en una lección o curso, mediante la definición de roles, actividades, recursos y herramientas. Estas situaciones pueden centrarse, por ejemplo, en la recopilación de información, la aplicación de una teoría o una técnica, la realización de una tarea, el análisis de un suceso o la toma de decisiones”³.

Como puede verse, el ABE se centra en el aprendiente, entendido como el protagonista de la estrategia. El docente, en este caso, pasa a ser más un motivador y mediador entre el conocimiento y el aprendiente, dejando a un lado cualquier posición preeminente. Los escenarios, como pretexto desencadenante del aprendizaje, dejan un cierto margen a la interpretación y, por tanto, a la subjetividad, sobre todo si lo que se busca es que el conocimiento adquirido se aplique a la interpretación y/o a la transformación de la propia realidad.

Las ventajas del ABE son muchas, destacándose en el hecho de que se aprende en contexto, lo que hace que el conocimiento sea más relevante que si solo se quedara en lo teórico. Por la misma razón, su efecto es más duradero y puede motivar al aprendiente a profundizar más en las temáticas propuestas. Un ambiente dinámico como el del ABE hace que el conocimiento sea significativo para el aprendiente.

En el caso concreto del Seminario de Autor Medieval (que en nuestro caso es Santo Tomás de Aquino), los escenarios que se han creado son seis: “En Rocasecca, los condes de Aquino”, presenta las circunstancias familiares de Tomás y su futuro previsible; “El joven mozo, ¿poderoso abad o sencillo fraile?”, muestra las peripecias vocacionales del santo; “El Buey Mudo muge en París”, presenta la vida universitaria del París medieval; “Cuestiones disputadas o el arte de hacer filosofía”, muestra al joven Tomás como filósofo; “En el Scriptorium del Sacro Convento”, muestra la forma en que se desarrolla la escritura en la Edad Media y las principales características de la obra filosófica de Tomás; “Entre condenas y glorias” muestra las influencias y el influjo de la gigantesca obra tomasina. Todos estos escenarios son contados, en primera persona, por un protagonista ficticio, Landolfo el

³ Alfredo Fernández, Ana Fernández ,Jorge Merino et al., *Innovación en el campus virtual, metodología y herramientas*, Madrid, Top Printer, 2007, p. 187.

Escribano, quien va narrando lo que va pasando en la vida del santo y, de paso, nos pone en contexto la realidad de la Edad Media. Cada escenario cuenta con un pequeño cuestionario con el que el aprendiente puede contextualizar las circunstancias de la vida del santo filósofo y que le permiten ir vislumbrando lo que irá pasando en el futuro.

Al final, el estudiante y su grupo de trabajo colaborativo (cada grupo se forma aleatoriamente con otros cuatro estudiantes), debe desarrollar unas actividades que, finalmente, plasmarán en un blog o en un sitio web, el que irá quedando como producto tangible de los conocimientos adquiridos con ayuda de los escenarios. La aplicación de esta estrategia se ha reflejado en una alta retención académica y en una considerable producción escritural en cada estudiante y en su grupo colaborativo correspondiente.

5.2. Aprendizaje Basado en Tareas (ABT)

El Aprendizaje Basado en Tareas (ABT), se centra en el uso de tareas como centro de la actividad pedagógica. La idea es que el estudiante desarrolle todo un proceso, formado por tres etapas distintas: Pre-Tarea, Tarea y Post-Tarea, lo que le permite elaborar un producto tangible al final del proceso con un alto nivel de significatividad que hace relevante el conocimiento adquirido.

Se hace énfasis más en el proceso que en el producto, buscando que el aprendiente como individuo y como parte del grupo colaborativo, se apersona del conocimiento y lo ponga en común con sus compañeros para desarrollar las actividades que se les proponen en el curso. En todo caso, se busca que las actividades y tareas estén relacionadas con la vida cotidiana y con la realidad social en que viven los aprendientes.

El docente, como en cualquier otra estrategia pedagógica de corte constructivista, se convierte más en monitor o tutor que en enseñante, dejando el protagonismo al aprendiente y al grupo colaborativo.

Como se ha dicho, la estrategia se compone de tres etapas: Pre-Tarea, Tarea y Post-Tarea, con cuyo desarrollo se busca alcanzar los objetivos propuestos y el desarrollo de las competencias esperadas.

La Pre-Tarea es el momento en que el estudiante recopila información que luego le servirá para construir la Tarea. Este es el momento en que el estudiante se acerca a los contenidos del tema y los significa mediante el desarrollo de resúmenes y diagramas que le permiten quedarse con lo central de la información.

La Tarea, por su parte, supone la interacción con el grupo colaborativo, mediante la aplicación de un rol determinado que permite dinamizar la vida del grupo y mediante la construcción colectiva de un producto común (un blog o sitio web, un informe grupal, etc.). El grupo debe planificar y desarrollar la actividad, mientras que el docente está monitoreando el correcto desarrollo de la misma de una manera discreta para no quitar protagonismo al aprendiente y al grupo colaborativo.

Finalmente, la Post-Tarea supone la entrega del producto, el cual será evaluado por el docente, mirando todo el proceso de construcción y la correspondencia del producto con los objetivos y competencias propuestos.

En el caso del curso de Filosofía Medieval de la UNAD, lo que se busca es que como resultado del proceso se construya un blog o sitio web en el que se muestre el proceso y el resultado, con la particularidad de que se busca una permanente relación entre los contenidos de la Filosofía Medieval y la realidad social del aprendiente (por ejemplo, contrastar la realidad social de la Edad Media con la realidad social en que vive el aprendiente; o el análisis del fenómeno del terrorismo islámico con la realidad religiosa que se da en las comunidades en que viven los aprendientes).

6. Análisis de la aplicación de las estrategias ABE y ABT

La aplicación de estas dos estrategias de aprendizaje (ABE y ABT), en los cursos Seminario de Autor Medieval y Filosofía Medieval de la UNAD se ha venido realizando desde hace unos cuatro años con bastante éxito, el cual se puede reconocer por la alta tasa de permanencia y de éxito académico de los estudiantes matriculados, en comparación con otros cursos, en los que esto no se puede evidenciar en el mismo grado.

6.1. Aplicación de la estrategia de Aprendizaje Basado en Escenarios (ABE):

La estrategia de Aprendizaje Basado en Escenarios se aplica en la fase de trabajo colaborativo del Seminario de Autor Medieval, en la cual los estudiantes desarrollan

unas actividades individuales y otras colaborativas, que les permiten elaborar constructos específicos como trabajos escritos, diseños de sitios web o blogs, en los que reflejan lo que han aprendido. Para ello, como ya se ha dicho antes, se usan unas narraciones denominadas “escenarios”, en los que se recrea la situación de la Edad Media y de la vida de Tomás en forma narrativa. A partir del estudio de dichos escenarios se desencadenan las actividades que permiten alcanzar los objetivos educacionales propuestos.

Los estudiantes valoran positivamente el aprendizaje que alcanzan a través de los escenarios y les parece más dinámico el aprendizaje con los mismos. Un índice que muestra la favorabilidad que le dan a la estrategia es la alta participación en los foros de trabajo colaborativo en los que se puede registrar una media de 40 o 45 participaciones de los estudiantes en cada grupo y, excepcionalmente, se han dado casos con una participación superior a las 100 entradas en un solo grupo, lo que en la modalidad de la universidad es verdaderamente raro.

6.2. Aplicación de la estrategia de Aprendizaje Basado en Tareas (ABT):

La estrategia denominada Aprendizaje Basado en Tareas (ABT), se aplica en el curso de Filosofía Medieval, y en el desarrollo de sus tres fases (Pre-Tarea, Tarea y Post-Tarea), se busca que los estudiantes elaboren un constructo concreto, en este caso un blog o un sitio web en el que deben plasmar los conocimientos alcanzados de manera visual y estética.

La aplicación de esta estrategia a lo largo de los últimos cuatro años ha sido exitosa y ha permitido la producción de algunos sitios virtuales que se van constituyendo en evidencias de producción académica. Obviamente no todos los trabajos alcanzan la calidad esperada pero si evidencian el esfuerzo de los estudiantes.

7. Propuestas de mejora en la aplicación de las estrategias

En la búsqueda de una mejora constante de las dos estrategias presentadas, será necesario ajustarlas cada vez más a los requerimientos técnicos establecidos para cada una de ellas, de tal forma que se vayan convirtiendo en modelos de aplicación de las estrategias. Si bien, los autores dejan un margen de libertad en la aplicación y no exigen una mayor ortodoxia, si conviene que se ajusten para que puedan

responder cada vez de una mejor manera a las expectativas académicas de los programas académicos que ofrecen los dos cursos.

Específicamente en la estrategia ABE será necesario reescribir los escenarios para que, sin perder la estructura narrativa, se ajusten más a la idea original de la estrategia y, realmente, puedan aplicarse a la vida cotidiana y comunitaria de los estudiantes. En el caso de la estrategia ABT deberán deslindarse con mayor claridad cada una de las fases para que el estudiante pueda apreciar claramente lo que se le pide en cada etapa.

7. Conclusiones

La aplicación de las estrategias de aprendizaje denominadas ABE (Aprendizaje Basado en Escenarios), y ABT (Aprendizaje Basado en Tareas), han demostrado en su aplicación continua a lo largo de unos cuatro años, que son apropiadas para el desarrollo de los cursos de filosofía en modalidad virtual que ofrece la UNAD en Colombia.

Los estudiantes aprecian las dos estrategias, lo cual se puede demostrar por la tasa de retención académica de los mismos y por la alta participación en los foros de trabajo colaborativo, en los que se aplican dichas estrategias.

Las dos estrategias deben pulirse y mejorarse más para que respondan a las exigencias técnicas de cada estrategia, con lo cual se alcanzará una mayor calidad de las mismas y, por lo mismo, una mejor aplicabilidad por parte de los estudiantes para que puedan conseguir los objetivos y competencias propuestos.

Un Oxford Medieval en el s.XX: La influencia del pensamiento medieval en la obra de C.S. Lewis y su vigencia

Leonardo Caviglia Grigera
UNSTA, UCA, Buenos Aires

En 1945, C.S. Lewis daba una conferencia inaugural de la cátedra de Literatura Medieval y Renacentista en la Universidad de Cambridge¹, en esa conferencia se definió a sí mismo como un “dinosaurio”. En dicha conferencia, señala su aprecio por un tiempo que fue, por el “Viejo Occidente”. Lewis sostenía allí que él era una reliquia del viejo Hombre Occidental, una pieza de museo.

Pero más que como un dinosaurio en un museo, habría que pensar en él como en un espécimen de un “Parque Jurásico” en pleno siglo XX, como una “reliquia viva de un tiempo que fue”². Hay una importante influencia del pensamiento medieval en la obra de C.S. Lewis. Pero no es sólo un receptor sino también un puente, ya que su importante influencia en el siglo XX es también ocasión de vigencia de algunas tesis importantes de los grandes autores del medioevo.

Todo el fruto de las obras de Lewis fue abonado y nutrido por varios elementos. ¿Cuál es la “savia” de la cual se alimentó el pensamiento del autor? CSL fue alimentándose de los clásicos de la antigüedad: Homero sin duda, y es importante la influencia de Platón y se ha mostrado también como un buen conocedor de Aristóteles.

Pero sin duda, Lewis es un gran medievalista, tal como podemos ver en obras como *La alegoría del amor* (con su consumado conocimiento en autores como a Chaucer, Gower y Thomas Usk), y en *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*, donde encontramos, entre otros, un profundo conocimiento y análisis de la obra de Boecio. También es importante la influencia del platonismo medieval (algunos elementos de esta influencia se pueden ver en su trilogía cósmica). Finalmente, no sólo en *La imagen del mundo*, sino también en *El*

¹ C. S. Lewis, “De Descriptione Temporum”, en *Selected Literary Essays*, Cambridge, 1969, pp. 13-14.

² J. N. Ferro, *Aproximación a Lewis*, Bs. As., Educa, 1997, p. 13.

Problema del dolor, encontramos un profundo conocimiento del pensamiento y la obra de Sto. Tomás de Aquino y encontramos también una notoria influencia del pensamiento de San Agustín. Especialmente puede observarse esta influencia en la cuestión de Dios y el mal, sobre todo en su obra el problema del dolor. Esta cuestión también implica la visión de estos autores sobre Omnipotencia divina y libertad humana.

San Agustín y Santo Tomás de Aquino resonando en el siglo XX

Estos grandes pensadores de la filosofía y teología cristiana del Medioevo dejan oír su voz en las palabras de CSL en las grandes cuestiones: Dios y el Mal, el Amor, el Dolor.

En *El Problema del Dolor*, el autor quiere solucionar el problema intelectual que se nos presenta: ¿Cómo puede conciliarse la experiencia del mal y el dolor, con la existencia de un Dios todopoderoso y bueno?

El problema se plantea de la siguiente manera:

“Si Dios fuera bueno, desearía hacer a sus criaturas perfectamente felices, y si Dios fuera todopoderoso, sería capaz de hacer lo que desea. Pero las criaturas no son felices. Por tanto, Dios carece de bondad, de poder, o de ambos». Este es el problema del dolor en su enunciado más simple”³.

CSL comprende que lo que hay que tratar de conciliar es la experiencia del dolor (que a su vez es síntoma del mal), con la presencia de un Dios todopoderoso. Así que el planteo nos lleva la clásica cuestión de la tradición medieval del problema de Dios y el mal (que encontramos en los grandes maestros como Boecio, Agustín y Tomás).

La solución se encuentra en la tradición escolástica. Así lo vemos al comienzo del capítulo II de la obra, que tiene el título *La omnipotencia divina*, en la que el desarrollo inicia con una cita de Tomás de Aquino: “Nada que implique contradicción cae bajo la omnipotencia de Dios”⁴

³ C. S. Lewis, *El problema del Dolor*, Santiago, Ed. Andrés Bello, 2001, p. 29.

⁴ C. S. Lewis, ob. cit., p. 29 (La cita es de la *Suma Teológica*, I, q. 25, art. 4).

Si Dios es Todopoderoso puede evitar el mal (del que el dolor es síntoma), si no lo hace es porque no puede; entonces no es todopoderoso. Y si puede y no lo hace, entonces no es bueno. CSL comienza con el significado de “todopoderoso”. Usualmente se interpreta este término como la posibilidad de hacer todo; pero estamos obligados a hacer aquí una distinción. Hacer todo, implica hacer todo lo que es posible de ser.

Pero no sólo se trata de una cita, todo el desarrollo de la cuestión responde al espíritu del planteo que hace Tomás en la q. 25 de la *Suma* sobre la omnipotencia divina. En dicha cuestión se observa claramente que omnipotencia es omnipotencia para hacer todo lo posible, por eso, todo lo que no implique contradicción cae bajo la omnipotencia de Dios. Pero si algo implica contradicción, no está sometido a la omnipotencia divina, y por lo tanto habría que afirmar que, más que Dios no “pueda” hacer, habría que decir que eso “no puede ser hecho”⁵

La intención de Lewis en este capítulo es mostrar que la omnipotencia de Dios no puede suprimir al menos la “posibilidad” del dolor (no necesidad) en un universo con seres libres, –en el que la libertad de la creatura es sobre todo libertad entre opciones–. La solución del autor pasa por distinguir entre imposibilidad absoluta e imposibilidad relativa. Entiende por imposibilidad absoluta, aquello que es imposible para un sujeto, en determinada situación. Así lo que podría ser imposible para un sujeto podría no serlo para otro (por ejemplo: es imposible para mí ver la calle, si no salgo de la habitación). De este modo lo que podría ser imposible para el hombre podría no serlo para Dios.

Pero Lewis entiende que en este caso el problema de Dios omnipotente-creatura libre-dolor humano, se refiere a lo que puede denominarse imposibilidad absoluta. Por ejemplo, si algo es contradictorio en sí mismo, es absolutamente imposible. Lo absolutamente imposible contiene en sí mismo la imposibilidad y “no puede ser”, coincidiendo así con las expresiones de Tomás de Aquino, al sostener que si algo es de imposibilidad absoluta, se aplica a todos los mundos posibles y para todos los agentes, incluyendo a Dios mismo.

Cuando afirmamos que “Dios puede todo”, ese poder se aplica a todas las cosas posibles, al igual que cuando se sostiene que “nada hay imposible para Dios”, queda excluido de esta afirmación lo imposible de imposibilidad absoluta (lo

⁵ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q.25, a.3, c. 9.

contradictorio). CSL sostiene como diría Tomás de Aquino, que la omnipotencia no se aplica a hacer lo imposible porque es imposible de “ser hecho”.

Con estos términos se lo expresaba al sacerdote católica Don Calabria:

“Deinde, nonne est terribilis veritas, liberum arbitrium mali hominis posse Dei voluntati resistere? Omnipotentiam enim suam modo quodam retrinxit ipso facto creandi liberam creaturam”⁶.

Así, en pleno período de la Segunda Guerra mundial, mientras Lewis analiza el problema del dolor, podemos observar cómo detrás de su voz, resuena el coro de la tradición escolástica.

La gran impronta de San Agustín

Respecto al problema del Mal, C.S. Lewis es receptor y portavoz de la importante tradición agustiniana respecto de qué es el mal y cuál es su causa.

Una de las ideas centrales es la de considerar al mal no como algo originario ni proveniente de Dios, sino como una realidad “parasitaria” en la que el mal es una privación de un bien, una corrupción de algo originariamente bueno.

Para San Agustín, toda naturaleza en cuanto naturaleza, es un bien. Dado que Dios es el sumo Ser, Bondad y Belleza; todo lo que proviene de él participa de estas propiedades. Por lo tanto, todos los bienes no pueden provenir sino del mismo bien supremo. Así en su obra *De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los Maniqueos* observa que el mal es la corrupción, por lo tanto, ésta no es sustancia, sino que existe en una sustancia (que en sí misma es buena). Así el mal es siempre una privación del orden, y el orden es un bien.⁷

⁶- Don Calabria, C.S. Lewis; *Una Gioia Insolita, Lettere tra un prete cattolico e un laico anglicano*. A cura di Luciano Squizzato. Prefazione di Walter Hooper. Milano, Editoriale Jaca Book, 1995. “Por otro lado, ¿no es una verdad terrible, que el libre albedrío del hombre malo pueda resistir a la voluntad de Dios? Pues en cierto modo restringió su omnipotencia ipso facto creando una creatura libre”.

⁷San Agustín, *De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos*, Libro II, cap. V,7.

Como podemos encontrar también en las *Confesiones*: “El mal no es sino la privación del bien”⁸.

Continuando esta tradición de pensamiento, Lewis también entiende al mal como privación de bien, y con ello una “ausencia” o privación de ser. Curiosamente encontramos esta tradición en obras como *Mero Cristianismo*, *Cartas del diablo a su sobrino*, y las *Crónicas de de Narnia*.

En *Mero Cristianismo*, encontramos una visión creacionista-participacionista, por lo cual señala que no hay pasiones “malas”, sino que lo que hay es un uso “bueno” o “malo” de esas pasiones (al igual que en un piano no hay notas en sí mismo correctas o incorrectas, sino que lo son de acuerdo a en qué momento de la partitura se toquen).

Aquí coincide con la visión de San Agustín: el hombre no apetece por sí mismo el “mal”, hay una bondad natural de las pasiones, y el mal no supone ir hacia cosas malas (*mala*), sino malamente (*male*)⁹. En esa misma línea, Lewis rechaza la visión maniqueísta, que él denomina “dualismo” según la cual hay dos principios (uno del bien y uno del mal).

Las mismas ideas las encontramos en las *Cartas del diablo a su sobrino*:

“No hay más ser no creado que Dios. Dios no tiene contrario. Ningún ser podría alcanzar una “perfecta maldad” opuesta a la perfecta bondad de Dios, ya que, una vez descartado todo lo bueno (inteligencia, voluntad, memoria, energía, y la existencia misma), no quedaría nada de él”¹⁰.

Sobre la base de una visión creacionista, considera que el mal no es originario sino “histórico” y depende del bien para existir. Los sostiene el demonio *Escrutopo* en las *Cartas*: ellos (los demonios), no pueden crear (ya que sólo Dios crea), sólo pueden corromper algo que en su origen es bueno:

⁸ San Agustín, *Confesiones*, III, 7,12.

⁹ Cf. Agustín, *De Civitate Dei (La ciudad de Dios)*, XII, VIII. XII, “Pues falla no hacia cosas malas, sino malamente (*non ad mala, sed male*); es decir, no hacia naturalezas malas, sino malamente”

¹⁰ C. S. Lewis, *Cartas del diablo a su sobrino*, Santiago, Ed. Andrés Bello, 1993, p. 10.

“Nunca olvides que cuando estamos tratando cualquier placer en su forma sana, normal y satisfactoria, estamos, en cierto sentido, en el terreno del Enemigo... El creó los placeres... Por eso tratemos siempre de alejarnos de la condición natural de un placer hacia lo que en él es menos natural, lo que menos huele a su Hacedor, y lo menos placentero. La fórmula es un ansia siempre creciente de un placer siempre decreciente”¹¹.

Siempre en C.S. Lewis el mal es desorden y corrupción. Podemos verlo también en la *Trilogía de Ransom*, tanto en *El planeta silencioso*, donde los hombres malos son denominados “hombres torcidos”, o en *Perelandra* donde se observa en todo el proceso de tentación cómo el bien puede ser utilizado para el mal.

El mal siempre será dependiente del bien y toda eficacia del mal proviene de lo que tenga de bueno. La idea del mal como *deficiente* es un importante elemento de la tradición medieval de Agustín a Tomás.

