



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 1, N. 1
Junio 2014**

Buenos Aires

ISSN 2422-6599

Mediaevalia Americana

E. Mail: red.lafm@yahoo.com.ar

secretaria@mediaevaliamericana.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

C1060AAF Buenos Aires

Teléfono: (+54.11) 4813-2448

Telefax: (+54.11) 4812-9341

Equipo Editorial

Directores honorarios

Luis A. De Boni (Brasil)

José Antônio C. R. de Souza (Brasil)

Secretaria de Redacción

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - Argentina)

Asistentes de Redacción

Natalia Jakubecki (UBA - Argentina)

Ana Mallea (FEPAI - Argentina)

Consejo de Redacción

Juan Manuel Campos Benítez (B. Universidad Autónoma de Puebla - México)

José Meirinhos (Universidad de Porto - Portugal)

Joseph- Ignasi Saranayana (Universidad de Navarra - España)

Consejo Asesor

Giannina Burlando (Universidad Católica de Chile - Chile)

Silvia Contaldo (Universidad de Belo Horizonte - Brasil)

João Lupi (Universidad de Florianópolis - Brasil)

Augusto da Silva Santos (Universidad de Vitoria - Brasil)

Ricardo Villalba (Universidad Nacional de Asunción - Paraguay)

Susana Violante (Universidad de Mar del Plata - Argentina)

Comisión Académica

Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

Mauricio Beuchot (UNAM - México)

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (Pontificia Universidad de San Pablo Brasil)

Gregorio Piaia (Universidad de Padua - Italia)

Joseph Puig Montada (Universidad Complutense - España)

Walter Remond (Universidad de Austin - Estados Unidos)

Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense - España)

Óscar Velásquez (Universidad de Chile - Chile)

María Leonor Xavier (Universidad de Lisboa - Portugal)

Presentación

La Red Latinoamericana de Filosofía Medieval fue creada en el transcurso del VI Congreso Latinoamericano de filosofía Medieval, en San Antonio de Padua (Argentina) octubre de 1999, y en el Congreso de San Miguel de Tucumán de septiembre de 2013 se dio una organización más formal y completa, al tiempo que se decidió realizar más actividades, además de la serie de Congresos, cuyo número XV está previsto para abril de 2015 en Santiago de Chile. Entre esos proyectos, que incluyen una página institucional (redlatfilmed.com.ar) la publicación de una revista como órgano académico de la Red fue uno de los compromisos tomados por la actual gestión.

Nace así *Mediaevalia Americana. Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval*, cuyo primer número nos honra presentar. Sus páginas están abiertas a todos los miembros de la Red que quieran dar a conocer sus trabajos, en sus Secciones de Artículos, Traducciones, Comentarios bibliográficos y Reseñas. A éstas, que son habituales, hemos añadido Varia, sección destinada a publicar trabajos interdisciplinarios o de historia del pensamiento y la cultura medieval relacionados con la filosofía. También incluimos una *Sectio Latina* que alojará los trabajos escritos en latín, lengua de trabajo habitual de los medievalistas.

No es ocio confirmar que el marco temporal y espacial que abarca la Revista –y la Red– incluye la Patrística, el Medioevo, la filosofía renacentista y las manifestaciones de la Segunda Escolástica en Europa y América. Todos ellos configuran la tradición de estudios en que participamos.

Además, está de acuerdo con la temática de las actividades de investigación y docencia de los miembros de la Red, que fueron configurando un material cada vez más amplio y diversificado, aunque siempre dentro del campo de los intereses fundacionales.

Esperamos que la propuesta sea acogida por todas aquellas personas que se interesan sinceramente por los valores del pensamiento medieval y sus prolongaciones; nos proponemos también que sea un elemento de apoyo y consolidación de la medievalística latinoamericana.

Los Directores

Apresentação

A Rede Latino-Americana de Filosofia Medieval foi criada durante o VI Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval em San Antonio de Padua (Argentina) em outubro de 1999; e no Congresso de Tucuman de setembro 2013 uma organização mais formal e completa foi dada, enquanto se decidiu prosseguir com a série de congressos, cujo número XV está previsto para abril de 2015, em Santiago de Chile. Esse projeto, que inclui uma página institucional (redlatfilmed.com.ar) e a publicação de uma revista como o órgão acadêmico da Rede foi um dos compromissos assumidos pela gestão corrente.