Y sin duda, uno de los elementos que también tenemos que señalar, es el lugar de la Voluntad humana en la causa del mal. Para Lewis encontramos una respuesta al problema del mal y el dolor en la “doctrina de la Caída”. Esta doctrina protege contra dos teorías: por un lado el *monismo*, según el cual Dios sería el único productor tanto del bien como del mal; y por el otro, el dualismo, según el cual Dios produce el bien, y un poder igual pero opuesto produce el mal. Así la idea de creación más la doctrina de la caída, le hacen ver cómo Dios hizo buenas a las criaturas, mientras que ellas mismas se hicieron malas.

Todo el desarrollo del capítulo V de *El Problema del dolor* (como también se puede observar en los siguientes), nos remiten inmediatamente a los conceptos que podríamos encontrar en *La Ciudad de Dios*, y el mismo CSL lo señala:

“San Agustín ha descrito este pecado como resultado del orgullo, del movimiento a través del cual una criatura (esto es, un ser esencialmente dependiente cuyo principio de existencia reside no en sí sino en otro) intenta establecerse por sí misma, existir para sí misma. ... Desde el momento en que una criatura se hace consiente de Dios en tanto Dios y de sí misma en tanto un yo, se abre ante ella la terrible alternativa de elegir a Dios o al yo”¹².

¹¹ C. S. Lewis, ob. cit., p. 58.

¹² C. S. Lewis, *El problema del Dolor*, Santiago, Ed. Andrés Bello, 2001, pág. 83.

Es la tesis de San Agustín en *La Ciudad de Dios*; la “mala voluntad” es una libertad mal usada. Así como la virtud es definida por él como el *ordo amoris* –el orden del amor–; el mal que comete la creatura es consecuencia de un amor desordenado, tanto a sí mismo como a las cosas. Es este amor desordenado el que no respeta el orden de las cosas y al amor mismo. Esta idea de un *ordo amoris*, es el “corazón” de una de las obras más leídas de CSL: *Los cuatro amores*. Allí vemos como nuestros amores se “convierten en demonios” en el momento en que “se convierten en dioses”, destruyéndose como amores y destruyéndonos a nosotros. El autor analiza cómo el Afecto, la Amistad y el Eros pueden “desordenarse” y sólo entran en conflicto con la Caridad cuando se encuentran desordenados. Esto ocurre cuando se ama más lo que se debe amar menos o se ama menos lo que debe amarse más. Agustín puro.

Finalmente, nos topamos con *Las Crónicas de Narnia*. Toda la obra es un despliegue del método alegórico. Este método es analizado especialmente en su obra *La alegoría del amor*. En dicho análisis, Lewis descubre que la alegoría es una característica de la poesía medieval y a la vez un patrimonio del hombre de toda época. Según él, es un patrimonio de la conciencia humana en general. Pertenece a la naturaleza del pensamiento y del lenguaje el representar las realidades inmateriales en términos pictóricos, imaginativos.

Una característica de la alegoría es la de expresar, por ejemplo, cosas invisibles (*invisibilia*) en términos visibles (*visibilia*):

“... Se podría, por un lado, comenzar por un hecho inmaterial, las pasiones que uno experimenta, por ejemplo, e inventar visibilia para expresarlas. Si uno vacilara entre una repica airada y una respuesta amable, podría expresar ese estado de ánimo inventando un personaje que porta una antorcha, al que se llamaría Ira, y hacerlo disputar con otro personaje, al que se llamaría Patientia. Esto es alegoría...”¹³.

Lewis considera que el “adulto pensamiento del Medioevo” ha asimilado el espíritu alegórico, cosa que –por ejemplo, señala–, puede advertirse en los escritos de Hugo de San Víctor¹⁴.

¹³ C.S. Lewis, *La alegoría del amor. Estudio de la tradición medieval*, Bs. As., Eudeba. 1969.

¹⁴ Ob. cit., p. 39.

Pues bien, este modo de expresión es el que da lugar a Narnia.

Narnia es un “mundo medieval” de caballeros y reinas, de brujas y dragones, de navíos y castillos. Todo ese ropaje medieval es una enorme alegoría del cristianismo, con el objeto de introducir al lector en una “atmósfera” determinada, en un mundo en el que conociendo a Aslan por ese nombre, lo conozcamos en el otro mundo con otro nombre. Así las grandes ideas de la filosofía y teología cristiana medieval toman vida en este relato. El mal como “corrupción” en la conversión a la forma de dragón de Edmundo en *El viaje del explorador del amanecer*, o en esta misma obra las ideas de providencia divina y libertad humana. La creación como algo bueno y la posibilidad de ordenar aún el mal para el bien, en *El sobrino del mago*. La concepción de un mundo en el que se manifiesta un orden natural que debe ser respetado; el mismo Aslan señalaba: “Así fue –dijo Aslan– ¿Crees que no iba a obedecer mis propias reglas?”¹⁵

Así como los personajes de esta novela “viajan” al mundo de Narnia para “volver” al mundo del siglo XX, Lewis entiende que ese “viejo mundo” todavía tiene qué decir al mundo contemporáneo. Hasta podemos ver una obra de “ciencia-ficción teológica”, como la *Trilogía de Ransom* en la que encontramos hasta la influencia del platonismo medieval de la escuela de Chartres, en especial de Bernardo Silvestre: la idea de la “tríada platónica” por lo cual dos no se unen sin un tercero, es decir, Dios no interviene directamente en el mundo sin una mediación. Los espíritus poseen en realidad en la obra una “material sutil”, y la vieja idea de un ángel o inteligencia celeste a cargo de cada uno de los planetas, siendo el ángel caído quien tenía a su cargo la Tierra.

Para concluir; encontramos a un autor cuyas obras tienen una gran difusión e influencia, pero a su vez el “humus” en que crecieron contiene semillas del Medioevo. Por lo que nuestro reconocido escritor, se encuentra, entre otras cosas, transmitiendo ideas de San Agustín por la BBC, (*Mero Cristianismo*, es la traducción por escrito de la famosa serie de conferencias radiales que dio Lewis, que fue después de Churchill una de las voces más reconocidas en la radio por el público inglés). También hay que recordar que las “*Cartas del diablo a su sobrino*” y “*Los cuatro amores*” son de los libros más leídos y reconocidos y que incluso recientemente se ha hecho una adaptación de las “*Cartas*” al teatro en EEUU. Ni

¹⁵ C. S. Lewis, *La travesía del “Explorador del Amanecer” (Crónicas de Narnia)*, Santiago, Andrés Bello, 1988, p. 127.

falta hablar hace de la enorme difusión de las “*Crónicas*”, no sólo a mediados del siglo XX sino además en el XXI con su adaptación al cine. ¿Ideas medievales en pleno siglo XX y XXI? Así parece.

C.S. Lewis estaba convencido de la vigencia del espíritu y las ideas del Medioevo, y aunque lo hicieran a él un “dinosaurio”, se esforzó en transmitir y revitalizar esas ideas recreándolas con un nuevo lenguaje y formas de expresión, llegando así hasta nosotros. Podemos considerar el intento de Lewis exitoso y también nos ofrece un ejemplo y modelo por el cual seguir haciendo presente las grandes ideas de la Edad Media, que no son sólo de ésta, sino de todos los tiempos.

El Séptimo Sello.
Una mirada fílmica sobre el silencio de Dios

Martín Agudelo Ramírez
Univ. Aut. Latinoamericana, Art-Kiné Int., Medellín

1. La obra de Ingmar Bergman tiene un valor filosófico significativo. A partir de unas imágenes que sondean el espíritu, los monólogos, diálogos y silencios de las películas del director sueco abren paso a cuestiones de hondo calado, retratando dilemas humanos sobre el sentido de la vida. En esta dirección, uno de los problemas que más ocupó al realizador nórdico fue el del silencio de Dios, un ser del que no tenía certeza, y que parecía observar el mundo como un espectador sin intervenir.

Se destacan las películas de la conocida trilogía *Como en un espejo* (1961), *Los comulgantes* (1963) y *El silencio* (1963), en las que Bergman hace pensar en la crisis de un ser agobiado por no hallar un fundamento que le dé sentido a su existencia¹. En esos films, el hombre se encuentra abocado por el absurdo, el sinsentido y la ausencia de comunicación².

Antes de esa trilogía sobre el silencio, Bergman había tratado el tema en una pieza maestra, *El séptimo sello* (*Det Sjunde Inseglet*, 1957), una obra monumental en la que el director nórdico puso en evidencia la dificultad de buscar certezas metafísicas. Para lograr ese propósito, Bergman recrea una historia basada en el ideario medieval, basándose en las obsesiones ya presentes desde su infancia.

Un niño acompañado de su padre, un pastor luterano, luego de contemplar lo que veía en las pequeñas iglesias cerca de Estocolmo, va reconociendo en su memoria las representaciones iconográficas de los frescos que se muestran en *El séptimo sello*. Son unas imágenes góticas las que inspiran a Bergman. Entre otras, se destacan las obras de Albertus Pictor, pintor del siglo XV, de la bóveda de la Iglesia de Täby, en Uppland, en las que se enseña a la muerte jugando ajedrez; también sobresalen

¹ I. Bergman, *Imágenes*, tr. de J. Uriz Torres y F. Uriz, 2ed., Barcelona, Tusquets, 2007, p 215.

² J. Sicilia, “Ingmar Bergman, la trilogía sobre Dios”, *Sempre*, 27 de mayo de 1999.

pinturas sobre los flagelantes y la danza de la muerte. Estas manifestaciones artísticas cobrarían vida en un film de actualidad, en una película que hace visible el temor frente a la hecatombe nuclear, revelando un sentimiento de horror que no se diferenciaba del miedo que en la Europa Medieval se tuvo frente a la peste negra.

Al visionar la película, ganadora del premio especial del jurado del Festival de Cannes de 1957, es posible advertir una atmósfera agobiante. Se trata de un film muy personal, de profunda abstracción, que sume al espectador en un auténtico laberinto, haciendo pensar en lo que cabe esperar y en los límites que se ciernen cuando se busca contemplar lo absoluto.

El relato se va desarrollando a través de un guion de diálogos profundos, iniciados desde la puesta en escena de una singular partida de ajedrez hasta el final del film en el que se muestra una extraña danza de la muerte. De esta forma reconocemos una obra magnánima en la que se integran muy bien un texto escrito, dando cuenta de palabras y silencios para meditar, una fotografía en blanco y negro para contemplar, y una música inolvidable para no olvidar³. Todo un simbolismo único se ofrece en la película, puesto en consideración del intérprete, desde el que resulta posible auscultar diversas perspectivas sobre su sentido y alcance.

2. Estamos en Suecia. Es el siglo XIV. La peste negra ronda y la muerte se hace presente en una Europa decadente. Un aire gélido y letal vigía por toda parte. Desde el inicio de la película, con un plano en contrapicada, se evidencian unas imágenes sobrecogedoras acompañadas de una voz en *off* que pronuncia varios versículos del Apocalipsis (8,1).

Un caballero que regresa de las Cruzadas, Antonius Block, se encuentra angustiado, confundido por tanta miseria; entabando, tanto su vida desperdiándose. El soldado, interpretado magistralmente por Max Von Sydow, le pide a la Muerte que le dé más tiempo de vida. Antonius quiere que su existencia se siga prolongando, mientras despeja varias dudas que lo han compungido durante muchos años, cuestiones decisivamente metafísicas y que se relacionan con el sentido de su vida. El *alter ego* del Bergman, a través de ese personaje central, comienza a explicitar sus conflictos internos, desatados en medio de pesadillas y de

³ Sobresale la partitura de Erik Nordgren y la inolvidable composición *El Dies Irae* de Tomás de Celano, contraponiendo gozo con temor, esperanza con juicio frente a la postrimería inminente.

su apuesta firme por encontrar una salida que le permita entender la razón de su existir.

La Muerte, interpretada por Bengkt Ekerot, ante la resistencia de Antonius, decide suspender la partida de ajedrez que había iniciado; concede la prórroga solicitada por el caballero, y permite que este siga con su camino incesante de dudas. Antonius va abriendo su paso en medio de una atmósfera de profunda soledad y temor; le acompaña su escudero Jöns, personaje representado por Gunnar Björnstrand, un hombre de practicidad manifiesta, muy distante de las búsquedas metafísicas del caballero.

Los distintos personajes con los que se encuentran Antonius y Jöns dan una fuerza notoria al argumento de la película: una joven condenada por brujería; un antiguo profesor de teología y ahora ladrón de bienes de los muertos; la familia de juglares y titiriteros; una mujer joven salvada por el escudero de una violación; un herrero y su mujer infiel; y un grupo de flagelantes. La mayoría de los interlocutores de los soldados caminantes parecen inmersos en un mundo sombrío en el que se asienta la peste negra. Solo un grupo de ellos se salen de las reglas, la familia de comediantes, unos juglares que se orientan por la sabiduría popular y que buscan conducir sus vidas de forma sencilla.

Son momentos memorables de la película la procesión de los flagelantes y las escenas de Antonius con la bruja. Sobre lo primero, resulta inolvidable el encuentro de los guerreros andantes con unos penitentes que se dan latigazos y que están acompañados por monjes que cantan y llevan un crucifijo y un incensario. La gente rinde tributo a un paso ceremonial que busca aplacar la ira de Dios. Antonius, su escudero Jöns y los juglares no se arrodillan; al parecer, resisten frente a la torpeza de una fe ciega atrapada por la superstición. Uno de los monjes interviene y habla sobre la muerte en términos apocalípticos. El cortejo sigue su rumbo hasta que desaparece.

Las escenas de la bruja y de su ajusticiamiento son decisivas. Antonius revela su interés por la mujer condenada a la hoguera, acusada tener relaciones con el diablo. Block pretende hablar con la joven, para que esta relate su experiencia con el demonio; piensa que la condenada puede disipar su angustia en atención a sus competencias con otras dimensiones y que, en sentir del caballero, podrían darle alguna razón sobre Dios. Block pretende que la muchacha despeje sus cuestionamientos sobre la posibilidad de vida después de la muerte. Sin embargo, el

hombre mira hacia los ojos de la chica, atendiendo la sugerencia que le hace el escudero, sin que halle respuestas. El caballero solo ve un vacío profundo que le aterroriza; entretanto, en la mirada de la joven se va proyectando el horror.

Al final de la película, concluye el viaje del caballero y sus acompañantes; llegan al castillo y la esposa de Antonius los recibe; leen el libro del Apocalipsis. Para entonces, el caballero había perdido la partida de ajedrez; se muestra cobarde en medio de los requerimientos de su escudero, que sigue increpándolo por la forma como se siente abarcado por el destino. La Muerte toma las vidas de Block y de varios de sus acompañantes; danza con ellos, de una manera macabra, abriendo paso a un nihilismo angustiante. No obstante, la pareja de trovadores, Jof y Mia, en compañía de su hijo, se salvan de esa ronda. Así acaba el film, y el espectador se encuentra sumido en un profundo estremecimiento.

3. Bergman enseña que la medievalidad es un recurso legítimo para pensar sobre asuntos concernientes al trasegar del hombre contemporáneo. Temas como la duda y el vacío agnóstico son asuntos importantes, aún para quienes han sustituido el dilema sobre Dios por otro tipo de cuestiones. El realizador sueco sabe retratar esos temas, apelando a la iconografía del mundo medieval. En ese escenario el director enrostra la atmósfera de profundo estremecimiento que padece el hombre contemporáneo, como bien lo expresa Juan Miguel Company:

“Ingmar Bergman ha querido escribir una alegoría sobre nuestro tiempo en forma de leyenda medieval. También se puede decir que ha tratado la situación del hombre: su eterna búsqueda de Dios con la muerte como única certidumbre”⁴.

El séptimo sello no puede verse como un film con rigidez histórica. Los problemas que plantea:

“son esencialmente modernos: la película pertenece tanto a la “literatura del Día del Juicio” como al cine de la era atómica”, y “sus personajes centrales, el caballero y el escudero, son figuras claramente contemporáneas”, así como los cómicos son “personajes intemporales” que parecen existir en una especie de valor absoluto”⁵.

⁴ J. M. Company, *Ingmar Bergman*, Madrid, Cátedra, 2007, p. 25.

⁵ R. Wood, *Ingmar Bergman*, Madrid, Fundamentos, 1972, p. 91.

El film apela a la alegoría, dando cuenta de los miedos en los que el hombre se sumerge, no solo los de ayer; son también los temores que hoy se padecen. La obra se encuentra en sintonía con lo expuesto por Umberto Eco al considerar la Edad Media como la alborada del hombre actual.

Con una película, rica en metáforas, Bergman nos hace pensar en problemas de gran envergadura filosófica. El director logra su propósito recreando un ambiente agobiante que muestra la teatralidad en la que la muerte se desenvuelve, a través de la visión personal de una Europa bajomedieval con unas estructuras en franca decadencia. Es el ocaso que siempre ha acechado al hombre cuando ha buscado indagar por el sentido de su vida. No obstante, el realizador nórdico no se queda ahí; contrapone varios mundos.

En primer lugar, sobresale la oposición entre Block y Jöns, dos personajes singulares que replantean la mirada sobre el caballero y escudero medieval, como Quijote y Sancho. Block es un hombre idealista como el noble hidalgo de la Mancha, un ser insatisfecho que busca constantemente; sin embargo, el caballero de Bergman se encuentra más atormentado por el vacío agnóstico. El escudero es su antítesis; un hombre incrédulo y sin preocupaciones metafísicas. Bergman retrata a Jöns como un hombre práctico, que reconoce la naturaleza perversa de la condición humana; el escudero es impúdico e insolente, como bien se presenta en el film:

“Aquí tienes al escudero Jöns. Se ríe de la muerte, blasfema de Dios, se burla de sí mismo y sonrío a las mujeres. Su mundo es solo el mundo de Jöns, un pobre bufón ridículo para todos e incluso para sí mismo. Tan indiferente es para el cielo como para el infierno”. El canto del escudero es revelador; para él: “No existe el destino, estáis ante la nada...”

Jöns solo se preocupa por la vida presente cerrando paso a la esperanza y a cualquier idea de un mundo mejor.

Otro asunto para destacar es que Bergman tiene claro que medieval no solo fueron cruzadas, caballeros, escuderos, inquisición, brujas y hogueras. El director insiste en la riqueza del mundo de los comediantes y juglares, un mundo en el que la risa se hace visible. La seriedad se contrapone a la carcajada, en los términos explicados por Bajtin. El oscurantismo de los caballeros, de las cruzadas, de la muerte y del ambiente reinante en la Suecia medieval contrasta con la alegría de unos personajes ingenuos y llenos de vida, seres que con sus vestidos de blanco

resisten frente a una cosmovisión de sombras que pretende absorberlos. Los juglares permiten que la luz abra paso a una opción de esperanza, representada en el amor.

4. Ahora bien, cuando se reflexiona sobre los dilemas que Bergman se plantea sobre el miedo a la muerte, es posible entender que la película es un testimonio fehaciente de un director y guionista sobre sus obsesiones; es un acto público de confesión ante terceros sobre una experiencia de caída y profunda soledad. La muerte implica la desaparición del mundo de los sentidos, constituyéndose en un límite de la existencia. Bergman sabe interpelar a sus espectadores a través de las voces desesperadas de sus personajes.

Al director nórdico le resultaba bien difícil asimilar la idea del fin de la existencia; sin embargo, encontró en el cine un espacio único para expresar sus temores y aprietos en la comprensión de un momento que es tan cierto que llegará. Pero ahí no queda todo. El reconocimiento de un límite de la existencia, hacía que el realizador dudara de las posibilidades de la eternidad, lo que no impedía seguir indagando, en medio de tanta confusión, sobre si valía la pena considerar el sentido de la vida humana.

Para Bergman, el miedo a la muerte conduce indefectiblemente a la pregunta religiosa sobre la existencia de Dios; pero la película no responde a la cuestión, solo permite indagar sin cesar sobre el asunto. La confusión sobresale, siendo necesario generar un embate frente a la apabullante superficialidad que azota al hombre actual. No hay certezas sobre lo que sucederá una vez llegue la muerte. El ser humano no halla a Dios para que le responda. Está solo. Por esto, desde la perspectiva del director, se piensa que todo aquel que aborde dilemas de esa entidad estará amenazado por la posibilidad de hundirse en un “espantoso” abismo.

La cordura está comprometida. En la película la muerte acecha, está por toda parte; los ritmos y términos de la partida de ajedrez es lo único que puede aplazarla. Sin embargo, el asalto final llega. La suerte está echada. Por esto, Bergman es consciente del vacío agnóstico que le amenaza; siente que sus convicciones morales y religiosas están tambaleando por el silencio de Dios. El realizador nórdico trata de entender en qué términos una capa densa de enorme vacío viene desmoronando los pisos ideológicos con los que había buscado interpretar el sentido de la vida.

Cuando se consideran cuestiones sobre el alcance del sentido y la conciencia de un individuo, como las que se presentan en la película de Bergman, es posible

plantear puentes con el pensamiento existencialista de Kierkegaard y Sartre. Hay un espacio para el reconocimiento de la libertad, y que permite indagar sobre la muerte en relación con la finitud del ser humano. Se profundiza un vacío desgarrador, desde el que se cuestiona la importancia de la religiosidad y la posibilidad de plantear la fe sin actos de religión. No obstante, Bergman no encuentra esas respuestas, como tampoco la muerte pudo responderle a Block.

5. Ahora bien, volviendo al punto basilar de la película, sobre el silencio de Dios, si bien hombre contemporáneo ha buscado superar el problema de Dios, esto no significa que no se sigan manifestando ciertas preocupaciones religiosas. Bergman lo pone en evidencia. Claro está que, para el momento de la película, el director tenía unos intereses muy marcados por develar algo que poco a poco se le iba escapando; pero su certeza frente a la muerte impedía su indiferencia total. Se trata del propio horror de un director para una época en que, como él mismo lo expresa, aún le “quedaban algunos raquíticos restos” de su “devoción infantil, una idea absolutamente ingenua de lo que se podía llamar una salvación que no es de este mundo”. Según Bergman:

“El ser humano lleva en sí su propia Santidad, una Santidad que es de este mundo y no tiene explicación fuera de él. En mi película vive, pues, un resto bastante poco neurótico de una devoción sincera e infantil. Coexiste en paz con una concepción de la realidad dura y racional”⁶.

No obstante, la ausencia de Dios se iba haciendo cada vez más notoria, y los films posteriores así lo mostraron, como lo revela su trilogía sobre el silencio.

En Bergman, el conocimiento de Dios no logra obtenerse racionalmente; pero la fe revela profunda congoja por su manifiesta fragilidad. Lo expresa el Caballero al expresar su angustia por no lograr matar a Dios, un ser que sigue habitando en su interior, pese a sus maldiciones que pretenden eliminarlo.

El caballero, amenazado constantemente por la nada, quiere entender; expresa su tormento por haber “gastado” su vida; por encontrar que su vida ha sido un “continuo absurdo”. Block expresa que no se debe afirmar lo que no se logra demostrar y que nadie puede vivir sabiendo que camina a la nada. El caballero atormentado lo afirma de manera contundente al expresar: “Nadie puede vivir mirando

⁶I. Bergman, ob. cit., pp. 204-207.

la muerte y sabiendo que camina hacia la nada." Las tinieblas lo acechan. Antonius se siente atrapado por la angustia de querer tener certeza de Dios y no hallarla; siente que no tiene "garantías". Su conciencia de vida vacía le resulta insoportable; el influjo de Kierkegaard es manifiesto.

Los sentidos no pueden responder a preguntas metafísicas de tanto calado, ni la razón puede acercarse a ámbitos en donde solo cabe la fe. El fragmento de la escena de la bruja resulta definitivo. En la mirada de la joven, el caballero solo ve vacío, profunda soledad ante la imposibilidad de tener certezas sobre lo que hay más allá de la muerte. El silencio de Dios, un ser sobre el que no se tiene certeza y que, de pronto, observa el mundo como espectador sin intervenir termina por comprometer la cordura de Antonius.

6. A modo de conclusión, vale destacar que *El Séptimo Sello*, una película de actualidad indiscutible, es un testimonio de resistencia frente a cualquier pretensión de renuncia a la cuestión sobre el sentido de la vida. El film es una auténtica obra de arte, una pieza icónica y metafórica, que no tiene como propósito ofrecer juicios morales, ni responder certeramente a preguntas de hondura metafísica.

No obstante, la obra presenta una alternativa para continuar existiendo en medio de la amenaza de locura. El amor ofrece una opción para escapar del sinsentido; es la causa para que el arte y la comedia mantengan el optimismo en sus participantes. Vacío y desolación podrían llenarse con amor, y esto lo enseña Bergman con los juglares, como también en películas posteriores.

El amor es lo único que puede salvar al hombre de la incomunicación. La soledad no tiene por qué ser punto de llegada; por esto, el apartamiento de los seres humanos no puede ser fin de la existencia. Aunque la angustia sea su compañera inseparable, la existencia puede ser más llevadera cuando hay comunicación; no importa que se den numerosos desencuentros. Hay un quiebre frente a las miradas de Schopenhauer y Sartre. La incomunicación es soledad total, fin, aunque se reconozca lo difícil que resultan las relaciones humanas. Se advierte un existencialismo de profundo contenido religioso, en medio de la duda y la fe.

Sin embargo, aunque el amor sea lo único que puede salvarnos de la incomunicación, no es fácil emprender una apuesta por este sentimiento. En este sentido resultan memorables las palabras del escudero. El hombre incrédulo de la

historia, Jöns, hace manifiesto sin ambages las contradicciones que se advierten cuando se apela al amor. El amor es lo más perfecto por su perfecta imperfección.

“Mi Ángel marchará delante de ti”¹

Ana Mallea
Buenos Aires

Mi ángel marchará delante de ti para que te defienda en el camino y te conduzca al lugar que te he preparado. Éxodo 23, 20².

Mi Ángel marchará delante de ti, es el nombre que Georges Huber puso a su libro sobre los ángeles. Este autor es conocido en nuestro medio especialmente por esta obra que escribió en 1970³. Escrita en francés fue traducida muy pronto al alemán, italiano, holandés, inglés, incluso se ha transcrita al sistema Braille. Huber (1910-2003) nació en Suiza, se doctoró en ciencias políticas, sociales y económicas en París. Con Etienne Gilson adquirió una sólida formación filosófica como la que muestra en sus obras. Fue autor de no menos de quince libros y muchísimos artículos sobre temas religiosos⁴.

¿Por qué el libro aquí?

Tratar de conocer a los ángeles desde el enfoque de su naturaleza y de sus operaciones, su procedencia del Creador, su fin sobrenatural, la prueba en la que muchos sucumbieron y la pena merecida, es un tema que ha sido tratado por grandes autores como Agustín, Dionisio Areopagita, Gregorio Magno, Tomás de Aquino, a los que podemos considerar como los principales maestros sobre el tema. Tratar de conocerlos en cambio desde el enfoque de su intervención en la vida humana --que incontables veces leemos en el Antiguo como en el Nuevo Testamento-- de las

¹ George Huber, *Mi Ángel marchará delante de ti*, Madrid, Ediciones Palabra, 1991.
Traducción: Manuel Morera.

² Continúa así: “Pórtate bien en su presencia y escucha su voz, no te resistas a él porque no perdonará tus transgresiones, pues mi nombre está en él. Pero si escuchas atentamente su voz y haces todo lo que te digo, tus enemigos serán mis enemigos y oprimiré a los que te opriman, pues mi ángel caminará delante de ti” (Ex 23, 21-30).

³ *Mon Ange marchera devant toi*, Paris, Ed. Saint-Paul, 1970.

⁴ Era hombre de fe, y tanto él como su esposa Marie-Thérèse eran miembros de la Tercera Orden Carmelita.

funciones que Dios les ha adjudicado con relación al universo, a la naturaleza y a los hombres, será el tema principal del trabajo, que tomará el libro de Huber como guía por su riqueza conceptual proveniente de algunos maestros, como Tomás de Aquino⁵ y Agustín⁶.

La palabra “ángel”

La palabra “ángel”, que significa “enviado”, se usa en cinco sentidos diferentes en la Escritura Santa, según lo consigna Antonio Royo Marín⁷

- al Verbo, enviado por el Padre al mundo
- a Juan Bautista, el Precursor
- a los sacerdotes que son como embajadores de Dios en el pueblo
- a los profetas que anuncian el porvenir en nombre de Dios
- finalmente a los ángeles propiamente dichos, espíritus celestes enviados por Dios a los hombres

Presencia en el Antiguo Testamento

Desde el Génesis hasta Malaquías su misteriosa presencia impregna casi cada página revelada. Incluso siguiendo a Jerónimo, Agustín, Gregorio Magno y otros, Tomás de Aquino cree que todas las apariciones de Dios en el Antiguo Testamento se hicieron mediante el ministerio de los ángeles⁸. Tuve que suprimir por razones de tiempo varios ejemplos tomados del libro de Tobías (4 ss) y del de Daniel (3, 95; 6, 23).

⁵ A lo largo de las 232 páginas de la obra cita a este autor innumerables veces mostrando gran afinidad con él. Se entiende esta preferencia porque el Angélico es “quien da a la doctrina de los ángeles esa cohesión y estabilidad, unidad y método que nadie antes de él había dado ni nadie después ha podido mejorar” *Introducción al tratado de los ángeles*, Madrid, BAC p. 612.

⁶ La existencia de los ángeles es verdad de fe definida en el IV Concilio de Letrán (1215) y reiterada en el Vaticano I (1869-1870).

⁷ Huber remite a esta obra: Antonio Royo Marín, *Dios y su obra*, Madrid, BAC, 1963, p. 363.

⁸ Tomás de Aquino *De potentia* q.6 a.7 ad 3: “Como dice Agustín (*De Trinitate* III, 11 y 12) todas las apariciones de Dios que se leen en el Antiguo Testamento se hicieron por el ministerio de los ángeles, que forman algunas especies imaginadas o corpóreas por las que conducen a Dios al alma del hombre que las ve... y por estas apariciones corpóreas los ángeles quieren elevar el espíritu del hombre. Por eso la Escritura en esas apariciones a veces consigna que Dios mismo se apareció, a veces, que el ángel”.

De manera viva los beneficios materiales y espirituales narrados en esos dos libros evocan la misión de nuestros ángeles custodios “que nos guardan en todas nuestras idas y venidas, que nos levantarán... para que nuestros pies no tropiecen con las piedras” (Salmo 90, 11-12). Ellos nos protegen de los peligros físicos y nos abrigan en los peligros morales. Nada de lo que nos afecta los deja indiferentes, nada de lo que puede llevarnos a nuestro destino eterno⁹. El salmo 90, 13 nos dice también: ... “pisarás sobre áspides y víboras y aplastaras al leoncillo y al dragón”. Tomás de Aquino en la *Suma*, con relación a la opinión de Orígenes¹⁰: “los ángeles presiden sobre los animales, sobre su nacimiento, sobre el crecimiento de los arbustos y plantaciones y sobre todas las demás cosas”, dice que no parece convenir con él en extender esta presidencia angélica a cada uno de los elementos, de las plantas, de los animales, al modo como lo supone Orígenes (I q.110 a.1 ad3).

Intervenciones en el Nuevo Testamento, en los comienzos de la Iglesia y en el universo

También por razones de espacio se suprimieron las citas de intervenciones angélicas en el NT.

La Iglesia y toda la tradición cristiana ven en los ángeles nuestros “protectores natos, consejeros y guías de los hombres en camino hacia un destino eterno. Y en su liturgia la Iglesia confía sus hijos a la custodia de los ángeles”, nos dice Huber (p. 57). Esta custodia... es una de las bases esenciales en la economía de la salvación. Porque por el ministerio de los ángeles es como normalmente Dios hace llegar su luz a los hombres¹¹

Los ángeles tienen una presencia liberadora en el ritual de la Iglesia. Cuando bendice un objeto o un elemento, la Iglesia los considera como posibles asientos del demonio hasta ese momento y por eso reza para expulsarlo antes de la bendición, haciendo, por así decir, un rescate, una reconquista previa¹², así por al bendecir un establo pide al Señor que defienda ese lugar de la maldad y astucia del demonio, al bendecir animales enfermos ora para que “cese toda influencia del poder de Satán

⁹ *Mi Ángel marchará delante de ti*, p. 45.

¹⁰ *In Num.* hom 14, MG 12, 680. Citado por Tomás en *ST I* q.110 a.1 ad 3.

¹¹ *ST*, q.113, a. 1 ad 2: “...Dios guarda al hombre a modo de maestro universal cuya instrucción llega al hombre por mediación de los ángeles”.

¹² Huber ob. cit. p.103.

sobre ellos”. Lo mismo al bendecir las aguas, el aceite, los campos pide la expulsión de los demonios y la venida de los ángeles. Con ligeras variantes en muchas fórmulas del Ritual hallamos palabras similares, por ejemplo al bendecir una escuela, a una embarazada en peligro. La Iglesia ruega también por los viajeros por aire, por tierra y por mar, bendiciendo al medio de transporte y a quienes viajan en él. Cuando bendice un avión dice: “asignad a vuestro ángel como compañero de camino de los que viajen por rutas aéreas... para que lleguen sanos y salvos a su destino”, “y por último al puerto de la salvación eterna”. Cirilo de Alejandría en una oración eucarística extiende la protección de los ángeles a toda la vida de los hombres, incluidos los avatares: “el Señor en virtud de su Santa Cruz y por la custodia angélica nos libre de todo peligro y de toda necesidad: de inundaciones, del frío, de maleantes, serpientes, fieras salvajes, acechanzas del demonio y enfermedades”¹³.

Tomás de Aquino sostiene que para todas las intervenciones materiales en el universo, Dios se sirve del ministerio de los ángeles, “todas las cosas corporales son regidas por los ángeles” (I q.110 a. 1 c.). Siguiendo a Tomás Huber sostiene que los ángeles “son como los brazos y las manos de Dios”¹⁴.

Huber también cita la opinión de Orígenes: “en razón del orden del universo un ángel preside la tierra, otro las aguas, otro el aire, y un cuarto el fuego, y así su influencia se extiende a todo el orden de los vivientes, de las plantas e incluso de los cuerpos celestes”¹⁵. Ya se vio que Tomás le pone coto a esta opinión de Orígenes. También Huber destaca la opinión de Agustín: “a los ángeles celestiales... está sometida toda naturaleza corporal y toda vida no racional”¹⁶.

Dios asocia a los ángeles para gobernar el mundo¹⁷

Jesucristo no es solamente el centro de los hombres, también es el centro de los ángeles: “Cristo es el centro del mundo de los ángeles. Los ángeles le pertenecen...

¹³ *Ibíd.*, p. 60.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 76.

¹⁵ Orígenes *In Jerem.*, hom X, n. 6, PG 13, col. 365. (Huber p. 76).

¹⁶ Agustín *De Genesi ad litteram*, libro VIII, 23 n. 44 PL 34. (Huber *ib.*)

¹⁷ Pablo VI *Profesión de fe*, citado en Huber p. 85.

Le pertenecen porque fueron creados por y para él... Le pertenecen más aún porque los ha hecho mensajeros de su designio de salvación”¹⁸.

“...como los ángeles inferiores, que tienen formas menos universales, son regidos por los superiores, así todas las cosas corporales son regidas por los ángeles... La criatura corpórea necesita ser movida por la espiritual”, leemos en la *Suma* I q.110, a.1. Considerar que las cosas materiales están sometidas al dominio de los ángeles no es de fe pero no solo no se opone a la Sagrada Escritura sino que es muy conforme a ella y condice perfectamente dentro de la concepción general del orden de la tradición y de los Santos Padres, según la cual la divina Providencia usa de las criaturas superiores para el gobierno de las inferiores.

“Este gobierno del mundo invisible sobre el mundo visible alcanza a la creación en todos sus niveles...” Vimos que Orígenes, al comentar los Números (22, 23) citado en la q.110, también considera que Dios asoció a los ángeles para gobernar el mundo. En la cuestión siguiente, la 111, Tomás se refiere a “que al orden de la divina providencia concierne que los seres inferiores estén sometidos a la acción de los superiores, por tanto, los hombres, que son inferiores a los ángeles, son iluminados por éstos, como los mismos ángeles inferiores son iluminados por los superiores”: a.1. En el a.2 plantea si también la voluntad del hombre es regida por el ángel, a lo que responde: “Con respecto a la voluntad del hombre sólo Dios puede moverla intrínsecamente, el ángel en cambio puede hacerlo sólo desde fuera”

Pero en realidad hasta dónde se extiende el dominio de los ángeles sobre los cuerpos no lo sabemos con certeza pero tal vez pueda considerarse que se extiende a lo que está fuera del curso ordinario de la naturaleza corporal sin llegar a ser milagros –que sólo puede hacerlos Dios– es decir, se extiende a acciones y efectos preternaturales de los cuerpos pero mediante los mismos agentes corporales, aplicando sus virtudes activas a las pasivas de los cuerpos. En *Las 83 cuestiones* dice Agustín que “cada una de las cosas visibles de este mundo tiene al frente de sí un poder angélico”¹⁹. Se extiende esta Providencia de Dios a los hombres, a todas las especies o clases de seres puramente materiales, y a algunos individuos de esta clase que tengan una relación especial con el fin sobrenatural del hombre, dice Tomás (*ST* I q.110, a.1).

¹⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica* 331.

¹⁹ Agustín Q. 79, *PL* 40, 90.

Influencia angélica en el psiquismo inferior

En el artículo 3 de la cuestión 111 Tomás desarrollará el tema de la influencia de los ángeles sobre el psiquismo inferior: es decir sobre los sentidos tanto internos como externos. El ángel actúa sobre los sentidos internos (imaginación, memoria, cogitativa (estimativa en los animales). Dice Huber textualmente comentando este artículo: “a través de los sentidos internos el ángel puede controlar el comportamiento exterior de los animales” (p. 83), y sugerir a nuestra imaginación (q.111 a.3 ad 3).

Los ángeles entonces, custodian sobre todo nuestra vida psíquica, teniendo una influencia nada despreciable en el papel que desempeñan las imágenes, las sensaciones y los sentimientos en nuestra conducta²⁰.

Los ángeles robustecen y extienden nuestra inteligencia

Es de notar la importancia que Tomás le da a las actividades y funciones de los ángeles en todas sus manifestaciones. Parece que le gustaba recordar todo lo que debía a la asistencia intelectual de los ángeles²¹ y tenía un trato familiar con ellos, nos dice Huber. En II q.25 a.10 alude a los ángeles como verdaderos amigos. Dice Tomás que los ángeles nos instruyen alumbrando nuestras imágenes, fortaleciendo la luz de nuestra inteligencia, llevándonos a considerar mejor todas las cosas²². Cual un maestro el ángel se esmera en componer y disponer las imágenes de modo que proporcionen mejores datos a la inteligencia. Expresa textualmente que el intelecto humano es fortificado por la acción del intelecto angélico (I q.111 a.1). Al respecto vemos que esta intervención angélica en el ejercicio de nuestros actos intelectuales, aunque no nos demos cuenta, intensifican el vigor de la inteligencia por un misterioso contacto, que es “la acción intencional ejercida por el ángel sobre la inteligencia del hombre... No hay necesariamente comunicación personal de espíritu a espíritu porque el hombre al estar iluminado por la acción de los ángeles puede no darse cuenta de ello, cree tal vez haber sido favorecido por una feliz casualidad²³. El hombre recibe la luz y la aprovecha sin caer en la cuenta que el vigor intelectual o la

²⁰ Huber p. 131.

²¹ Ch. D. Boulogne *Le monde des esprits*, p. 170. En Huber p. 130.

²² *Comentario a las Sentencias II Dist. 11 q.1 ad 6.*

²³ *Suma contra gentiles III, c. 92*, “feliz casualidad” o, en otra versión, “favorecido por la buena fortuna”.

facilidad con que descifra la inteligibilidad de las cosas sean el resultado de la cooperación angélica²⁴.

Los ángeles custodios

La custodia angélica individual y permanente no es todavía una verdad explícita de fe aunque goza de un fuerte arraigo en la tradición, en el pueblo cristiano, y aun en el Concilio de Trento²⁵. Las palabras de Dios a Moisés que dan título al libro: “Mi Ángel marchara delante de ti... expresan el carácter y los múltiples oficios que nosotros asignamos hoy a nuestros ángeles custodios.

Las Escrituras también insinúan la concepción de que aun las colectividades, instituciones o personas morales sean civiles o religiosas, como reinos, ejércitos, comunidades, iglesias etc. tienen señalados sus ángeles custodios particulares²⁶

Huber cita la primera objeción de la I q.111 a.1: “Se asignan guardas a algunos que no saben o no pueden custodiarse a sí mismos, como los niños y los ancianos. Pero el hombre puede guardarse a sí mismo mediante el libre albedrío y el conocimiento de la ley natural. Luego el hombre no es cuidado por el ángel”. Según esta objeción, los ángeles son inútiles. Empero, responde Tomás: “Mediante el libre albedrío el hombre puede en cierta medida evitar el mal pero no de manera suficiente (*sed non sufficienter*) porque debido a sus numerosas pasiones está debilitado su amor al bien. De manera similar el conocimiento universal de la ley natural que posee naturalmente el hombre, lo encamina de algún modo hacia el bien, pero no de manera suficiente pues al querer aplicar los principios universales del derecho natural a las acciones particulares, ocurre que el hombre se desvía de múltiples modos”. Y concluye: “Por eso fue necesaria al hombre la custodia de los ángeles”. El hombre no se basta a sí mismo para evitar el mal y dirigirse al bien. Los ángeles custodios (y la acción de la gracia) son la terapéutica que nos propone esa conclusión (p. 92).

¿Acaso el ángel custodio no ha sido destinado por Dios al servicio del hombre, como sostiene la Carta a los Hebreos²⁷?

²⁴ J. Legrand *L'univers et l'homme dans philosophie de saint Thomas*, T. 2, p. 63. En Huber p. 134.

²⁵ Parte IV, c. 9, n. 4.

²⁶ Ex 14, 19; Is 37, 36; 1 Mach 7, 41.

La teología católica y la Iglesia enseñan que cada ser humano tiene un ángel custodio, sin excepción. Tomás hasta afirma que incluso el anticristo disfrutará de la asistencia de un ángel guardián. “Así como los réprobos y los infieles y aun el anticristo no están privados del auxilio interior de la razón natural, así tampoco están privados del auxilio exterior concedido por Dios a toda la naturaleza humana, es decir, la custodia de los ángeles”. Y la explicación que sigue es sumamente convincente: “y aunque este auxilio de hecho no les sirva para conseguir la vida eterna por buenas obras, no obstante, les sirve para apartarse de ciertos males por los cuales a sí mismos y a otros pueden perjudicar. Porque incluso los mismos demonios son reprimidos por los buenos ángeles para que no hagan todo el daño que quieren. De manera similar el anticristo no hará tanto daño como quisiera”²⁸.