Assim nasceu *Mediaevalia Americana*, Jornal da Rede Latino-Americana de Filosofia Medieval, cuja primeira edição temos a honra de apresentar. Suas páginas são abertas a todos os membros da rede que queiram divulgar seu trabalho, em suas seções de artigos, traduções, comentários e revisões bibliográficas. A estas seções, que são comuns, nós adicionamos *Varia*, seção que se destina a publicar trabalhos interdisciplinares ou história do pensamento e da cultura medieval relacionada à filosofia. Nós também incluímos um *Sectio Latina* que irá hospedar as obras escritas em latim, a língua de trabalho habitual dos medievalistas.

Não é em vão confirmar que o quadro temporal e espacial que abrange a Revista –e a Rede– inclui a Filosofia Patrística, a Medieval, a Renascentista e as manifestações da Segunda Escolástica na Europa e América. Tudo isso para moldar a tradição de estudos em que nos inserimos.

Além disso, a Revista concorda com o sujeito da pesquisa e membros de ensino da rede, que foram configurando um material cada vez mais mais amplo e diversificado, embora sempre dentro do campo de interesse fundacional.

Esperamos que a proposta seja bem acolhida por todos aqueles que estão interessados sinceramente pelos valores do pensamento medieval e suas extensões; nós, de nossa parte, propomos que ela seja um elemento de apoio e consolidação da medievalística Latino-Americana.

Os Diretores

ARTÍCULOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**El libro II de *Cur Deus Homo*¹:
un antecedente privilegiado para la lógica de la acción²**

Enrique C. Corti
CONICET-UNSAM

Mag. Verbum hoc, quod est, 'facere', solet poni pro omni verbo cuiuslibet significationis, finito vel infinito, etiam pro 'non facere'. Cum enim quaeritur de aliquo: 'quid facit?': si diligenter consideretur, ponitur ibi 'facere' pro omni verbo, quod responderi potest, et quodcumque verbum responderetur, ponitur pro 'facere'. Non enim recte redditur ullum verbum interroganti: 'quid facit?', in quo non intelligitur facere, de quo interrogatur. Nam cum responderetur: 'legit aut scribit', valet idem ac si dicatur: 'hoc est scilicet legit aut scribit' Potest autem omne verbum reddi sic interroganti. Et in pluribus quidem palam est, ut: cantat, dictat; in aliquibus vero fositan dubitatur, ut sunt ista, scilicet: est, vivit, potest, debet, nominatur, vocatur. Sed nemo reprehendit, si interroganti: 'quid facit?', responderetur, quia est in ecclesia, aut: vivit sicut bonus vir, aut: potest super totam civitatem, in qua habitat, aut: magnam debet pecuniam, aut nominatur super omnes vicinos suos, aut: vocatur ante omnes alios, ubicumque sit³.

¹ De ahora en adelante, se cita según Anselmus Cantuariensis, *Opera Omnia*, Francisco Salesio Schmitt (ed.), Stuttgart, Frommann Verlag, 1969.

² Cf. Desmond Henry, "Medieval Metaphysics and Contemporary Logical Language", en *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Akten des VI. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der SIEPM., 1981; Sara Uckelman, "Anselm's Logic of Agency", *Logical analysis and history of Philosophy* 12, 2009, pp. 248-268; Sara Uckelman, "The reception of St. Anselm's Logic in the 20th and 21st Centuries", en Giles Gasper e Ian Logan (eds.), *Saint Anselm of Canterbury and his Legacy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2009, pp. 405-426.