Analiza Huber la objeción 3 de la I q.111 a.1: “todo ser que está iluminado interiormente tiene conciencia de que lo está. Ahora bien los hombres no tienen conciencia de estar iluminados por los ángeles. Luego no lo están”. La respuesta a esta objeción, que Huber comparte, expresa: ...”no todo el que entiende alguna verdad sabe lo que es el intelecto. Igualmente no todo el que es iluminado por el ángel se da cuenta de que es iluminado por él”.

Huber recuerda (p. 145) que el Angélico enseña que “Dios ayuda al hombre directamente infundiéndole la gracia y las virtudes” e “indirectamente Dios guarda al hombre a modo de maestro universal cuya instrucción le llega por medio de los ángeles” (*ST I q.113 a.1 ad 2*). Dios es la fuente y el ángel el canal. Por qué Dios introduce esta mediación de los ángeles que pareciera complicar las cosas. Pudiendo haber prescindido del concurso de los ángeles. Pero asociar a los ángeles al gobierno del universo manifiesta más su amor y la sobreabundancia de vida y de sus recursos.

“Nos guardan en todas nuestras idas y venidas”

¿No es acaso lo mismo que decir que su custodia abarca toda nuestra vida, desde que nacemos hasta el último suspiro? Huber dice que no hacen huelgas ni se toman vacaciones (p. 150). Los ángeles, dice Nuestro Señor, ven continuamente a Dios. La visión de Dios no les impide a la vez la custodia de los hombres. En los ángeles hay una perfecta armonía entre la acción y la contemplación, nos dice Huber apelando al

²⁷ Hb 1, 14: “Los ángeles son enviados al mundo “como administradores para servicio en favor de los que han de heredar la salud”.

²⁸ *ST I q.113 a.5 ad 3*; en Huber p. 116.

Angélico. Su custodia se extiende no solo a toda la vida del hombre²⁹ sino a todos los tiempos de la historia, a todas las regiones de la tierra y a todas las actividades del hombre, como lo prueban numerosísimos episodios de las Escrituras, fáciles de constatar.

Conclusión

El comentario previo a la I q.113 de la BAC hace una síntesis del ministerio que ejercen los ángeles custodios sobre sus protegidos:

- a. los libran constantemente de innumerables males y peligros, así del alma como del cuerpo;
- b. contienen a los demonios para que no nos hagan todo el mal que desearían hacernos;
- c. excitan de continuo en nuestras almas pensamientos santos y consejos saludables;
- d. ponen ante Dios nuestras oraciones no porque Dios lo requiera para conocerlas sino para que las oiga benignamente e imploran por sí mismos los auxilios divinos que ven que necesitamos aun cuando nosotros no nos damos cuenta que los necesitamos;
- e. iluminan nuestro entendimiento y nos proporcionan las verdades del modo más fácil de comprender pues pueden influir directamente en nuestros sentidos externos e internos;
- f. nos asisten particularmente en la hora de la muerte, cuando más lo necesitamos;
- g. pueden acompañar a nuestras almas al purgatorio o al cielo después de morir;
- h. atienden las suplicas de los fieles dirigidas a sus protegidos que están en el purgatorio;
- i. acompañan por toda la eternidad a sus custodiados en el cielo “para reinar con ellos” e “iluminarlos”.

²⁹ Considerando esta realidad surgió en la Iglesia en 1949 el Opus sanctorum angelorum, por iniciativa de un grupo de sacerdotes y seminaristas de Innsbruck Austria. La Iglesia aprobó el *Opus angelorum*, y la “consagración a los santos ángeles”, confiada al mismo. Acá en Argentina funcionó el Opus angelorum a cargo de Monseñor Dr. Roque Puyelli. En la Iglesia del colegio de las Adoratrices, en Palermo, un grupo de laicos nos consagramos a los santos ángeles en ese momento, a principios de los 90.

SECTIO LATINA

Argumentum ontologicum ab editha Stein prolatum¹

A Gualterio Redmond conscriptus
Austinopoli in Texia, Statibus Foederatis Americae Septentrionalis

אָרמײַן בײַהײַם בײַהײַם
,1

Dixit Insipiens in corde suo: “Non est Deus” (Psalmi 14:1 et 54:2)

Editha Stein (Sancta Teresia Benedicta a Cruce) in suo *Endliches und ewiges Sein* (esse finitum atque aeternum) argumentum ontologicum subiecit “profundiore clarioreque” Dei notione fundatum quam notione ab ipso Sancto Anselmo introducta, argumenti auctore². Stein enim in animo habuit, non aliter quam quidam alii philosophi, ratiocinium Anselmi efficaciorum facere. Et quidem ex anno 1941 nonnulli conatus probationis Anselmianae reformandae facti sunt a philosophicis analyticis methodos logicae recentis adhibentibus.

Stein quaesivit num suum argumentum reformatum (vel ullum ratiocinium ad ostendendum *Deum esse*, etiam “quinque viae” Sancti Thomae Aquinatis) propositum assequeretur. Inseram equidem notionem Steinianam in duas recentes formulationes (in “logica libera” et in logica modali factas) ut scisciter deinde quid Stein de his opinatura fuerit si eas cognovisset.

Stein “munus” suum proprium in philosophia, putavit esse in unum fundere cogitationem Santi Thomae Aquinatis et phaenomenologiam magistri sui Edmundi

¹ Cf. *Edith Stein's Ontological Argument, Intersubjectivity, Humanity, Being/ Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy*, a M. Lebeck et J. H. Gurmin editum. Oxoniae, alibi, Peter Lang, 2015: 247-268.

² Loci editioni Germanicae referuntur; *Endliches und ewiges Sein/ Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, curante A. U. Müller (Friburgi: Herder, 2006), praecipue pp. 103-105. Vocabula: *Sein* vertitur ut “esse”, *Seiendes* ut “ens” (vel “essens” ac si esset participium verbi “esse”), *Wesen* ut “essentia”. Signa logicalia: “=” (identicum cum...) “ ϕx ” (est x ita ut...), “ \sim ” (non), “ \supset ” (si...tunc...), “&” (et), “N” (necesse est ut...), “P” (possibile est ut...).

Husserl³. Stein se dixit in duobus mundis philosophicis vivere, scilicet phaenomenologico ac scholastico; e tertio equidem considerabo laborem ejus: nempe e mundo philosophiae analyticae.

Argumentum Anselmianum

Familia argumentorum ontologicorum (sic primum a Kantio nuncupatorum) regreditur ad notionem seu “definitionem” Dei quam Sanctus Anselmus stipulavit:

id quo majus vel perfectius cogitari nequit,

quod si negatur oritur paradoxum a Sancto Augustino jam perspectum:

ens perfectissimum, si non esset, nonjam perfectissimum evaderet⁴.

Scotus, Cartesius, Leibnitiu ratiocinium Anselmianum approbaverunt, ut omnibus constat, rejecerunt vero confrater Gaunilo⁵, Thomas Aquinas, Lockius, Humeus, Kantius, Brentanus, multique alii. Praesens tamen tempus videtur quasi *aetas aurea* argumentorum ontologicorum; nonnulli enim philosophi –inter quos C. Hartshorne, N. Malcolm, A. Plantinga, C. Dore, G. Pottinger, K. Gödel, W. E. Mann, J. Seifert– probationes ontologicas acceperunt ut ratas, plerumque reflectas

³ In animo habebat in sua missione duos philosophandi modos “comparare critice” (epistola ad Finke, 6 Januarii, 1931), et tream suam conjunxit cum opere *Potenz und Akt* (epistola 135 ad Conrad-Martius) ubi “omnes quaestiones fundamentales inter Thomam et Husserl animo volvendae erant” (epistola ad Finke, 6 Maji, 1931). At non solum *Gegenüberstellung* vel *Auseindersetzung* perficere volebat, sed et *Verschmelzung*. In praefatio operis *Endliches und ewiges Sein* explicavit: “duo mundi philosophi qui in animo congressi sunt collationem postulabat” et “in cura erat personali sensum tou esse quaerere ac conari cogitationem Aetatis Mediae fundere cum cogitatione vitali presentis temporis.” Manuscriptum *Potenz und Akt*, dixit “crescere in meum 'systema philosophicum', quod quidem est disceptatio *inter* Thomam et Husserl” (epistola ad Ingarden, 9 Marii, 1932). Cupiebat “de scholastica ad phaenomenologiam pervenire et vice versa” (epistola 135, ad Conrad-Martius).

⁴ Anselmus: *Fides quaerens intellectum, id est Prosligion*, et *Librum apologeticum contra Gaunilonem*. Augustinus: *De doctrina Christiana*, 1:7.

⁵ Anselmus psalmum 14:1 vel 53:2 citaverat in *Prosligio* de “atheo insipienti”; Gaunilo “atheum” defendit in suo *Libro pro Insipiente*, ad quem Anselmus rescripsit in *Libro apologetico contra Gaunilonem*.

ope logicae recentis⁶. Plurimae reformulationes fuerunt *modales* (in logica necessitatis et possibilitatis factae); inter non-modales vero una in *logica libera* a W. E. Mann est expressa.

Argumentum Edithae Stein

Fundamentum ratiocinii ontologici quod Stein excogitavit est notio Dei sicut

id-cujus-essentia-est-esse,

quam pro notione Anselmiana “id-quo-majus-cogitari-nequit” substituit. Fundamentum Stein distinctionem praesumit inter:

- ens finitum; in quo, cum ejus essentia *accipit* esse (quod igitur ei est adventitia), essentia separabilis est ab esse in cogitatione, si non in re
- primum ens, Deum; in quo, “ut essenti”, essentia est esse, ac proinde separatio inter essentiam et esse nec in cogitatione quidem est possibilis⁷. Nam si esse cogitando tolleretur, nullum *quid* superesset ut cogitaretur⁸.

Stein igitur subdit:

⁶ Hartshorne, *Man's Vision of God*, et *The Logic of Perfection*; Malcolm, “Anselm's Ontological Arguments”; Plantinga, *The Nature of Necessity*; Dore, *Theism*; Pottinger, “A Formal Analysis of the Ontological Argument”. W. E. Mann, “Definite Descriptions and the Ontological Argument”, in *Philosophical Applications of Free Logic*, ed. K. Lambert (New York: Oxford University Press) 1991: 257-272. Seifert: *Gott als Gottesbeweis/ Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, (Vide Redmond, “Das ontologische Argument: *Res*, Sachverhalte und mögliche Welten”). Praeclarus mathematicus Kurt Gödel post 40 annos sibi satisfacit argumentum bene succedere; “Ontological Proof” in *Collected Works: Unpublished Essays & Lectures*, edentibus S. Feferman aliisque, Oxoniae, ad Prelum Universitatis, 1995.

⁷ “Andererseits scheint die Auffassung des ersten Seienden als *des* Seienden, dessen *Wesen* das *Sein* ist, nicht einmal eine gedankliche Trennung zuzulassen”, p. 105.

⁸ “Wenn aber das erste Seiende das Sein zum Wesen hat, dann ist es unmöglich, es auch nur ohne das Sein zu denken. Es bliebe nichts übrig, wenn man das Sein wegdächte -- kein Was, als das man das Nicht-Seiende denken könnte. Was, Wesen und Sein sind hier nicht zu unterscheiden”, p. 105.

“in hac notione [id-cujus-essentia-est-esse], si in omni claritate capi posset, fundamentum haberemus “probationis ontologicae” quod etiam profundius clariusque esset quam notio *id quo nihil majus cogitari possit*, scilicet entis perfectissimi cogitabilis, ex quo Sanctus Anselmus procedit”⁹.

Stein tamen, cum diceret nos in hac vita non frui “intuitu explenti”, seu omnino satisfaciendi, hujus notionis, Sanctum Thomam sequebatur qui *Deum esse* in se esse “per se notum” sed non nobis¹⁰. Ex altera autem parte Stein subjungit:

“si quis acquisiverit “notionem esse divini ut esse primi, aeterni, infiniti, seu actus puri”, non poterit quin affirmet necessitatem esse divini”¹¹.

Has deinde tres propositiones proposuit tamquam “ratiocinium ontologicum”:

- (1) esse Dei est ejus essentia
- (2) Deus sine esse non est cogitabilis
- (3) Deus *est* necessario¹².

Stein asseveravit maxime interesse “motionem” hujus ratiocinii exacte percipere, et reprobravit crebram falsam interpretationem, ac si collegisset “realitatem entis absoluti ex idea ipsius”.

“Ex hac notione intellecta [Dei sicut ejus-cujus-essentia-est-esse] sequitur

⁹ “Wenn man diesen Gedanken in aller Klarheit zu fassen vermöchte, so hätten wir darin die Grundlage für einen “ontologischen Gottesbeweis”, die noch tiefer läge und noch einleuchtender wäre als der Gedanke des *ens quo nihil majus cogitari possit*, des denkbar vollkommensten Wesens, von dem der hl. *Anselmus* ausgeht”, ubi ad *Proslogion* 2 refert, p. 105.

¹⁰ Stein Thomam citavit, qui concessit: “propositio ‘Deus est’, quantum in se est, per se nota est; quia praedicatum est idem cum subjecto; Deus enim est suum esse.... Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam; scilicet per effectus. *Summa*, 1:2:1; Stein, p. 106.

¹¹ “Wer bis zu dem Gedanken des göttlichen Seins –des Ersten, Ewigen, Unendlichen, des *reinen Aktes*– vorgedrungen ist, der kann sich die Seinsnotwendigkeit, die darin eingeschlossen ist, nicht entziehen”, p. 107.

¹² “Gottes Sein ist sein Wesen; Gott ist nicht ohne das Sein denkbar; Gott *ist* notwendig”, p. 105.

inevitabiliter ut esse divinum sit necessarium. Idcirco haud certa est usualis argumenti ontologici *refutatio* Thomae attributa, quasi esset “transitus illicitus ex ordine logico ad ontologicum”¹³.

Ratiocinium suum dixit Editha non moveri ex cogitatione ad rerum naturam; potius:

ex essentia transit ad esse.

In hoc quoque Thomam sequitur: propositio “Deus est” est per se nota, quoniam subjectum (“Deus”), cum essentia Dei sit esse, idem significat ac praedicatum (“est”)¹⁴. Qui transitus, cum distinctio inter essentiam et esse secernat ens infinitum ab omni ente infinito, illicitus est de rebus finitis, rectus tamen de Deo¹⁵.

Edithae Stein alter scrupulus restabat: nempe dubitum ne ratiocinium assequeretur propositum (praeterquam ne intuitus adequatus homini esset); dixit enim tres propositiones veram “probationem” non constituere, sed nonnisi “transmutionem” primae esse¹⁶. Hae propositiones tamen diversas habent et significationem et formam logicam, easque diversimode comparari licet cum recentibus argumenti ontologici formis. Juvat enimvero videre quid evadet si notionem Steinianam “id-cujus-essentia-est-esse” in duo argumenta recentiora inseruerimus: alterum formulatum in logica libera (doctori Mann debitum), alterum in logica modali (doctori Hartshorne primum excogitatum).

¹³ “Wenn man diesen Gedanken gefaßt hat, so ergibt sich die Notwendigkeit des göttlichen Seins unausweichlich”, *Esse finitum atque aeternum*, p. 106; “Darum ist die auf Thomas gestützte herkömmliche *Widerlegung* des ontologischen Beweises, er sei ein 'unberechtigter Übergang aus der logischen in die ontologische Ordnung' nicht überzeugend”, ibidem, annotatio 101 (= annotatio versionis *Summae Theologicae* per Actionem Catholicam editae super loco 1:2:1 ad 2). Thomas: “non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum”.

¹⁴ *Summa*, 1:2:1.

¹⁵ “Es handelt sich um den Übergang vom Wesen zum Sein, und wenn dieser Übergang bei allen endlichen Wesen unzulässig ist, so läßt sich daraus kein Schluß auf das unendliche Wesen ziehen, weil gerade der Unterschied im Verhältnis von Wesen und Sein es am stärksten von allem Endlichen unterscheidet”, p. 106, adnotatione 101.

¹⁶ “Man könnte es freilich nicht eigentlich einen *Beweis* nennen. [In verbis] liegt nicht eine eigentliche *Folgerung*, sondern nur eine Umformung des ursprünglichen Gedankens vor”, p. 105.

Definitiones logicales

Ad quod facilius perficiendum signis logicalibus uti expedit ad has partes trium propositionum Edithae Stein signandas.

- *terminus* (nomen) “id-cujus-essentia-est-esse” exprimitur sicut “**e**” littera minuscula (“Deus” sicut “**d**”)
- *proprietas* (adjectivus) “tale ut essentia ejus sit esse” sicut “**E**” littera majuscula
- *propositio-1*: “Deus est id-cujus-essentia-est-esse” dupliciter exponi potest tamquam:
 - *identitas*: “Deus identicus est eo-cujus-essentia-est-esse” sicut **d=e**
 - *praedicatio*: “Deus est talis ut essentia ejus sit esse” sicut **Ed**
 - *propositio-3*: “Deus est necessario” duo habet elementa:
 - a) *existentiam*: “Deus est” communiter a logicis hodiernis notatur sicut $\phi x(d=x)$, quod legitur “est aliquod x tale ut x indenticum sit Deo”
 - b) *modalitatem* (necessitas): “necesse est ut Deus sit” sicut **N $\phi x(d=x)$** , ubi letra “**N**” significat “necesse est ut...”.
- *propositio-2*: “Deus sine esse non est cogitabilis” (quae est ratio Anselmian¹⁷) etiam tamquam duae implicationes exponi liceat: tamquam:
 - a) implicatio *simplex* (seu assertorica): “si id-cujus-essentia-est-esse non est, tunc non est tale (ut essentia ejus sit esse)” sicut $\sim\phi x(e=x) \supset \sim Ee$
 - b) implicatio *stricta* (necessaria): “necessario: si id-cujus-essentia-est-esse

¹⁷“Cogitabile” interea non sumendum est psychologicè, ac si “motio” ratiocinii non esset nisi ea quae in intellectu fiunt. Vide Seifert: *Gott als Gottesbeweis* et Redmond, “Das ontologische Argument...”.

est, tunc necesse est ut (id) sit” sicut $N[\varphi x(d=x) \supset N\varphi x(d=x)]$, ubi primum “N” partem inter uncinos interclusam regit, secundum vero solum “dictum” “ $\varphi x(d=x)$ ”.

Interpretatio in logica libera proposita

Probatio Anselmi in logica libera exposita propior est ejus ipsius menti. Logica libera non est nisi logica classica, cujus regulae quantificationis leviter immutatae sunt ne termini objecta denotent nisi existentia earum expresse asseratur. Logica “classica”,¹⁸ ut exemplum afferam, hanc illationem sancit (“IQ” significat regula “inductio quantoris existentialis”, et numerus “1” refertur ad passum per regulam affectum, et “x/e” indicat “x” per “e” poni):

passus justificatio significatumsymbolorum

1 d=e	hipotesis	Deus est id-cujus-essentia-est-esse
ergo		
2 $\varphi x(d=x)$	1 IQ, x/e	Deus est

Consequentia rata est *logice*, sed cum lector *jam praesciat existere* id quod “d” vel “e” in praemissa denotat, probatio *principium petit* seu lectori est *epistemicе circularis*.

Nunc vero hujusmodi illatio *irrita* est in logica libera, ubi oportet confirmare *existere* ens de quo agitur-- hic quaeritur de eo-cujus-essentia-est-esse. Sequens consequentia est bona in logica libera, nam altera praemissa dicit **e** vere denotare aliquid (“IQL” significat eandem regulam inductionis quantoris existentialis in logica libera permissam, quae ad duos passus priores 1 et 2 refertur):

1 d=e	hipotesis	Deus est id-cujus-essentia-est-esse
2 $\varphi x(e=x)$	hipotesis	id-cujus-essentia-est-esse est
ergo		
3 $\varphi x(d=x)$	1,2 IQL x/d	Deus est

¹⁸ Logica classica: calculus functionalis primi ordinis (qui in cursu “logicae symbolicae” doceri solet).

Patet difficultatem etiam nunc superesse: scilicet quod altera praemissa *demonstratione indiget*: quomodo tandem *scimus esse id-cujus-essentia-est-esse*? Sed in argumento ontologico in logica libera formata secunda praemissa *non est hypothesis sed conclusio* quae ex aliis praemissis sequitur quae in se existentiam nullius habent.

En argumentum integrum (“A1” vocatum), ubi prima praemisa est “paradoxum Anselmianum”, in altera affirmatur id-cujus-essentia-est-esse ita esse (scilicet essentia ejus est esse), in tertia Deus vocatur “id-cujus-essentia-est-esse”:

1	~φx(e=x) ⊃ ~Ee hypothesis	nisi e est, non est E
2	Ee hypothesis	e est E (tale ut essentia ejus sit esse)
3	d=e hypothesis	Deus est e
ergo		
4	φx(e=x)	1,2 modus tollens e est
5	φx(d=x)	3,4 IQL x/d Deus est

Prius argumentum in hac probatione continetur: 1,2,3 = 3,4,5. Perspiciendum est in praemissis nihil prorsus affirmari existere. “Transitus” argumenti est ex his praemissis de essentia Dei ut “essentis”, ad ipsum esse Dei.

Expositio modalis argumenti Anselmiani

Conclusio argumenti A1 non est propositio necessaria.¹⁹ Modalitas autem in “usuali”²⁰ argumenti Anselmiani formatione requiritur, ubi ratio Anselmiana sic struitur:

necessario: si Deus est, est necessario

sive symbolis:

N[D ⊃ ND],

¹⁹ Quod si praemissae sint necessariae --N[~φx(e=x) ⊃ ~Ee], NEe, N(d=e)-- et conclusio erit necessaria: Nφx(d=x), illatione in systemate modali T justificata.

²⁰ Apud Hartshorne, Malcolm, Plantinga, Dore aliosque invenitur.

ubi “D” significat *Deum est* (“D” plerumque sumitur tamquam copulatio attributorum divinatorum hoc sensu: “est id quod est omnipotens, omnisciens, bonum...”). “D” autem, substituta notione Steiniana (“id-cujus-essentia-est-esse est”), legetur (ut supra) sicut “necessario: si id-cujus-essentia-est-esse est, tunc necesse est ut sit”. Prima itaque praemissa probationis erit:

$$N[\varphi x(d=x) \supset N\varphi x(d=x)].$$

Argumentum secundam praemissam de *possibilitate Dei essendi* postulat:

possibile est ut id-cujus-essentia-est-esse sit,

seu signis logicis:

$$P\varphi x(e=x),$$

(ubi diamas “P” significat *possibile est ut...*), et conclusio erit:

$$N\varphi x(e=x),$$

“necessario: id-cujus-essentia-est-esse est”.

Ecce probatio (“A2”), quae in systemate modali S5 licita est:²¹

1		N[$\varphi x(e=x) \supset N\varphi x(e=x)$]	hypothesis	necessario: si e est, e est necessario
2		$P\varphi x(e=x)$	hypothesis	possibile est ut e sit
ergo				
...		...		
n		$N\varphi x(e=x)$	1,2 regulae S5	necessario: e est.

Idcirco, cum “ens-cujus-essentia-est-esse” de Deo solo accipi possit ($d=e$), affirmandum est Deum esse et quidem necessario.

²¹ Systema modale S5 ut “normale” a plerisque philosophis qui logicam modalem curant recipitur.

Meditatio

Steinne igitur de his ratiocinationibus quidnam censeret? Pro primo argumento A1, in praemissis nihil dicitur existere; praeterea: prima praemissa ($\sim\phi x(e=x) \supset \sim Ee$) propositionem-2 ac rationem Anselmianam repraesentat; secunda praemissa (Ee) propositionem-1 sicut praedicationem repraesentat, tertia vero ($d=e$) eandem propositionem-1 sicut identitatem repraesentat; conclusio propositionem-3 repraesentat. Verisimile est Editham Stein negaturam esse hominem intuitum sufficientem habere in hac vita ut duplicem propositionem-1, cum intuitu explenti careat, in probatione uteretur.

Pro argumento modali A2, saltem dubitandum est num Stein primam praemissam excluderet, nam in ea id-cujus-essentia-est-esse non dicitur *esse*, sed solum *si est, oportere esse*; aliis verbis, in prima praemissa affirmatur necessitas talis entis, quam Stein in tertia ejus propositione includit. Nostro quidem tempore, propositio $N[D \supset ND]$ in dubium non solet vocari, nam nonnisi (ut ita dicam) “definitio” Dei est in argumento sumpta, quae si negatur, cum de “deo qui posset non esse” minime agatur, ipsum argumentum tollitur.

Hodie, quod attinet ad secundam praemissam D, quamquam vix negatur (cum $\sim D$ aequivaleat $\sim D$, quod patet haud facile esset demonstratu), *dubitatio* communitur atheo commendatur ac si ne possibilitas quidem Dei essendi adeo explorata esset ut in probatione adhiberi posset. Steinne quoque “suam” secundam praemissam $\phi x(e=x)$ excluderet propter eandem rationem-- hoc est, quia intuitus explens etiam *possibilitatis* Dei essendi nobis deesset? Quaerimus enim num Deus nobis satis notus sit ut eum *posse* esse dicamus et affirmatione in argumento ontologico ut praemissa utamur. Alii philosophi affirmant, alii negant. Iterum autem: quidnam tandem diceret Editha Stein?

PRESENTACIÓN DE LIBROS

JOÃO LUPI, *Orígenes, nas raízes da teologia cristã*, Cadernos Patrísticos, Florianópolis, Volume VIII, N. 15, novembro 2014 (publicado maio 2017) pp.13-133.

Orígenes (c. 185-254) filho de família cristã de Alexandria, foi o mais relevante intelectual helenístico cristão dos primeiros séculos, não só pela importância da sua obra, mas pela repercussão e influência que ela teve até hoje. Orígenes empreendeu a análise e interpretação metódica de toda a doutrina cristã, e de todos os livros da Escrituras hebraicas e cristãs; essa imensa tarefa foi precedida (ou acompanhada) pela exegese minuciosa das Escrituras, comparando-as em seis versões (héxaplas), e completada por estudos de síntese – no total a primeira e provavelmente a mais completa interpretação doutrinária de todo o cristianismo. Ao selecionar textos e temas para uso nas aulas de Filosofia Medieval, desde 1984, precisei ter antes de mais uma visão de conjunto da obra de Orígenes, e não esquecer que ele foi sobretudo um teólogo e um “homem de Deus”, voltado para a vida espiritual e a orientação cristã de seus discípulos e do povo. Mas, como alexandrino educado no espírito helenístico, Orígenes conhecia as ciências e as filosofias sobre as quais o cristianismo se apoiava, inclusive para se defender dos não-cristãos, e se explicar aos catecúmenos. Por isso não foi difícil escolher as doutrinas de Orígenes que melhor se adaptassem ao ensino da Filosofia, e mostrassem seu aporte ao que veio a ser a Filosofia Medieval.

Além disso, comprometido, como todos os medievalistas brasileiros das últimas décadas, com a consolidação dessas matérias na vida acadêmica das universidades laicas, procurei completar meu estudo com os textos que apresentei em congressos e publiquei em revistas. Assim depois de cerca de vinte anos dedicados ao estudo de Orígenes tinha em meu poder um acervo de trabalhos que no conjunto davam uma ideia da importância e relevo do Autor. Considerando, porém, a vastidão da obra de Orígenes, não me atrevi a reunir meus textos sob um título ambicioso como seria o de “a filosofia de Orígenes”, mas procurei dar-lhe uma perspectiva limitada: a cosmologia, ou a visão do universo material, espiritual e humano sob um ponto de vista racional, ou seja destinado à leitura de filósofos. Organizei os textos que tinha escrito de modo a lhes dar uma sequência ordenada, cortando muitos trechos, e adaptando outros, e fiz preceder os capítulos principais de temas introdutórios gerais: a vida intelectual em Alexandria, com destaque para o Museu e a Biblioteca (já muito reduzidos no período cristão), a exegese judaica e particularmente a de Filon, e o ambiente intelectual cristão.

Segue-se uma breve visão geral de Orígenes e de sua obra, com atenção especial a seu método, e neste dando relevo à alegoria na interpretação da Escritura. Os capítulos principais observam a ordem mais comum: Deus, o mundo e o homem, mas incluindo a concepção de Deus mais como teofania a partir da natureza, e da constituição espiritual do universo. De fato o cosmo não é matéria bruta, mas espiritual, animada, “o universo é um imenso animal” como sempre disseram os platônicos e neoplatônicos; mas evitei a excessiva consideração da presença/imanência de Deus no mundo, pois Orígenes não tem nada de panteísta; mas também evitei entrar na discussão especificamente teológica da concepção origeniana da Trindade, questão discutidíssima e para a qual precisaria de mais espaço.

No que se refere ao cosmo material dei atenção peculiar ao problema do acaso, não só porque foi o tema de meu pós-doutorado no Boston College, mas porque considero uma questão na qual se pode aprofundar a relação entre Deus e o universo, bem como a Providência e a ordem divina do cosmo. O “homem no mundo” e como parte do mundo é o tema final em que procuro demonstrar que, na visão de Orígenes, o homem não pode ser compreendido como um ser da natureza material se esta não for vista como portadora do espírito. Deste modo a questão da sensibilidade, importante no comentário de Orígenes ao *Cântico dos Cânticos*, aparece como um caminho do ser humano para Deus, em que o amor homem/mulher prefigura, ou reflete, a relação Cristo/alma e Cristo/Igreja, destacando, portanto, a dignidade da natureza humana e particularmente da sensibilidade e das emoções amorosas. De certo modo o final deste capítulo, ao tratar da oração, recapitula toda a cosmologia, pois Orígenes discute a Providência, o tempo, o corpo, a ordem, a liberdade...

Alguns anexos e complementos pareceram interessantes para auxiliar na compreensão da obra do Autor, e também a sua repercussão: uma cronologia biográfica, o contexto geral das cosmologias neoplatônicas, breves notas sobre os seguidores de Orígenes, e uma introdução específica à principal obra de Orígenes, o *Tratado dos Princípios (Peri Arxon)* através da resenha da tradução erudita de grande valor que é a do chileno Samuel Fernandez.

João Lupi

RAMON LLULL, *Vida coetánea. Arte Breve*, Introducción, traducción y notas de Julián Barenstein, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2016, 416 pp.

Para presentar este libro, conviene que vaya en orden.

Lo primero que quisiera destacar es la colección a la que pertenece. Hace ya una década que nació Ediciones Winograd, editorial responsable de la publicación del libro que aquí nos convoca. Uno de sus intereses –aunque no el único por cierto– es difundir textos de filosofía antigua, medieval y renacentista que los lectores contemporáneos ya casi hemos olvidado pero que, cada uno a su modo, supo influir en el pensamiento occidental. Guiados por el espíritu de contagiar ese amor por la cultura, los editores lograron que cada uno de los libros que componen esta colección sean una herramienta de trabajo para el especialista y, a su vez, una fuente de estimulantes descubrimientos para aquellos que se acercan por primera vez, quizá vacilantes, a esta área de conocimiento y a palabras escritas en tiempos tan lejanos. Así pues, por una parte, las traducciones se presentan en edición bilingüe, donde el texto en lengua original se encuentra confrontado a su versión castellana. Se añade a ello un aparato de notas siempre eruditas pero ajustadas, y un *corpus* de bibliografía general y específica actualizado. Por otra, las introducciones de cada pieza de la colección, a pesar de diferir entre libro y libro, tienen en común el hecho de estar escritas en un registro académico pero claro que optimiza su estudio técnico e invita, al mismo tiempo, al lector novato. Y este volumen, claro, no es la excepción.

En este caso particular, se presentan dos obras de Ramon Llull, filósofo nacido en Mallorca que vivió entre los siglos XIII y XIV. La primera de ellas es la *Vida coetánea*, curiosa autobiografía narrada en tercera persona del singular, en la que el autor no cuenta cada detalle de su vida sino que se detiene únicamente en aquellos hechos que ayudan a comprender su programa intelectual. Porque si alguien hubo con un “programa” intelectual, ese fue Llull. Él mismo nos cuenta que, a partir de una cristofanía que se repitió durante cinco noches, tomó “la decisión de dedicar su vida a Cristo a través del cumplimiento de tres propósitos: el martirio, escribir el mejor libro del mundo contra los errores de los infieles; y acudir al Papa y a los reyes y príncipes cristianos para incitarlos a fundar monasterios [...] para aprender la lengua de los árabes y otros infieles” (p. 21). El segundo propósito, es decir, la redacción del mejor libro del mundo –y a otros, no a mí, les dejo la tarea de juzgar si de hecho lo ha cumplido–, se tradujo en una multiplicidad de obras en las que el filósofo desarrolla su *Ars combinatoria*, un método que permite que se explore de manera racional y sistemática, “cómo las Dignidades divinas, descendiendo por

medio de los principios relativos, organizan toda la creación y la mente del hombre” (p. 45). La otra traducción que se presenta es, precisamente, una de las versiones de ese método, el *Arte breve*. En ella Llull resumió los principios del *Ars generalis ultima* –compuesta al mismo tiempo–, más larga y compleja, como puede suponerse por su mismo título. Con todo, gran parte de aquello que Llull mismo excluyó de esta versión, la cual, no obstante, “es una verdadera enciclopedia, actualizada en concordancia con los diseños lulianos” (p 61), Julian Barenstein –el encargado de la introducción y la traducción– lo incluyó en las notas al final del texto de manera que se puedan confrontar uno y otro escrito.

Por su parte, no cabe sino elogiar la extensa introducción de casi cien páginas que precede a los ya mencionados textos. Dividida en cuatro grandes secciones, comienza ofreciendo un panorama general del convulsionado contexto histórico en el que vivió Llull y continúa, desde luego, con los detalles de su biografía. A ello le sigue un análisis de su pensamiento filosófico, que es la sección más amplia pues va desde la visión luliana del universo hasta las condiciones de aplicabilidad del *Ars*. Cierra la introducción un recorrido por la suerte que corrió no sólo la obra de Llull sino también el lulismo en los años inmediatamente posteriores –la vía polémico-racionalista, la lógico-enciclopedista y la mística–, así como por la restauración de los estudios lulistas a la que se asistió en los últimos años. Por último, resta señalar que la cuidada traducción al castellano se completa con la reproducción de las figuras lulianas así como con numerosos cuadros explicativos confeccionados por el mismo J. Barenstein, de quien toca ahora hablar un poco y con quien tuve la suerte de haber trabajado durante algunos años.

Si bien su interés en Llull nació a partir de lo que podríamos considerar una necesidad – pues su primer interés estaba centrado en el pensamiento de Giordano Bruno–, poco a poco fue convirtiéndose en uno de los mayores especialistas argentinos en la filosofía del mayorquín. Y espero que sepan disculpar si dejo inmiscuir aquí una apreciación más bien de índole personal pero, sinceramente, estoy convencida de que para estudiar con seriedad a Ramon Llull y en especial, su *Ars*, es necesario no sólo ser lúcido desde el punto de vista intelectual, sino también paciente desde el punto de vista personal. Y Julián Barenstein reúne esas características, al punto que en su trabajo se reflejan, de algún modo, el ánimo de exhaustividad y sistematicidad del propio Llull. Otro de sus méritos, creo, es el haber logrado dar un panorama completo y *aggiornado* de las líneas historiográficas y hermenéuticas sobre el pensamiento luliano de un modo lo más objetivo posible, dejando que sea el lector quien emita el juicio final.

Finalmente, como lectora antes que como revisora técnica, me queda por decir que he quedado encantada con contenido de estas más de cuatrocientas páginas, las cuales, espero, tengan como yo la fortuna de disfrutar. Muchas gracias.

Natalia Jakubecki

ENRIQUE CORTI, *Oír, entender, argumentar. Lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2016, 304 pp.

Enrique Corti es un reconocido especialista en el pensamiento de Anselmo, especialmente su concepción del lenguaje y sus aspectos funcionales lógicos y argumentativos, a los cuales analiza desde una perspectiva hermenéutica estructuralista. El propio Anselmo dio forma a sus preocupaciones en *De Grammatico*, cuya importancia para la historia de la filosofía del lenguaje ha pasado a veces desapercibida. Por otra parte, tampoco puede desconocerse que los modelos argumentales del *Monologion* y el *Proslogion*, cuya defensa asume Anselmo con recursos que van desde una concepción sobre el signo y el significado hasta el problema de la relación del lenguaje con la realidad, constituyen uno de los hitos del pensamiento altomedieval, y que los problemas planteados pueden ser retomados hoy a la luz de la historia posterior.

El autor indica al comienzo que va a centrarse en la pretensión anselmiana del *unum argumentum* del *Proslogion*, cuyo nexa con el anterior es insoslayable. Su propósito es reconstruir sistemáticamente el proceso de reducción de los argumentos encadenados del *Monologion* al único del *Proslogion*. De acuerdo con ello, la obra se divide en dos partes correspondientes al análisis de sendas obras. La primera, sobre el *Proslogion*, comprende cuatro capítulos y la traducción anotada de la obra en versión bilingüe. El primer tema a considerar es la génesis del argumento único. Para ello el autor recurre a dos ejes de abordaje hermenéutico. El primero es el análisis del lenguaje de ambas obras, en lo relativo a la relación entre palabra y pensamiento y en cuanto a las categorías lingüísticas del *Monologion* como intento de meditación *sola ratione* sobre la esencia divina.

El segundo eje es el paralelismo de temas y estructuras de ambas obras, a partir del programa especulativo del *Proslogion: fides quaerens intellectum*. El autor observa que “decir lo inefable” es el oxímoron fundamental del *Monologion* a partir del cual la distinción de las vías del decir permite resolver el conflicto: decir indirectamente (*per aliud*) preserva la posibilidad del discurso sobre lo summum. Este deseo de “decir” (de saber) sobre Dios se conjuga con el deseo del *bonum* (ser feliz) y ambos impulsos se unen en el argumento único.

Los dos capítulos siguientes se refieren directamente al *Prologion*. El proyecto anselmiano de construir un único argumento autosuficiente pone sobre la mesa de

discusión tanto las relaciones entre fe y razón como la posibilidad argumentativa específica del mismo, es decir, su dinamismo cognitivo. De ambas cuestiones se hace cargo el autor al analizar el “nada mayor de lo cual puede pensarse”. Según Corti, la eficacia operativa del argumento radica en que la comparación (*gradatio*) que constituye su inicio establece un vínculo de relación entre “*id*” (*aliquid*) y un término de comparación negativo “*nihil*” y otra *gradatio* que cierra el proceso “*maius*”). Por eso la negación de existencia a “*id* = aquello mayor de lo cual nada puede pensarse” es contradictoria.

Sin embargo la estrategia argumentativa anselmiana tuvo siempre contradictores, comenzando por el monje Gaunilo. Corti observa –acertadamente- la diferencia entre la argumentación anselmina y la ontoteológica, manifestada inmediatamente en la diferencia entre el carácter negativo del argumento del *Proslogion* y el positivo de Gaunilo. Pero la cuestión central parece radicar más bien en la discusión acerca de *intelligere* y *cogitare*, así como la relación entre *vox* e *intellectio*. La reconstrucción final de Corti afirma que la respuesta de Anselmo a las objeciones de Gaunilo (*Respensio editoris*) sobre la fuerza de la significación de la enunciación y que parte del principio de que es mejor ser que no ser, y el capítulo 15 del *Monologion* cierran el círculo de la “regla del *melius*” que regula el decir y el guardar silencio sobre lo sobreeminente (inefable).

A continuación de la traducción anotada, correcta y ceñida al original, se edita el acápite “Glosario para *Proslogion*”.

La segunda parte, sobre el *De Grammatico*, consta de una introducción temática y la traducción anotada de la obra (realizada con el concurso de Antonio Tursi, a quien el autor agradece la colaboración) también en versión bilingüe.

Este opúsculo, el único texto de Anselmo referido a cuestiones dialécticas, es posterior a las otras dos obras analizadas. A juicio del autor, muestra un desarrollo en función de la controversia sobre el argumento único y los esfuerzos de Anselmo por profundizarlo. Muestra también que él tuvo consciencia de la importancia de mostrar la forma lógica correcta de las inferencias que usan determinados conceptos-clave de sus anteriores obras.

Por otra parte, Corti analiza con detenimiento las cuestiones relativas a la paronimia y la ambigüedad de que trata la segunda parte del opúsculo. Pero a mi parecer el punto más importante (tanto del opúsculo como de su análisis aquí) es

función de la lógica analítica proposicional posterior, es la cuestión de la relación entre forma lógica proposicional y significación de un enunciado, tema que será retomado y ampliamente desarrollado por los lógicos escolásticos.

El *De grammatico* tiene también un glosario.

Como puede apreciarse, este libro repasa cuestiones fundamentales del pensamiento anselmiano y de las dos obras que le han dado la máxima celebridad, pero no lo hace retomando simplemente una concepción heredada en cuanto a su hermenéutica, sino que aporta dos puntos de vista originales, en consonancia con el proyecto investigativo del autor: por una parte la inclusión del opúsculo sobre cuestiones dialécticas pone en conexión la elaboración anselmiana del *unum argumentum* con problemáticas-marco muy determinantes a la hora de calibrar las posibilidades y límites cognitivos del mismo. Por otra, el autor privilegia el análisis estructural, siguiendo la escuela que en Argentina inauguró y llevó como referente durante muchos años el P. Eduardo Briancesco, con quien el autor dio sus primeros pasos en el estudio de la obra anselmiana.

Celina A. Lértora Mendoza

ALBERTO MAGNO *La tiniebla de la ignorancia: Comentario a La teología mística de Dionisio Areopagita*. Introducción y notas de G. Allegro y G. Russino. Traducción de Ezequiel Ludueña. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2016

Los comentarios de Alberto Magno (1193-1280) a Dionisio son considerados clave tanto para el desarrollo de la teología escolástica como para el del misticismo medieval. Además de la importancia que tuvieron para Tomás de Aquino, hay que subrayar el hecho de que la obra de Dionisio deviene texto de estudio en un curso de teología por primera vez en el *Studium* dominicano de Colonia, bajo la dirección de Alberto, que la incluyó junto con las *Sentencias* de Pedro Lombardo y las Sagradas Escrituras.

En esta breve presentación de la edición bilingüe de Ediciones Winograd vamos a poner el acento sobre una cuestión a la que la lectura de Alberto dio un giro nuevo: esto es, la cuestión del predominio del afecto o del intelecto en la tradición mística. Esta, en efecto, se remite a dos distintos puntos de vista en la interpretación de la obra del pseudo Dionisio. Uno es más afín a la tradición cristiana latina y el otro a la bizantina.

Por lo que respecta al occidente latino, es sabido que desde fines del siglo IX el *corpus Dionysiacum* representó, junto con Aristóteles, san Agustín y otros pocos, uno de los ejes a partir de los cuales se construyó el cuadro conceptual que subyace a su producción filosófica. La progresiva difusión del *corpus*, además, fue dando a la mística cristiana un origen legendario: Cristo había revelado a Pablo en las puertas de Damasco los misterios de su sabiduría y Pablo se los había transmitido a unos pocos hombres perfectos, entre los que se encontraba su discípulo Dionisio, al que según los Hechos de los Apóstoles convirtió en el Areópago¹. Las obras de este, por tanto, contenían los fundamentos de la teología mística².