³ F. S. Schmitt, *Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury*, Münster, Aschendorff, 1936, p. 25. La denominación de ciertos verbos como "infinitos" (indefinidos) o

1. “*Facere*” como noción modal en Anselmo de Canterbury

La mayoría de las discusiones en curso sobre las diversas maneras de formular una noción lógica de modalidad en el Medioevo parecen conducirse directamente desde Boecio hacia Abelardo, como si en el período intermedio nada hubiese relevante al respecto. Ello es el resultado de utilizar como criterio una noción muy restringida de modalidad, referida únicamente a posibilidad, contingencia, necesidad e imposibilidad. Sin embargo, no hay ningún motivo por el que la discusión deba atenerse a una interpretación tan estrecha. Si se amplía la noción de modalidad extendiéndola a significados tales como “acción de un agente racional”, “conocimiento”, “creencia”, “obligación”, “tiempo”, “modos de ser”, etc., el período comprendido entre Boecio y Abelardo se convierte en un lapso de tiempo donde tiene sentido detenerse, especialmente en las obras de Anselmo de Canterbury.

Monologion, *Proslogion*, *De veritate*, *De grammatico*, *Cur Deus homo*, para no mencionar sino algunas de sus obras, ofrecen innumerables consideraciones y recurren a nociones modales en sentido amplio. Desde un punto de vista lógico más estricto, el material más interesante se puede encontrar en *De grammatico* y en ciertas notas fragmentarias, compiladas y organizadas por Eadmer, biógrafo de Anselmo, poco después de su muerte en 1109. Estas notas, llamadas “fragmentos de Lambeth” de conformidad con el hecho de que el primer manuscrito de ellas se conserva en el palacio de Lambeth, fueron editadas por vez primera en 1936 por F. S. Schmitt y luego reeditadas parcialmente por Southern y otros en 1969. La primera edición organiza los fragmentos de manera conceptualmente coherente, la segunda conserva la disposición original impuesta por Eadmer.

“finitos” (definidos) proviene de Boecio; tiene una raigambre lógica precisa y no debe confundirse con su uso lingüístico. Para Anselmo un verbo indefinido es aquél que oficia de complemento de un verbo definido -aquél que indica una acción definida- por ejemplo, “correr” es un verbo finito o definido mientras que “no correr” es un verbo infinito o “indefinido”. En este párrafo Anselmo utiliza verbos tanto transitivos como intransitivos. Lo más notable de su doctrina es la amplitud del análisis que incluye, en el significado de “*facere*”, el de todos los verbos. El principal obstáculo para elaborar a partir de allí una teoría de la acción es que esta conceptualización es demasiado amplia y no puede ser utilizada en situaciones particulares, o que muchas cosas –incluso demasiadas– pueden considerarse casos diversos de acción (*facere*). Véase Jasper Hopkins, *A companion to the study of St. Anselm*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972.

El texto fue parcialmente traducido y comentado en detalle por D.P. Henry en 1967 y completamente traducido, aunque con un escaso comentario, por Hopkins en 1972. Entre otros temas, los fragmentos contienen un análisis modal de ciertos verbos latinos: *facere*, *velle*, *posse*.

Se cree que Anselmo compuso estos fragmentos (Lambeth: especialmente *facere*, *velle* y *posse*) siendo arzobispo de Canterbury. El enfoque principal de Anselmo es sobre *facere*, con análisis de *velle* y *posse* modelados predominantemente a partir de *facere*. En su análisis del significado y la función del verbo *facere*, Anselmo identifica cuatro tipos de “hacer” y subdivide cada tipo en seis modos diferentes. Las relaciones entre los cuatro tipos pueden ser alojados en un cuadrado de oposición que indica claramente que tenía en mente, en forma tácita, una lógica modal del obrar.

Anselmo parece ser la primera persona en considerar la interpretación modal rigurosa del obrar, y esto muestra que la idea de tratarlo como una noción modal es bastante anterior a lo que muchos teóricos del obrar y de la acción pensaron.

Esto ofrece al menos dos razones por las que conviene interesarse en este autor cuyos análisis poseen más que mero valor histórico. En primer lugar, la cuestión formal acerca de que la lógica modal en la reflexión anselmiana sobre el obrar y la acción se muestra casi idéntica a las lógicas agentivas estándar, y aún con sus propias limitaciones, ofrece asidero para replanteos novedosos. En segundo lugar, saber si los análisis anselmianos en el siglo XI contienen o no elementos relevantes para ofrecer, problemáticas modernas y preguntas que conciernen a la teoría del obrar y la acción.

Relativa al tópico filosófico, en el texto de *Cur Deus homo* que en este trabajo está en consideración, es posible hallar al menos una noción que estaría estrechamente vinculada al orden modal en una teoría de la acción: en términos anselmianos se expresa como la distinción entre dos tipos de necesidad, precedente y siguiente (*necessitas praecedens* - *necessitas sequens*), y pertenece por derecho propio al análisis lógico de la modalidad en la medida en que el tema resulta abordado en el marco de otra distinción medieval en el seno de la modalidad misma, como modalidad *de dicto* o *de re*, y que incide en los órdenes lógico y ontológico del análisis anselmiano del obrar; en el caso de *Cur Deus homo*, del obrar soteriológico divino.

El presente trabajo deja expresamente en el margen los aspectos formales de la teoría de la acción, porque responder a esas cuestiones requiere, en principio y como condición necesaria, tener en cuenta temas de fondo de índole filosófica y teológica en Anselmo: aquellos que, en el lenguaje natural, generan y dan sustento a los contenidos temáticos de la teoría ‘Stit’⁴.

2. “*Facere*”: teología, filosofía, lógica

Entre los motivos no lógicos (filosóficos y teológicos) que subyacen a los desarrollos lógicos de Anselmo, uno importante cabe ser clasificado como metodológico. Gran parte del tratamiento que proporciona Anselmo a cuestiones lógicas consiste en distinguir y separar esas cuestiones –y otras pertinentes al uso lógico– de cuestiones de gramática y del uso cotidiano del lenguaje, usos que denomina propio e impropio. Esta distinción es el tema principal en *De grammatico*, muchos de cuyos temas están presentes en los fragmentos de Lambeth. En *De grammatico*, el uso habitual (*loquendi usus*) de las palabras es a menudo poco

⁴ Anselmo analizó tan agudamente el concepto de acción que con justicia cabe incluirlo como lógico; si hubiera estado en su poder, la lógica matemática habría sido para él una herramienta de su preferencia. Cf. Desmond. Henry, *Logic of Saint Anselm*, Oxford, Oxford University Press, 1967; Douglas Walton, “Logical form and agency”, *Philosophical studies* 29, 1976:75-89 y Douglas Walton, “St. Anselm and the logical syntax of Agency”, *Franciscan studies*, 36, 1976, pp. 298-312. En la actualidad el tema fue presentado, entre otros, por Alan Ross Anderson, Frederick Fitch y Georg Henrik von Wright. Hoy en día hay dos grupos diferentes de teorías que pueden ser descritos como pertenecientes a la lógica de la acción en el tiempo: uno es resultado de la creación de Belnap y puede ser llamado “Teoría Stit” (“stit” es acrónimo de “*sees to it that*”). Véase Nuel Belnap, y Michael Perloff, “Seeing to it that: a canonical form for agentives”, *Theoria*, 54, 1988, pp. 175-199. Es una teoría formal en la tradición de la lógica modal que se utiliza para aclarar cuestiones que surgen en la filosofía de la acción y en la filosofía de las normas). La otra es la lógica dinámica. Ambos están conectados con la lógica modal, pero de diferentes maneras. La Teoría Stit surgió de la tradición filosófica de la lógica modal. La lógica dinámica, por otra parte, fue desarrollada por científicos de la computación con el fin de analizar la acción del ordenador; sólo después los cultores tomaron conciencia de que podría ser visto como la lógica modal de tipo muy general. Una diferencia importante entre los dos es que (en su mayoría) las acciones no se estudian directamente en la Teoría Stit: la ontología (normalmente) no reconoce una categoría de acciones o eventos. Pero la lógica dinámica sí. Entre los filósofos, tal permisividad ontológica ha sido inusual.

preciso y hasta impropio, y lo que se dice no siempre representa con precisión lo que se quiere decir. El objetivo de la gramática es explicar el uso habitual de términos, es decir, su objetivo es descriptivo.