En el siglo XII Hugo y Ricardo de san Víctor iniciaron una lectura de Dionisio mediada por el agustinismo que tuvo su culminación en el siglo XIII con la *Compendiosa extractio* de Tomás Galo. Por medio de esta paráfrasis, muy difundida, la mística tardo medieval conservó los temas dionisianos.³ La corriente

¹ *Hechos de los apóstoles*, 17: 33-34.

² E. Vansteenbergh *Autour de la docte ignorance - une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, Münster: 1915, p. 28.

³ Alberto Magno, *La tiniebla de la ignorancia. El comentario a la Teología Mística de*

espiritual que se desarrolló en el marco de esta larga tradición era una mística del corazón, centrada en la afectividad: por medio del amor el intelecto cesaba toda actividad y el alma era arrebatada a la contemplación de los misterios de la sabiduría divina.

Pero aunque en *Acerca de los nombres divinos* el pseudo Dionisio hubiera escrito sobre una unión superior al intelecto⁴, abonando la lectura de los victorinos que subrayaba la primacía del *affectus*, según la *Teología mística* la ascensión del espíritu humano a Dios sucede por medio de una actividad intelectual: la negación de los nombres divinos⁵. Esta dimensión del *corpus Dionysiacum* lo afiliaba a una tendencia propia de la patrística oriunda de Bizancio: considerar que el conocimiento apofático o negativo de Dios es el grado más elevado de conocimiento que el hombre puede alcanzar.

Aunque la teología apofática era característica de la patrística griega, en cambio la corriente agustiniana latina la encontraba objetable. En 1241 el obispo de París, Guillermo de Auvernia (1180-1249), censuró la enseñanza de algunas tesis provenientes de los Padres griegos. En especial, una que afirmaba que la esencia divina no puede ser vista en sí ni por los hombres ni por los ángeles. La condena de 1241 a las tesis apofáticas llamaba la atención sobre un problema teórico: el de la

Dionisio Areopagita. Introducción y notas de G. Allegro y G. Russino. Traducción de Ezequiel Ludueña. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2016, p. 13.

⁴ Dionisio Areopagita *Los nombres divinos*. Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de Pablo A. Cavallero. Revisión y comentarios de Graciela Ritacco. Buenos Aires: Editorial Losada, 2007, c. VII, n. 1, p. 303: “Es necesario saber que la inteligencia a nuestra medida tiene, por una parte, la potencia para entender, mediante la cual mira lo inteligible; por otra, la unión que supraeleva la naturaleza de la inteligencia, a través de la cual es coligada a las cosas más allá de sí misma.” Si bien el texto no hace referencia al amor, la traducción del pasaje todavía se discute. Según el pasaje, ¿la unión con lo divino tiene que ver con el intelecto o con algo ajeno a esta facultad? Cfr. edición citada, nota al pie 9.

⁵ *Teología mística* I, en Alberto Magno (2016), p. 43: “Tu, empero, oh, querido Timoteo, respecto de las místicas visiones, con ardiente contrición abandona por completo los sentidos y las operaciones intelectuales y todo lo sensible y todo lo inteligible y todo lo que no existe y todo lo que existe y, en la medida de lo posible, dejando de lado los conocimientos elevados hasta la unión de quien existe por sobre toda substancia y conocimiento; pues en una irrefrenable salida de ti mismo y de todas las cosas y puramente liberado, haciendo todas las cosas a un lado y de todas las cosas liberado, serás conducido a lo alto, hasta el rayo sobresubstancial de las divinas oscuridades”.

aparente oposición entre la teología negativa y la creencia en la visión beatífica. ¿Se podía conocer la esencia de Dios en la vida futura o “*Divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*”, como decía la proposición condenada?⁶ El debate entre el predominio del intelecto o el del afecto conllevaba la cuestión de la posibilidad o no del conocimiento de Dios.

Alberto Magno, titular de la cátedra de teología a partir de 1245, recogió el guante de la condena y, al hacerlo, le dio un nuevo marco teórico a la teología negativa. En su artículo “L’apophatisme dionysien chez Albert le Grand et dans son école”⁷, É. H. Wéber O.P. argumenta que Alberto, al criticar la censura de la doctrina apofántica, formula una interpretación de la teología negativa que inaugura una nueva perspectiva epistemológica: “Alberto, que disponía de recursos filosóficos griego-árabes, elaboró una epistemología filosófica en el curso de su propia exposición de los *Nombres divinos*”.⁸ La novedad, según Wéber, consiste en haber articulado la negatividad dionisiana con sus instancias correlativas de causalidad y eminencia. Vale decir: si Dios es creador, entonces el mundo creado, en tanto efecto, muestra alguna huella de la primera causa. En consecuencia, aquello que decimos del efecto puede ser dicho de manera eminente de la causa. Sin embargo, según este procedimiento, que combina hasta ahora la instancia de la causalidad con la vía de la eminencia, el Dios creador es conocido por el hombre solamente *a posteriori*, a partir de lo creado, lo cual, por ser su efecto, siempre le es desigual o desemejante. La eminencia de la naturaleza divina requiere pues que se la reconozca infinitamente trascendente a sus efectos e impone a la mente humana el procedimiento apofático. Es esta triple articulación la que permite comprender la negación rectamente: no como pura negación sino como negación del límite, por lo que negar significaría afirmar mucho más de aquello que se niega.

Si bien Wéber basó su artículo en el comentario de Alberto a *Los nombres divinos*, hemos elegido este eje de análisis para presentar *La teología mística*

⁶ Alberto Magno, ob. Cit., p. 33.

⁷ É. H. Wéber O.P., “L’apophatisme dionysien chez Albert le Grand et dans son école” Y. de Andia (éd.), *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident* Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1997.

⁸ Ibid. Los autores y obras a los que Alberto recurre para hacer una elaboración filosófica de la cuestión, agrega Weber, son Juan Crisóstomo, Juan Damasceno, Maimónides, Anselmo, el *Liber de causis*, Escoto Eriúgena (De div. nat. II, PL 122, 614 C2 sq.) y Aristóteles (Met. III, 993b 9 sq.)

porque entendemos que su propuesta es válida también para la lectura del comentario a *La teología mística*. La introducción de esta edición, escrita por los estudiosos sicilianos Giuseppe Allegro y Guglielmo Russino, hace una breve descripción de la vida y la obra de Alberto, resume luego la tradición dionisiana desde su aparición en escena al inicio del siglo VI y, ya entrando en el comentario de Alberto a *La teología mística*, analiza el problema de la relación entre filosofía y teología y el de la relación entre la unión intelectual y la visión de Dios. Completa la edición una traducción al castellano no solo del comentario de Alberto, sino también de versión latina que hizo Juan Sarraceno de *La teología mística* de Dionisio.

Paula Pico Estrada

LIDIA RAQUEL MIRANDA (editora), *La Edad Media en capítulos. Panorama introductorio a los estudios medievales*, Santa Rosa: EdUNLPam, 2015, 267 pp.

El libro *La Edad Media en capítulos. Panorama introductorio a los estudios medievales* es un volumen premiado en el Concurso Libros de Textos para Estudiantes que realiza año a año, desde 2005, la EdUNLPam (Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa). Fue redactado bajo la coordinación de Lidia Raquel Miranda, docente responsable de la cátedra Literatura Española I, de Departamento de Letras de la Facultad de Ciencias Humanas, con la participación de ella misma y otros tres docentes de la Universidad Nacional de La Pampa como autores de los capítulos: Jorge Luis Ferrari, Helga María Lell y David Rodríguez Chaves.

El libro de texto es el producto de varias motivaciones. Entre ellas sobresale la necesidad puntual de aportar algunos contenidos temáticos y ciertas reflexiones en torno a la Edad Media a los estudiantes de la cátedra Literatura Española I. En efecto, los docentes de la cátedra han detectado, a lo largo de sus años de ejercicio en dicha asignatura, que los alumnos generalmente desconocen aspectos fundamentales de la historia y la cosmovisión medievales, lo que les dificulta el estudio y el análisis de las obras literarias de la época. Usualmente, esos conocimientos se van reponiendo a medida que el cursado de la materia avanza; sin embargo, han considerado oportuno preparar una contribución específica que contemplara determinadas líneas de aproximación a la Edad Media y tomara en consideración esos destinatarios particularizados. Así, en la “Introducción” se aclara que, si bien la publicación no es un libro de o sobre literatura —pese a que algunos capítulos están más estrechamente vinculados con problemáticas o perspectivas del ámbito literario—, son los estudiantes de literatura los que seguramente más provecho podrán extraer de sus páginas.

El libro mantiene una coherencia en la redacción de ideas y argumentos, pese a su carácter colectivo. Pero cada uno de los capítulos tiene características estilísticas propias y una organización particular en función de los problemas que abordan. La lectura resulta ágil y pueden seguirse los desarrollos argumentativos sin dificultad, aun cuando representan una síntesis de aspectos diversos de la sociedad, la cultura, la historia, la política, la economía, la religión, la filosofía, la lengua y la literatura, el derecho y el arte en los mil años que abarca el período medieval. En efecto, el volumen alcanza unidad de conjunto pues, progresivamente, parte del capítulo inicial que indaga acerca de las imágenes populares sobre la Edad Media para

avanzar en temas más puntuales en los siguientes (las instituciones económicas y jurídicas, los vínculos entre la cultura pagana y la cristiana en la literatura, la situación lingüística y el panorama de la retórica, entre otros) y cerrar, finalmente, con un capítulo que incluye las representaciones y los testimonios conservados del período. Cada capítulo, además se completa con una serie de actividades previstas como instancias de revisión, consolidación y discusión de los temas desarrollados en cada parte. Dichas actividades tienen por objeto una reflexión meditada sobre los conceptos expuestos, que en muchos casos se relacionan con el tiempo presente de los lectores destinatarios, es decir los estudiantes de grado.

La originalidad de la propuesta pedagógica de este libro radica en el enfoque multidisciplinario desde el que se estudia la Edad Media. Las actividades planteadas constituyen una herramienta didáctica, propia de la condición del libro de texto, que afianza la transmisión de los conocimientos. A ello se suma el material ilustrativo que aporta imágenes y esquemas conceptuales e incorpora otros recursos multimediales que facilitan el acercamiento de los estudiantes. El recurso didáctico de las imágenes (que son en muchos casos fotografías tomadas por los mismos autores) fue altamente valorado por los evaluadores externos del libro como un interesante efecto, tal vez no buscado, que va más allá de cumplir con su objetivo primario de ilustrar lo expuesto, porque se configura como un estímulo para los estudiantes. Ciertamente, el volumen no solo enseña a los estudiantes, por ejemplo, cómo es la nave principal de una iglesia, sino que se les muestra a través de cada imagen, la importancia y el modo de registrar fotográficamente objetos, espacios o situaciones culturalmente relevantes y, en definitiva, cómo esta práctica se incorpora en la composición editorial al ilustrar un libro.

Vale la pena agregar, por último, que *La Edad Media en capítulos. Panorama introductorio a los estudios medievales*, además de enmarcarse en las necesidades didácticas y pedagógicas de una asignatura, es uno de los resultados de la tarea de investigación de sus autores, todos miembros del equipo del proyecto PICTO UNLPam 2011 0201 “Metáfora y episteme: hacia una hermenéutica de las instituciones”, dirigido por la editora y que se desarrolló entre 2013 y 2016 en la Universidad Nacional de La Pampa (Santa Rosa, Argentina).

Lidia Raquel Miranda

Acto de cierre

Conferencia final

**Presentación de la Red Latinoamericana
de Filosofía medieval**

Palabras de despedida

Dimidium animae meae: amizade e espiritualidade em Agostinho

Silvia Contaldo

Pont. Univ. Cat. de Minas Gerais, Belo Horizonte

Observações preliminares

Sabemos da amplitude da obra de Agostinho. São cinco milhões de palavras que compreendem uma infinidade de questões. O conjunto da obra na qual estão tratados temas filosóficos e teológicos ficaram “nas prateleiras e pequenos armários que serviam de estantes para os homens do baixo Império Romano¹”. Ali Agostinho nos deixou “93 obras, compostas em 232 pequenos livros, maços de cartas suas e, talvez, capas repletas de antologias de seus sermões, anotados pelos estenógrafos de seus admiradores”², como registrado em suas *Retratações*³. Nesse amplo repertório de textos Agostinho pôs em relevo tópicos da cultura filosófica clássica, com os quais, até hoje, aprendemos. E não economizou palavras nem mesmo para dar conta de uma dentre suas múltiplas tarefas, a de escrever cartas. Cartas aos amigos, aos jovens aprendizes, aos antigos companheiros de caminhada, aos oponentes que não lhe deram trégua. Missivistas não lhe faltaram. Contam-se em torno de 300 cartas, incluídas aquelas 27 que até 1975 eram desconhecidas, as chamadas “cartas de Divjak”⁴. Por isso nunca será demais repetir que, ao ler Agostinho, ao escrever sobre esse pensador de primeira grandeza, temos sempre certo sentimento de incompletude, de estar faltando alguma coisa mais. Certamente, nesse texto que ora apresento, faltará mesmo.

¹ Peter Brown, *santo Agostinho. Uma biografia*. Rio de Janeiro, Record, 2005. p.536

² *Retratações*, II, 39 apud Peter Brown, *ibid*.

³ *Retratações* foi escrita em 426 ou 427. Desde o ano 412 Agostinho já planejara escrever uma obra na qual ficasse registrado o que ele considerava relevante em suas obras anteriores e o que deveria ser corrigido em razão de proposições que, porventura, estivessem inapropriadas. A obra foi terminada em 427, pouco antes da sua morte.

⁴ Em 1975, Johannes Divjak, pesquisador de Viena, trabalhando na Biblioteca Municipal de Marselha, na França, encontrou um manuscrito de 1455-1465. Para o deleite dos estudiosos, informa P. Brown, “um grande número dessas cartas referia-se a acontecimentos dramáticos, na África setentrional e noutros lugares, dos quais não tínhamos antes nenhum conhecimento, ou dispúnhamos de um conhecimento parcial”. Cf. Peter Brown, *Santo Agostinho. Uma biografia*, Rio de Janeiro, Record, 2005, p. 547

Segunda observação: a palavra “pervivencia”, que figura no subtítulo do tema do Congresso, não existe na língua portuguesa. Em geral traduz-se por “sobrevivência”. Mas estamos tratando de algo que está para além do sentido de sobrevivência. Se há, de nossa parte, uma disposição para ouvir as vozes dos medievais, é porque acreditamos ser possível aprender com eles. não para repeti-los, mas para compreender a nós mesmos, tentar entender nosso tempo por vezes triste e sombrio.

O tema da amizade

Assim, à luz do tema principal, julguei oportuno trazer a contribuição de Agostinho.

Como não poderia deixar de ser, tratando-se de Agostinho, o tema da amizade em sua obra não ficou restrito a um só livro. Além do fato de Agostinho ser pioneiro na elaboração da concepção da amizade, sob a moldura cristã, o próprio Agostinho, sujeito de carne e osso, pode ser inspiração para essa reflexão. Para Agostinho, amizade é tema vivencial. Só um amigo era capaz de fazê-lo perder “metade da sua alma” - *dimidium animae suae*⁵.

É a partir dessa proposição “amigo, metade da minha alma”, que pretendo elencar três pontos e em apenas dois textos de Agostinho. Um deles é *Confissões*, e não poderia ser outro, em razão do próprio título que demos a esse texto, pois foi colhido especialmente no Livro IV dessa obra. O outro texto é a Carta 258, a *Epistola a Marciano* que, mais adiante, será explicada. Fique claro, porém, que no rol das obras de Agostinho, o tema da amizade aparece reiteradamente. Em *Solilóquios*, *A Cidade de Deus*, *A Trindade* e em tantas outras. Nas cartas, nos sermões. Não lhe faltaram ocasiões para pensar sobre a amizade. Como afirmei acima, Agostinho sempre esteve cercado de amigos. Quando se estabeleceu em Hipona, por exemplo, “certificou-se de que, em seu palácio episcopal [de Hipona], seria sempre o centro de um grupo íntimo de amigos”⁶. Isso, para não falar de outros círculos de amizades que se estabeleceram sucessivamente em Cartago, Milão, Cassisiaco. Posto isso, perguntamos: o que Agostinho entende por

⁵ Peter Brown, ob. cit, p. 217.

⁶ Ibid., pp. 241

amizade? Qual a natureza dessa virtude? A amizade é um “amor feliz”⁷? São esses os três pontos que passo agora a detalhar.

Para definir amizade não faltaram e nem faltam, filósofos, poetas, escritores. No âmbito da Filosofia o tema é recorrente. Por exemplo, nos fragmentos dos chamados pré-socráticos, no diálogo *Lísis* de Platão, na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, notadamente o Livro VIII. Seja um ou outro, esse foi sempre um tema muito caro aos antigos gregos. O velho Demócrito, contemporâneo de Sócrates, afirmara que “não vale a pena viver quando não se tem um único bom amigo”⁸. E o que seria um bom amigo? Quanto vale um amigo? Numa página exemplar dos *Memoráveis*, Xenofonte, relata um dos tantos episódios das conversações socráticas e que vale a pena recordar aqui. A história é mais ou menos assim⁹: “Certa vez, Sócrates perguntou a Antístenes se haveria preço para os amigos como o há para os escravos. Lembrou que “entre os escravos um vale duas minas, outro nem meia, um outro vale cinco, outro seis”. Citou Nícias, filho de Nicerato, “que pagou um talento pelo intendente de suas minas de prata”. Antístenes, sem pestanejar, disse que sim. Que havia preço para os amigos. “Há tal homem cuja amizade eu preferiria a duas minas, outro por quem não daria meia mina, outro por quem daria até dez minas, outro por quem daria todas as minhas riquezas e rendas”. Obviamente Sócrates não deixaria por menos esse certificado de moral utilitarista e retrucou, de tal maneira, que Antístenes provavelmente não teve o que dizer. Eis a resposta:

“Assim sendo –respondeu Sócrates– bem seria que cada um examinasse a que preço deve ser estimado pelos amigos e se esforçasse por valer o mais possível, a fim de correr menos o risco de ser abandonado. A todo instante ouço dizer a um que o amigo o traiu, a outro que por uma mina se viu desprezado pelo homem que julgava amigo. À vista de tudo isso, pergunto-me a mim mesmo se, da mesma forma que se vende um mau escravo pelo preço que se encontra, não se deve por à venda e vender um mau amigo desde que ofereçam mais do que vale. Vejo, porém, que nunca se vendem os bons escravos e jamais se abandonam os bons amigos”¹⁰.

⁷ Cf. André Comte-Sponville, *Dicionário Filosófico*. São Paulo, Martins Fontes, 2003, p.28-29

⁸ Demócrito de Abdera, *Fragmento 99* apud G. Bornheim. *Os filósofos pré-socráticos*. 2.ed. São Paulo, Cultrix, 1972, p.111

⁹ Cf Xenofonte. *Memoráveis*, II, v.

¹⁰ *Ibid.*

Guardadas as distâncias históricas, a inspiração de Agostinho para tratar do tema da amizade não foi a mesma que a de Sócrates. No caso em questão, Sócrates tivera notícia de que um de seus ouvintes havia abandonado um amigo em estado de indignação. Já Agostinho sofrera outro tipo de abandono. Sofria com a morte física de um amigo. Um amigo que lhe era muito caro, como ele descreve no Livro IV de suas *Confissões*: “pelos interesses que tínhamos em comum, meu coetâneo e como eu na flor da adolescência”¹¹. Nesse trecho Agostinho conta com detalhes como essa amizade era firme e doce, “cozida ao fogo de interesses semelhantes”¹². Ocorre que esse moço adoeceu – Agostinho dá notícia de ele ter sido acometido por uma febre e, no período em que esteve doente, ter recebido o batismo em estado inconsciente. O moço era um maniqueu. E quando recobrou a consciência não demonstrou nenhum mal estar, nenhum incômodo pelo fato de ter sido batizado mesmo não sendo cristão. Ao contrário. E ainda exortou Agostinho a parar de fazer troças - afinal ele “recebera o batismo na total ausência da mente e dos sentidos” e estava vivo! Agostinho respeitou o amigo e aguardou sua recuperação. No entanto, poucos dias depois a febre voltou e ele veio a falecer. Como reage Agostinho? Reage no desespero, na dor, na tentativa de compreender o incompreensível – ao menos para ele, naquele momento. A dor “obscureceu o seu coração e tudo que ele via era morte”¹³. Ao narrar essa experiência dolorosa Agostinho expunha uma das indagações mais relevantes sobre a qual tantos pensadores têm se debruçado, inclusive antecipando, em muitos séculos, teses do existencialismo contemporâneo: “Tornara-me uma grande questão para mim mesmo, e perguntava a minha alma porque estava tão triste e tão conturbada, mas ela não sabia responder”¹⁴. No espaço de tempo que se seguiu a essa perda Agostinho sofria e chorava. “Estava perdido e perdera minha felicidade”, escreveu ele. No entanto, se acompanharmos a sequência desse relato, ainda no mesmo livro IV de *Confissões*, percebemos que Agostinho começaria a desvelar sentido e o significado da amizade, laço vital entre humanos, pois compreendera enfim que, se sua infelicidade nascia da perda daquele amigo, isso se devia à alma que se torna infeliz “quando tomada pela amizade das coisas mortais”. Se perdemos essas coisas [coisas mortais], a alma fica dilacerada “porque percebe a infelicidade pela qual era infeliz mesmo antes de perdê-las”¹⁵. Mestre da Retórica, Agostinho fazia aqui mais que um jogo de palavras. Deixava claro uma

¹¹ Santo Agostinho. ob. cit. IV, iv,7.

¹² Ibid.

¹³ Ibid. IV, iv, 9,

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid, IV, vi, 11.

concepção de amizade cujo vetor aponta para o alto, na direção da espiritualidade . Trazia à tona e refinava, ao mesmo tempo, o conceito de amizade tratado anteriormente na *Carta a Marciano*, como a seguir será exposto.

Naquele contexto, Agostinho percebera quão profundas são as contradições humanas: não quer perder o amigo mas tendo-o perdido, prefere a vida agora infeliz a perder sua própria vida. Escreve: “Admirava-me de que os outros mortais vivessem, enquanto ele, que amara como se não devesse morrer, estava morto, e ainda mais me admirava que eu, sendo outro ele, estivesse vivo enquanto ele morrera”¹⁶. E foi justamente dessa fratura existencial que Agostinho intuiu o valor da amizade, pois “se a alma dele e a de seu amigo fossem como uma única alma em dois corpos”, ele não desejava mais “viver pela metade”. Por essa proposição, Agostinho rememorava um verso das *Odes* de Horácio, verso consagrado como a definição de amizade: “amigo é a metade da minha alma”¹⁷ .

Passemos então ao segundo ponto, sobre a natureza da amizade. Em tempos de amizades virtuais, penso que podemos encontrar nesses escritos agostinianos, pontos de intersecção com o que hoje está posto: amizades feitas e desfeitas com um simples toque na tela, fundadas na “futilidade dos interesses e preocupações individuais e de duração abominavelmente curta”, para usar uma expressão do sociólogo polonês Z. Bauman¹⁸.

Enfim, depois da morte do amigo, Agostinho amadurecera e tinha percorrido, ainda que a duras penas, um caminho de volta. De volta à sua terra natal mas sobretudo de volta a si mesmo. Quem escreve *Confissões* já não era o moço atordoado de outrora. Reconhece que aquela definição de amizade, tão cara aos latinos, carecia de algo mais, de algum ingrediente que não só aliviasse a dor daquela metade que se conservara, mas que o ajudasse a retomar a si mesmo, curando-se por inteiro. E assim como ocorre conosco, pois dependemos do tempo que “opera feitos admiráveis na alma”¹⁹ e “dia após dia” chegando e passando nele [Agostinho] introduziam-se outras expectativas e outras memórias e “aos poucos me devolvia aos antigos gêneros de prazeres, diante dos quais aquela minha dor

¹⁶ Santo Agostinho, ob. cit. IV, vi, 11

¹⁷ Horácio, *Carmina*, I, III,8 apud Santo Agostinho. *Confissões*. IV, vi, 11

¹⁸ Z. Bauman, *A arte da vida*, Rio de Janeiro, Zahar, 2008,p. 46

¹⁹ Santo Agostinho, ob. cit. IV,viii,13.

recuava”²⁰. E quais são esses gêneros de prazeres? O que é que amamos nos amigos? Até então lhe parecia que era o fato de “ler juntos livros de suave elóquio, brincar juntos e juntos ficar sérios, discordar de vez em quando sem ódio, como um homem consigo mesmo, e misturar essa discórdia raríssima com frequentes concórdias, ensinar um ao outro e aprender um do outro, desejar quem se ausentava com nostalgia, receber quem chegava com alegria”²¹. Mais ainda, “esses sinais e outros semelhantes procedem do coração de quem ama e é amado, através da boca, da língua, dos olhos e de mil movimentos agradabilíssimos, como combustíveis para derreter as almas e de muitas fazer uma só”²².

Difícil encontrar, no amplo leque da história das ideias, concepção de amizade tão bela quanto esta. Todos nós podemos atestar esses sinais e sentir, por assim dizer, esse derretimento. E entender a profundidade da dor que Agostinho sentiu ao perder o amigo da juventude. Perdido esse amigo, perdidos estariam esses sinais que vêm do exterior. Onde buscá-los, então? Em atitude de permanente autointerrogação Agostinho procura sinais e respostas: “Para que vaguear a esmo por vias difíceis e laboriosas? Não há paz onde a procurais. Buscais a vida feliz na região da morte: não está ali. Como poderia ser vida feliz, se nem sequer é vida?”²³. E porque não sabia ainda de muitas coisas ou antes, pensava saber muito quando pouco sabia, ainda não se dera conta de que aquela concepção de amizade carecia de um viés espiritualizante. Agostinho ia percebendo, aos poucos, que poderia ir além do que lera e aprendera com Cícero, com o qual concordava, conforme ele mesmo cita no livro III de *Contra Acadêmicos*²⁴: “a amizade foi definida com muito acerto e santidade como um “consenso benévolo e caritativo sobre as coisas divinas e humanas”²⁵. Para o Agostinho daqueles tempos de Cassissíaco, não havia em que discordar de definição tão acertada. Porque? Porque Cícero não se referia a qualquer tipo de consenso, algumas vezes entendido como aliança na qual duas ou mais pessoas se juntam, em benefício próprio, contra outros. Cícero sublinha, na amizade, o consenso benévolo e caritativo, num acordo de ideias, tal como expresso

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Santo Agostinho, ob. cit. IV, xii,18

²⁴ Santo Agostinho, *Contra Academicos*, São Paulo, Paulus, 1998, III, vi, 13

²⁵ Cf. Cícero, *Discurso da amizade*, 6,20: “*rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensio*”

em *Solilóquios*²⁶. Logo no Livro I dessa obra sua própria razão lhe interpele: “Por que desejas que aqueles a quem amas vivam ou convivam contigo?” Ao que Agostinho responde: “Para em comum estudar nossas almas e Deus. Assim, aquele que primeiro chegar a alguma conclusão a comunica aos outros”²⁷. Ressoava aí o conceito ciceroniano. A vida entre amigos e com amigos demanda objetivos comuns, intelectualmente mais elevados, tendo em vista que o fim último a ser alcançado é a sabedoria²⁸. A título de ilustração vale lembrar aqui o fato conhecido por todos. Em sua residência episcopal, em Hipona, ele escreveu na mesa onde se faziam em comum as refeições: “quem se julgar capaz/de mordiscar a vida de amigos ausentes/deve saber que é indigno desta mesa”²⁹. Possídio nos conta que “certa vez, quando alguns dos seus amigos íntimos, colegas do episcopado, esqueceram-se de seus versos a ponto de fazer mexericos, Agostinho os repreendeu com tamanha severidade, que se destemperou e disse que, ou eles apagavam aqueles versos da mesa ou ele se levantaria e se recolheria a seu quarto, no meio da refeição”³⁰. O apreço pela vida em comunidade, concretizada nos estudos em comum e no desempenho de tarefas rotineiras demonstrava como Agostinho tinha na mais alta conta a virtude da amizade, compreendida como vivência comunitária, “caritativa e benevolente”, nas palavras de Cícero.

Porém, Agostinho não era “o tipo de homem de aceitar, em confiança, o que é verdadeiro, mas também de vir a compreendê-lo”³¹. Pelo menos é como ele se define em *Contra Academicos*. Homem de enfrentamentos e de muita disposição para a revisão, vide sua obra *Retratações*, faz em sua Epistola 258, a *Carta a Marciano*, um reparo à concepção de amizade que até então lhe satisfizera. Essa carta, cuja datação não se sabe ao certo, foi provavelmente escrita entre os anos de 386 e 391/395³² e endereçada a um amigo de longa data chamado Marciano. Foi escrita, provavelmente, no período que antecedeu a escrita de *Confissões*.

²⁶ Solilóquios foi escrita em Cassisiaco. É composta de dois livros. Agostinho tinha a intenção de escrever a terceira parte, o que não se concretizou.

²⁷ Santo Agostinho, *Solilóquios*, São Paulo, Paulus, 1998, I xii,20

²⁸ Ibid.

²⁹ Possídio, *Vida de Agostinho* apud Peter Brown. ob. cit. p. 242

³⁰ Possídio, *Vida de Agostinho* apud Peter Brown, ob.cit. p. 242

³¹ Santo Agostinho, *Contra Acadêmicos*, III,xx,43

³² Cf. augustinis.it. disponível em <http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>

Assim, guiando-me pelo conteúdo dessa missiva, chego ao terceiro ponto. A amizade é um amor feliz? Não sei se a resposta de Agostinho será de todo convincente. Certo é que ele, dirigindo a esse amigo (*antiquissimus amicus*), lhe disse, de saída, que a amizade entre eles era claudicante - “*nostra amicitia claudicabat*”³³. Se claudicava não estava bem, fraquejava, estava capenga, para usar um termo mais corriqueiro. Faltava-lhe algo, carecia de perfeição. Marciano e Agostinho eram velhos amigos e, por isso mesmo, Agostinho começava por lhe recordar os tempos passados. Consoante seu estilo afiado na lida com as palavras, lembrou o quanto eles ainda não eram amigos sendo amigos. Explico melhor. Marciano convertera-se ao cristianismo e quem lhe escrevia naquele momento não era o adolescente de outrora. Quem lhe escreve é um homem maduro, disposto a revisar velhos conceitos. E, talvez em razão desse amadurecimento, Agostinho tenha iniciado a carta retomando a clássica definição que lhe parecia a mais correta. Concebia a amizade como “um doce e afetuoso entendimento sobre as coisas humanas e divinas”³⁴. Se se aceita essa definição, compreende-se sua reação frente à perda do seu amigo, nos anos da mocidade em Tagaste. Não poderia mesmo ter sido outra, a não ser sentir-se dilacerado. No entanto, homem maduro – não só em razão da idade e, ao tomar conhecimento de que esse outro velho amigo tornara-se catecúmeno, fez então um reparo significativo no modo como entendia a natureza da amizade. Sim, reitera ele ao amigo, a amizade consiste num perfeito acordo sobre as coisas humanas e divinas acompanhado de benévolo afeto – como ensinara Cícero –mas que seja, essa afetuosa benevolência, em Cristo Nosso senhor– para Agostinho, nossa autêntica e genuína paz. Parece ser essa a compreensão que lhe faltara em muitos momentos, especialmente no doloroso episódio relatado em *Confissões*. E, à medida que convertia-se filosoficamente³⁵, Agostinho ampliava seu horizonte de ideias. Não, aquele tipo de amizade não era um amor feliz. É um amor que claudica. Amizade, para ser amor feliz, não pode desatrelar-se dos mandamentos divinos, especialmente daqueles que são a verdadeira expressão do amor a Deus e amor ao próximo: “Amarás o Senhor teu Deus” e “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Dessa forma Agostinho se corrige, afirmando que só a amizade vivenciada à luz desses dois mandamentos pode realizar o perfeito acordo das coisas divinas e das coisas humanas. Lembra a Marciano que “se observares a

³³Santo Agostinho, Epistola 258,I

³⁴Ibid.

³⁵ Expressão que tomo emprestado do texto de Juvenal Savian, Agostinho, *um itinerário de conversões filosóficas*, publicado na Revista *Cult*, São Paulo, n.75, p.50-53.

ambos comigo com máxima fidelidade, então nossa amizade será verdadeira e eterna e nos unirá não apenas entre nós, mas ao mesmo Senhor”³⁶.

Que mudanças Agostinho fez no clássico conceito de amizade que lhe era tão caro? Ouso dizer que Agostinho lhe dá o tom da espiritualidade. As palavras continuam as mesmas, mas têm matizes diferentes. A amizade, para ser de fato verdadeira deve ser a um só tempo fusão de imanência e transcendência, na caridade. O endereçamento filosófico de sua missiva a Marciano não deixa dúvida: “Com efeito, acontece que entre amigos entre os quais não existe acordo sobre as coisas divinas não pode haver tampouco pleno e verdadeiro acordo sobre aquelas humanas”³⁷.

Sob esse ponto de vista não teria havido entre eles –e nem entre tantos outros – inclusive Sócrates e Antístenes, verdadeira amizade, pois há desacordo entre o que se estima mais ou que se estima menos. Em geral, vamos trocando o mais pelo menos e provocando, ainda que sem intenção, inimizades ou tornando-as claudicantes.

Portanto, aquela reflexão que Agostinho havia exposto em *Confissões* motivada pela morte do amigo querido, toma uma direção espiritualizante. A Marciano diz, sem rodeios, “nem mesmo acerca das coisas humanas” tinha havido antes, entre eles, uma verdadeira amizade e que, ele mesmo “fora antes inimigo de si mesmo, pois amara a iniquidade, não amando a Deus”³⁸.

Tomo emprestada uma expressão de Peter Brown: Agostinho era “imperialista em suas amizades, pois ser seu amigo significa tornar-se parte dele mesmo”³⁹. Assim, a ressignificação da sua concepção de amizade foi libertadora. A amizade, esse amor feliz, se faz na caridade, na gratuidade de gestos concretos de afeto. E isso Agostinho sentia e vivia pois ainda, na meia idade, “Agostinho continuava encantadora e tragicamente exposto à mais “insondável de todas as tentações da alma – a amizade”⁴⁰.

³⁶ Santo Agostinho, *Epistola* 258, 4

³⁷ Ibid, p.p. 258,2

³⁸ Santo Agostinho, *Epistola*. 258,3

³⁹ Peter Brown, ob. cit. , p. 77

⁴⁰ Ibid, pp 217

Isso, no entanto, não nos autoriza a concluir que Agostinho tenha vivido feliz para sempre. As demandas do episcopado, os litígios doutrinários, “a dissolução do velho grupo de amigos íntimos Possídio, Evódio, Alípio e Profútero, tornados bispos em cidades distantes” foi, segundo Brown, uma “tragédia silenciosa da meia idade de Agostinho”: “ele dispunha de “gotas de tempo” para responder aos curtos bilhetes desses amigos” [...] enquanto “vagava a contragosto por um mundo de relações impessoais”, descreve ainda Brown⁴¹. Na *Epistola* 84⁴² Agostinho reitera o quanto a amizade importa na nossa vida. Importar no sentido de trazer para dentro, na nossa intimidade. Agostinho escrevera a Novato, um confrade seu, até com certa dureza, acerca da permanência ou não de um diácono junto àquela comunidade:

“mas, quanto tu mesmo tiveres que ceder alguns dos mais diletos e doces dentre aqueles a quem criaste às necessidades de igrejas situadas longe de ti, compreenderás a dor da saudade que me apunhala, ao perder a presença física de amigos que estiveram unidos a mim na mais estreita e doce intimidade”⁴³.

Essas linhas foram escritas entre os anos de 397 e 411, em que tempos difíceis já estavam anunciados e instalados, sem perspectivas de melhoras. Ainda assim Agostinho não abriu mão da amizade como valor incomensurável. Do livro XIX, d” *A Cidade de Deus* a voz de Agostinho parece chegar até nós:

“Se a ignorância próxima da demência, frequente, por certo, na mísera condição dessa vida, não nos cega a ponto de confundirmos o amigo com o inimigo, que consolo melhor encontramos, entre as agitações e amargores da sociedade humana, que a fé sincera e o mútuo amor dos bons e autênticos amigos?”⁴⁴.

Também no tipo de sociedade que temos hoje, assombrada por todos os lados e marcada por materialismos de todas as ordens, o que resta senão o amor recíproco dos bons amigos? Resta o cultivo do amor feliz, aquele tipo de amizade que sendo caminho para a espiritualidade é parcela imprescindível na soma que faz cada um ser mais que metade.

⁴¹ Ibid, p. 244.

⁴² Santo Agostinho, *Epistola* 84, escrita a Novato, seu consacerdote, acerca da retenção de um diácono de nome Lucilo.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, Petrópolis, Vozes, 2005, XIX,viii

Palabras de despedida

En este momento de despedida, me gustaría, ante todo, agradecer a todos los presentes profesores e investigadores que vinieron desde lejos a la región Austral de Santiago de Chile, para representar a sus países y a diversas Universidades de América Latina –principalmente de Brasil, Argentina, Colombia, Venezuela, México, incluyendo por supuesto, a los investigadores nacionales– que han participado del XVI° CONGRESO LATINOAMERICANO DE FILOSOFÍA MEDIEVAL (*Corporalidad, política y espiritualidad. Pervivencia y actualidad del Medioevo*; 24, 25 y 26 de Mayo) realizado este año 2017, en la UNIVERSIDAD GABRIELA MISTRAL.

Hago mención de especial reconocimiento a la UGM, que representada por su Vicerrector Dr. José Manuel Cerda y equipo de colaboradores, el Prof. Williams Ibarra y la Dra. Gabriela Río, colaboraron activamente con la RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL, la cual como sabemos, es dirigida y coordinada por la Dra. Celina Lértora, quien a su vez, cuenta con la colaboración cercana y eficaz de Natalia Jakubecki.

Me referiré brevemente a algunas metas o fines que se ha propuesto la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Desde Congresos anteriores, como el XV° CLAFM realizado en 2015, en la Universidad Católica de Chile, tuvimos claridad y firmeza en el propósito de construir puentes en vez de murallas, para incluir como particular objeto de investigación en América Latina, el legado filosófico de la Edad Media hasta el período Colonial Americano, en la intuición de que tal período historiográfico nos permitirá pensarnos mejor a nosotras y nosotros mismos. Objetivo que se justificó, en parte, por la premisa que, si analizamos los actos comunicativos y las palabras en su contexto semántico –sin partir de que existe un vocabulario filosófico sempiterno–, comprenderíamos mejor que cada léxico filosófico contiene su propia historia, y que en su genealogía participan múltiples factores antropológicos. Pues el léxico filosófico “no es un mundo sin puertas ni ventanas, sino el producto de una serie de reflexiones en las que se entrecruza el habla cotidiano, junto con las ideas morales, políticas y de todo tipo, presentes en cada momento, incluyendo los

sentimientos, las pasiones e intereses de los autores individuales y el de sus comunidades morales”¹.

Los resultados de los ejercicios discursivos (2015) se han vertido ya en la publicación del Número especial 2016, de la Revistas *Aporía* de la PUCCH, y en otros dos números, 7 y 8 (2015) de la *Revista Chilena de Estudios Medievales*, de la UGM. Otra serie de trabajos del XVº Congreso de 2015, saldrá a luz en el volumen sobre *Política y discursividad del medioevo al período colonial (forthcoming)*.

De la praxis de *eiségesis* intertextual, cuyo objetivo es capturar el sentido que tienen los textos medievales para el lector de hoy, las anteriores indagaciones de los medievalistas latinoamericanos hicieron evidente que, la filosofía de autores medievales, neoescolásticos, y novolatinos, tales como: san Agustín, Pedro Abelardo, santa Hildegarda von Bingen, santo Tomás de Aquino, Duns Escoto, Meister Eckart, Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham, Juan Hus, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Antonio Vieira, Bartolomé de las Casas y otros, incide determinadamente ya sea en transformaciones socio políticas del mundo moderno occidental, o bien demarcando rumbos, preferencias hermenéuticas de programas de investigación científica y conceptualizadora, cuyos alcances conllevan en definitiva, a una más amplia reflexión, comprensión y discusión de los modos de vida del mundo actual.

En efecto, las interpretaciones han mostrado que la génesis del Estado soberano, la del secularismo, la del liberalismo y de ciudadanía moderna en un sentido fuerte, se enraizan en el Medioevo, por eso, en palabras de U. Eco, ha sido: “inútil decir que todos los problemas de la Europa moderna, tal como los sentimos hoy, se forman en el Medioevo: de la democracia comunal a la economía bancaria, de las monarquías nacionales a la ciudad, de las nuevas tecnologías a las revueltas de los pobres: el Medioevo es nuestra infancia a la que se necesita siempre volver para hacer la **anamnesia**”².

De modo que la pregunta que el Profesor João Lupi levantó al inicio del presente Congreso, o sea, de qué se trata

“A Rede, ou o que é a Rede latino-americana de Filosofia Medieval”. Deste modo preguntase: como chegamos a constituir a Rede? Porque o fizemos? E

¹ José C. Bermejo. “¿Qué es un Filósofo?”, *Contextos* XI/21-22, 1993, p. 84.

² U. Eco, *Apostillas a El nombre de la rosa*, Barcelona, Ed. Lumen, 1985, p. 30.

o que significa a Rede? [implica] perguntar também: o que é que está acontecendo com a Filosofia Medieval na América Latina? Pois parece que, além de criações positivas, há deslocamentos, rupturas, e suspensões, e tudo indica que estamos numa transição. Por isso precisamos saber para onde estamos indo, ou para onde queremos ir, se é que queremos ir todos na mesma direção – o que não parece ser o caso.

Por isso mesmo, porque há diversidade de caminhos, e a situação a muitos tem parecido complexa, confusa e controvertida (já faz alguns anos), seria preciso ouvir várias opiniões, e como essa pluralidade só foi prevista para a sessão de logo à noite na reunião dos representantes regionais, assumo a responsabilidade de apresentar a minha opinião limitada, e partir de minha experiência pessoal –e, como diria Ortega y Gasset, de minhas circunstâncias– isso quer dizer que apresentarei principalmente o ponto de vista dos brasileiros, e provavelmente nem de todos”.

En este sentido desde el planteamiento y reflexión de João Lupi, uno de los caminos de transición que la RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL se ha propuesto seguir, contando con el interés y la circunstancia de muchos de nosotros, los estudiosos, se expresa en otra pregunta: ¿Cuál es **nuestro** Medioevo en Latín América al que tendríamos que volver para hacer **nuestra anamnesia**? Esta pregunta no parece vana, ya que comprende un proceso de pensamiento identitario.

Solo a modo de ejemplo, podemos partir recordando que los tratados *De legibus* y *De defensio fidei* (1612) de Francisco Suárez, continúan hasta hoy siendo objeto de interpretaciones entre filósofos, politólogos e historiadores contemporáneos, puesto que allí se formularon y promovieron numerosas doctrinas políticas, tales como: el estado de naturaleza, el imperio del derecho y de la ley, la soberanía popular ante el derecho divino de los reyes; la legitimidad política por el consenso; las relaciones del poder, entre el poder espiritual y el poder temporal, la democracia como alternativa a las monarquías absolutas; el derecho a la resistencia y la rebelión popular contra el rey tirano; la ilegitimidad de la tiranía, la esclavitud comparativa, la coerción de la fe a indígenas o gentiles, el colonialismo, la ocupación de territorios, la libertad de culto, la libertad de conciencia religiosa, las virtudes cívicas, la libertad y la autonomía del individuo frente a los grupos impositivos del poder.

Sin embargo, lo notable de estos postulados, como se ha demostrado, es que inspiraron o incidieron causalmente en los hechos sociales y políticos de la época, entre ellos:

- 1) El doble proceso de secularización: por un lado, la independencia de la Iglesia y del Estado, la política y la religión, por otro;
- 2) el comienzo de la ley internacional;
- 3) el legado de la controversia de Valladolid (1550) sobre el estatuto de los indígenas de América, expuesto por la polémica entre Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, que se relaciona con el tema del reconocimiento de la Reforma Católica, iniciada por el Concilio de Trento (1545-1563);
- 4) la búsqueda de la paz Europea, dependiente de la amistad entre Inglaterra y España;
- 5) el contrato de una humanidad universal³; como también en
- 6) los hechos históricos conducentes a la independencia de Portugal en Europa, y a la conformación de la república democrática en los imperios ibéricos³; o bien en América, en relación
- 7) al discurso pre independentista de México;
- 8) la aparición privilegiada de pensadores libres respecto de la ideología institucional, capaces de pensar por sí mismos con ingenio creativo y que ejercieron contrapoder desde la literatura y la cátedra, como el caso emblemático de sor Juana de Inés de la Cruz⁴, ya que, de las minorías de su época, la mujer y la vida del convento eran el espacio más separado del poder público y académico; y por ende, la aparición de un pensamiento identitario novohispánico, que se opuso a la administración colonial y sus excesos.

Por tanto, autores tales como Las Casas, Alonso de la Veracruz, Sahagún, y después, Juan de Zapata y Sandoval o, Miguel Viñas, S.J. (1642-1718) en Chile, que según Hanisch, comenta y analiza las obras de Aristóteles, Santo Tomás y Suárez con libertad absoluta, dejando de lado cualquier servilismo basado en la autoridad⁵,

³ Los intérpretes lusos contemporáneos establecen una relación causal directa entre los postulados filosófico-políticos de Suárez y los hechos históricos conducentes a la independencia de Portugal y a la conformación de la república democrática en los imperios ibéricos. (Cf. M. Castro, G. Pistacchini y otros (eds.), (2004). *F. Suárez, De Legibus ac...*, 45.

⁴ Cf. “Autores como Pedro Abarca, S.J., *Tractatus de voluntate Dei*, Miguel de Castilla en *Tractatus de divina Gratia*, Antonio Figueroa Valdés en *Tractatus de libero arbitrio*, el propio confesor jesuita de sor Juana, Núñez de Miranda en su *Tractatus de Scientia Dei*, fueron intelectuales poblanos que estudiaron el tema de la libertad y de cómo, siendo ésta dogma de fe, suponía la participación activa del agente en cada uno de los actos humanos. He aquí el humanismo jesuita que siguió sor Juana” (cita de V. Aspe, “La Imposición de la Historia y las Ideas Filosóficas ‘Oficiales’ En México”, *Estudios* 12, 109, 2014, p. 14).

⁵ E. W. Hanish, *En torno a la filosofía en Chile (1594- 1810)*, Santiago. Universidad Católica de Chile, 1963, p. 17.

son sólo algunas de las figuras representativas de pensadores de la Colonia que merecen la atención de los estudiosos de América. En fin, he querido sugerir que de nosotros depende el destino y sentido que tomen los estudios medievales en Latín América del siglo XXI.

Que por una parte, es importante expresar el pensamiento medieval en la lengua de los filósofos de nuestro tiempo, incluyendo la interpretación discursiva de los doctos de América, pero por otra parte, con el fin no puramente abstracto e intemporal de conocer por conocer, de transmitir ideas fijas y perennes hasta los confines de la tierra, o de “**importar** receptiva y pasivamente categorías, doctrinas, sistemas completos, desde el Viejo Mundo al Nuevo Mundo”, sino orientado a la sabiduría pragmática, hallada germinalmente en los manuscritos y signos visuales de la tradición colonial⁶. De la que podremos reconstituir, en lo fundamental, el largo proceso de emancipación del pensamiento y de la acción en América. Se trata entonces de levantar un puente, no sólo por volver a hacer “la *anamnesis* o recuerdo”⁷, sino para intensificar el entusiasmo por un tipo de investigación que, en vez de estar agotada, descubre los vínculos históricos de nuestra propia identidad.

Podremos intentar conocernos de un modo, sino independiente, con espíritu propio. Excelente ejemplo es la obra de Sor Juana Inés de la Cruz en México.

ri er Sue, como argumenta Virginia Aspe “ha de leerse como lo que es, un poema filosófico abierto y polisémico que incorpora novedosamente las influencias culturales del criollismo naciente”. ¿Qué otras/otros Sor Juanas tenemos en Argentina, Brasil, Colombia, Venezuela, Perú, Bolivia, Ecuador, Uruguay, Paraguay, Chile? Nos parece, pues, que orientar nuestras indagaciones sobre quiénes somos en Latino América, cuál es nuestra identidad, a partir de la neo-escolástica colonial operará un efecto vivificante en nosotros mismos, lectores, educadores y actores del mundo contemporáneo.

Giannina Burlando

Profesora de Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Chile

⁶ Cf. Mirsa Acevedo. *Visualidad de los libros durante el reinado de Felipe III. Las publicaciones de Francisco Suárez en Coimbra, Madrid y Salamanca, 1597-1613*. (Tesis de grado, 2014. Instituto de Estética, Facultad de Filosofía, P. Universidad Católica de Chile).

⁷ U. Eco, U. *Apostillas a El nombre de la Rosa*, cit., p. 78.

Palabras al cierre

En primer lugar, quisiera agradecer a todos quienes han hecho este congreso posible, en especial a la profesora Dra. Celina Lértora que ha volcado en este encuentro académico toda su experiencia y energía y a los académicos Williams Ibarra y Natalia Jakubecki, que también han trabajado incansablemente para que toda la organización haya estado a la altura de la calidad intelectual que ha caracterizado a este congreso. Vayan también nuestros agradecimientos a todo el personal académico y administrativo de la Universidad Gabriela Mistral que han colaborado en la realización de este congreso.

El Centro de Estudios Medievales de la Universidad Gabriela, con solo 7 años de trayectoria, se enorgullece en la acogida de un encuentro tan consolidado como éste, con 30 años de trayectoria y 16 versiones, y espera que este sea solo el comienzo de un largo y estrecho vínculo de cooperación con la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Aunque el contacto original se produjera cuando por la mediación de la profesora Dra. Giannina Burlando, el Centro colaboró con la organización del XV Congreso el año 2015, esta versión decimosexta del encuentro ha venido a formalizar y proyectar esta relación.

Quisiera dirigir a ustedes en esta sesión de clausura unas sentidas palabras que nos permitan mirar al futuro de nuestro quehacer con optimismo y entusiasmo, a pesar de la compleja situación en la que se encuentra la enseñanza de las humanidades en la educación escolar y universitaria, no solo en Latinoamérica sino también en Europa.

En primer lugar, hemos de ser conscientes de la madurez que está alcanzando el medievalismo latinoamericano y las capacidades de producción científica que se han consolidado, muestra de lo cual es este mismo congreso que ha logrado reunir a una gran cantidad de expositores de muchos países del continente. Aun cuando la dependencia europea de los estudios medievales en nuestras latitudes siga siendo una condición necesaria, el importante desarrollo de nuestra disciplina en América Latina en la última década es un fenómeno que requiere de análisis y acción. ¿Hay una mirada latinoamericana a la Edad Media?; ¿No debiésemos romper ciertos paradigmas de colaboración académica que nos permitan un trabajo conjunto más decidido en el continente?

En segundo lugar, quisiera hacer un llamado a promover el trabajo interdisciplinar que ante la escasez y complejidad de nuestras fuentes y la alteridad de los fenómenos del pasado medieval, se hace cada más imperante y tiene potencialidades académicas que difícilmente podemos vislumbrar. Estudiamos una época que se caracteriza, entre otros elementos, por la integración y la unidad del saber y el conocimiento, ¿por qué entonces seguir abordando nuestra temáticas con la mentalidad departamentalista que ha impuesto la enseñanza y la investigación en los últimos siglos? ¿Por qué desaprovechar el trabajo magnífico que desarrollan medievalistas formados en otras disciplinas y que puede permitir un avance sustancial en nuestro entendimiento de la historia y el pensamiento medieval?

Por último y en sincronía con las dos exhortaciones realizadas, quisiera insistir en la importancia de comprender y sumarse a la vertiginosa arremetida de la tecnología y la virtualidad en la difusión del conocimiento y la educación. No podemos ser espectadores pasivos o, peor aún, críticos reaccionarios de un medio que puede utilizarse en favor del medievalismo de la forma más maravillosa que podamos imaginar. Así como en la época que estudiamos la mayoría de las personas no escribían ni leían y el conocimiento se transmitía fundamentalmente a través de lo sensorial, la tecnología facilita hoy una herramienta multimedial y masiva que es una fascinante plataforma comunicacional para nuestra producción académica y que permite transmitir gran parte de la riqueza cultural de la Europa medieval.

Agradezco la participación de todos y cada uno de ustedes en este congreso, sobre todo a quienes han hecho un camino más largo para llegar aquí, y ojalá que las próximas reuniones de la Red sean tan provechosas y estimulantes como esta.

José Manuel Cerda Costabal
Director del Centro de Estudios Medievales
Universidad Gabriela Mistral

ÍNDICE

<i>José Manuel Cerda Costabal y Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Presentación	5
<i>Coordinadores de la RLFM</i>	
José Antônio de C. R. de Souza <i>in memoriam</i>	7
Actas	9
Acto inaugural	11
<i>Alberto Vásquez Tapia</i>	
Palabras de inauguración	13
<i>João Lupi</i>	
A Rede latino-americana de Filosofia Medieval	17
<i>José Manuel Cerda Costabal</i>	
Leonor Plantagenet y la reginalidad. La dotación matrimonial del poder y la autoridad en la Europa medieval	23
Simposios, mesas y paneles temáticos	33
Panel Abordajes ético-políticos en los primeros siglos del cristianismo	35
<i>Marcus Cruz</i>	
Quem são os legítimos herdeiros? O conflito pela Paidéia na Antiguidade Tardia	37
<i>Kelly Cristina da Costa Bezerra de Menezes Mamedes</i>	
Procópio de Cesareia: um classicista na Antiguidade Tardia	47
Mesa: Educación en el siglo XII: antecedentes y derivas	57
<i>Carlile Lanzieri Júnior</i>	
En las líneas y entrelíneas de la <i>civitas sapientiarum</i> : el sentido de la memoria en la relación entre maestros y discípulos en la pedagogía de los siglos XI y XII	59
<i>Natalia Jakubecki</i>	
Artes liberales y <i>auctoritas</i> en Gilberto Crispino y Pedro Abelardo	69

Panel Francisco Suárez	91
<i>Nicolás Silva Sepúlveda</i>	
Suárez y Cayetano: una disputa sobre el concepto de ente y la analogía	93
<i>Giannina Burlando</i>	
Actualidad de Suárez y sus lectores del siglo XXI	105
Simposio Escolástica colonial	115
<i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	
La <i>Logica mexicana</i> de Antonio Rubio	117
<i>Mauricio Hardie Beuchot Puente</i>	
Sobre la lógica novohispana. Su vigencia en la actualidad	123
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Lógica colonial de los siglos XVII y XVIII	135
<i>Carlos Arturo Arias Sanabria</i>	
Reflexiones acerca de un manuscrito neogranadino de Teología moral	145
<i>Ángel Muñoz García</i>	
América: ¿Nuevo Mundo? ¡Nuevo Imperio!	161
Comunicaciones libres	171
<i>Lidia Raquel Miranda</i>	
La metáfora del cuerpo humano en la representación del arca en <i>Noé</i> de Ambrosio de Milán	173
<i>João Lupi</i>	
A Escola de Antioquia e o aristotelismo na Síria	183
<i>Daisy Carolina Aguirre Soto</i>	
El mal según San Agustín en las <i>Confesiones</i>	191
<i>Davi Chang Ribeiro Lin</i>	
O amor subverte os projetos ideológicos de poder: contribuições de Santo Agostinho à política em tempos de crise	199
<i>Susana Violante</i>	
Porfirio y su modificación del concepto “metafísica” empleado por Aristóteles	208
<i>Maria Manuela Brito Martins</i>	
A plurivocidade da ideia de corpo no <i>Periphyseon</i> de João Escoto Eriúgena: <i>corpus</i> , <i>corporeus</i> e <i>corporalitas</i>	210
<i>José de Jesús Herrera Ospina y Nelson Ramiro Reinoso Fonseca</i>	
Hildegarda de Bingen y la revolución mística del siglo XII	229

<i>Enrique Camilo Corti</i>	
Pervivencia del Medioevo: los universales y el lenguaje	243
<i>Maria Leonor Xavier</i>	
Santo Anselmo: o Resgate do Homem e da Terra	253
<i>Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo</i>	
Corporeidade e espiritualidade em Ibn Gabirol	259
<i>Maria de Lourdes Sirgado Ganho</i>	
Breve Comentário à Obra <i>De Reductione Artium ad Theologiam</i> de São Boaventura	269
<i>Manuel Enrique Cortés Cortés et alii</i>	
Recordando a Alberto Magno, filósofo, teólogo y patrono de los científicos	275
<i>Santiago Argüello</i>	
El poder de la racionalidad metafísica como explicación adecuada del dominio político en Tomás de Aquino	281
<i>Gustavo Carlos Bitocchi</i>	
El hombre como microcosmos (<i>minor mundus</i>) en Tomás de Aquino	291
<i>Maria Inês da Graça Bolinhas</i>	
Tomás de Aquino e as razões da Encarnação	301
<i>Hugo Emilio Costarelli Brandi</i>	
Tristeza y belleza. El efecto terapéutico de la contemplación en Tomás de Aquino	311
<i>Rafael Roberto Cúnsulo</i>	
¿Cómo se unen el alma y el cuerpo según Santo Tomás de Aquino?	323
<i>Silvana Filippi</i>	
Relevancia de la corporeidad en la antropología tomista: “El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios”	333
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Santo Tomás, transcendencia divina y creación <i>ex nihilo</i>	343
<i>Jorge Martínez</i>	
Santo Tomás y sus problemas con el averroísmo latino	353
<i>José María Felipe Mendoza</i>	
Notas sobre el órgano del cerebro en Tomás de Aquino y algunas consecuencias epistemológicas	361
<i>Ricardo Alfonso Villalba Portillo</i>	
Factores epistemológicos y teológicos para la determinación del sujeto de la filosofía primera en Tomás de Aquino y Duns Escoto	373

<i>Enrique Santiago Mayocchi</i>	
El origen metafísico de la posibilidad y la contingencia en el pensamiento modal de Juan Duns Escoto	383
<i>Héctor Fernández Cubillos</i>	
“Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres”: el origen de la autoridad política en Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto	395
<i>José Antonio Valdivia Fuenzalida</i>	
Los fundamentos antropológicos de la teoría sobre el conocimiento de sí de Pedro Olivi	403
<i>Alexandre Freire Duarte</i>	
Del reflejo del amor a su locura: la gratuidad amorosa en Marguerite Porete y Angela da Foligno	413
<i>Fernanda Ocampo</i>	
La naturaleza “constitutiva” del intelecto según el <i>De origine rerum praedicamentalium</i> de Dietrich von Freiberg: estructura argumentativa y tesis centrales del quinto capítulo	425
<i>Olga Larre</i>	
El pensamiento físico de Walter Burley: las bases de una teoría del tiempo construida desde una nueva ontología	437
<i>Gabriela Río Orrego</i>	
El Origen laico de la ley, según Marsilio de Padua	449
<i>Paula Pico Estrada</i>	
Nicolás de Cusa sobre el cuerpo. La naturaleza de la corporalidad en <i>De ludo globi</i> y <i>De mente</i> y la noción de “resurrección” en <i>De docta ignorantia III</i>	455
<i>Nicolás Ariel Lázaro</i>	
El Cayetano y sus comentarios	463
<i>Samuel Dimas</i>	
A conciliação entre a fé e a razão no pensamento hebraico de Leão Hebreu sobre a criação do Mundo e a redenção do homem	475
<i>Analía del Valle Manzur</i>	
Consejos para el bien vivir en <i>Breviloquio de virtudes</i> de Diego de Valera	487
<i>Marcos Vinícius Marinho Fernandes</i>	
As reverberações da Suma Teológica na compreensão do matrimônio régio durante o Renascimento espanhol	495

<i>Marcone Costa Cerqueira</i>	
Ressonâncias de uma teoria da vontade agostiniana no humanismo cívico italiano	501
<i>Silvia Magnavacca</i>	
El deseo de vanagloria como pasión pública entre Medioevo y Renacimiento	509
<i>Ignacio Pérez Constanzó</i>	
Justificación de la mentira por parte del gobierno en el Renacimiento Italiano: sus antecedentes en los dos siglos anteriores	519
<i>Paula González León</i>	
El concepto de Bienaventuranza en Santo Tomás y su relación con el estoicismo de Séneca	528
<i>Williams Ibarra</i>	
Pervivencia y sentido del <i>inter homines vivere</i> agustiniano en <i>De regno</i> desde la Fenomenología de la Acción	541
<i>María Isabel Cardozo</i>	
Noción de deseo en la episteme medieval: rol del poder pastoral en la configuración de una idea de cuerpo	551
<i>Natalia Strok</i>	
Eriúgena y Cudworth sobre la existencia de Dios	559
<i>Clemente Huneeus</i>	
La causalidad en los argumentos cosmológicos de Descartes y Santo Tomás: contraste crítico	569
<i>Claudio Pedrosa Nunes</i>	
Diálogos entre a Filosofia Medieval-Tomista e a Jusfilosofia Contemporânea: ensaio hermenêutico e axiológico	579
<i>Darío José Limardo</i>	
<i>Cognitio est quidam veritatis effectus</i> : la búsqueda heideggeriana en Tomás de Aquino del sentido ontológico de la verdad	593
<i>Jorge Augusto da Silva Santos</i>	
Martin Heidegger e a Mística Medieval. Em busca de uma compreensão fenomenológica	695
<i>César Oswaldo Ibarra</i>	
Aprendizaje Virtual de la Filosofía Medieval en la UNAD	611
<i>Leonardo Caviglia Grigera</i>	
Un Oxford Medieval en el siglo XX: la influencia del pensamiento medieval en la obra de C. S. Lewis y su vigencia	623

<i>Martín Agudelo Ramírez</i>	
<i>El séptimo sello. Una mirada fílmica para comprender el silencio de Dios</i>	633
<i>Ana Mallea</i>	
“Mi Ángel marchará delante de ti”	643
Sectio Latina	653
<i>Walter Redmond</i>	
Argumentum ontologicum ab Editha Stein prolatum	655
Presentación de libros	665
<i>João Lupi</i>	
João Lupi, <i>Orígenes, nas raízes da teologia cristã</i>	667
<i>Natalia Jakubecki</i>	
Ramón Llull, <i>Vida coetánea. Arte Breve</i> , Introducción, traducción y notas de Julián Barenstein	669
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Enrique Corti, <i>Oír, entender, argumentar. Lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury</i>	673
<i>Paula Pico Estrada</i>	
Alberto Magno <i>La tiniebla de la ignorancia: Comentario a La teología mística de Dionisio Areopagita</i>	677
<i>Lidia Raquel Miranda</i>	
Lidia Raquel Miranda (editora), <i>La Edad Media en capítulos. Panorama introductorio a los estudios medievales</i>	651
Acto de cierre	683
<i>Silvia Contaldo</i>	
‘ <i>dimidium animae meae</i> ’. Amizade e espiritualidade em Agostinho	685
<i>Giannina Burlando</i>	
Palabras de despedida	695
<i>José Manuel Cerda Costabal</i>	
Palabras al cierre	701

Ave maris stella dei mater alma
 atq; semp uirgo felix celi porta. Sumens illud ue-
 gabrielis ore, funda nos in pace, mutans eue nome
 Solue uincla uis pferet lumen cecis, mala nra pelle.
 bona cuncta posce. Monstra te esse matre' sumat p
 te precor. q pro nb natus, tuht ec tuus. Virgo sin'

**CORPORALIDAD, POLÍTICA Y ESPIRITUALIDAD:
 PERVIVENCIA Y ACTUALIDAD DEL MEDIOEVO**

Actas del XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, realizado
 en Santiago de Chile los días 24, 25 y 26 de Mayo del 2017

Red Latinoamericana de Filosofía Medieval
 Centro de Estudios Medievales
 Universidad Gabriela Mistral
 www.ugm.cl

ISBN 978-956-7407-36-1