Frente al mismo problema, el lógico tiene dos opciones: la primera puede ser ignorar el uso común o habitual por completo y proponerse una tarea normativa centrándose en los usos adecuados y en la lógica de los términos involucrados, incluso cuando ese tratamiento parece estar en desacuerdo, o simplemente lo está, con el uso cotidiano del lenguaje. En tal caso desnaturalizará la índole de la sintaxis lógica, que no es, en cuanto tal, normativa en modo alguno. La segunda opción es que su explicación lógica sea lo más amplia posible, lo suficiente para abarcar y explicar también los usos coloquiales del lenguaje. En este último caso, su labor no sería discernible con claridad de la labor del gramático, que se limita a escribir y fijar un cierto uso del lenguaje conforme a una regulación “*ex post facto*”. En la mayor parte de su obra Anselmo adopta la primera actitud; en los análisis y discusiones sobre la acción, la última.

“*Facere*” es uno de los términos sobre los que Anselmo reflexiona con detenimiento. Al abordar “*facere*” señala “*est et alia consideratio de verbo eodem, scilicet, quot modis usus loquendi dicat <facere>*”⁵, modos los cuales, como dice Henry, deben ser decodificados de manera tal que las desviaciones impropias de esos usos, es decir aquellas que van más allá del sentido propio, se hagan evidentes⁶. No se puede entender bien el uso adecuado de un término hasta que se entiende cómo su uso (o usos) habitual(es) difiere(n) de su uso propio. Henry entiende que la discusión de Anselmo sobre “*facere*” pretende ser un medio para analizar los sentidos de los términos tal como ocurren en el uso habitual (*loquendi usus*), que es oblicuo y no estricto, por comparación con su significación recta o estricta, siendo esta última vista como ejemplo del significado más simple del mismo⁷. El objetivo,

⁵ F. Schmitt, *Ein neues unvollendetes Werk...*, pp. 28-29; véase también J. Hopkins, *A companion to the study of St. Anselm...*, p. 221.

⁶ Cf. D. Henry, “The scope of the logic of St. Anselm”, en Louis Jan de Raeymaecker (ed.), *L’homme et son destin d’après les penseurs du Moyen Âge*. Actes du Premier Congrès international de Philosophie Médiévale, Louvain-Bruxelles, 28 août - 4 septembre 1958, Louvain - Paris, 1960, pp. 377-383; D. Henry, “Saint Anselm’s *De Grammatico*”, *Philosophical quarterly* 10, N. 39, 1960, pp. 115-126; D. Henry, *Logic of Saint Anselm...*, p. 123.

⁷ Cf. D. Henry, “The scope of the logic of St. Anselm...”, p. 377.

entonces, es dar una explicación lógica para las apreciaciones del análisis gramatical. Esta intención explicativa está conectada a la primera motivación que guía a Anselmo en la teoría de la acción. Como lo percibe Lagerlund: “*Anselm’s thinking and writing is always motivated by his interest in religion and theological problems*”⁸. Ignorar el uso impropio del lenguaje es un error usual del lógico: con frecuencia el uso de los términos que hacen las Escrituras es impropio. Y como es responsabilidad de todo lector buscar una mejor comprensión de las Escrituras, los lógicos deben interesarse y proporcionar explicaciones lógicas para el uso indebido de los términos. Un lógico medieval debería estar interesado en formular una cierta “justificación” para el uso no-propio y no-lógico de los términos, y cualquier teoría de la acción que se proponga en términos de Anselmo tiene que ser capaz de explicar por qué <facere> se utiliza en el modo en que lo está en las Escrituras. Toda justificación propuesta por la teoría de la acción que no se ocupe ni resuelva el sentido de los usos bíblicos de <facere> no será adecuada para comprender el trabajo de Anselmo, porque así como el *usus loquendi* es muy amplio, no menos lo es el uso que se hace en las Escrituras. Anselmo especifica en los fragmentos Lambeth:

“*Siquidem et dominus in evangelio ponit <facere> vel <agere> -quod idem est- pro omni verbo*”⁹, y en *De veritate*: “*Facere autem no solum pro eo quod proprie dicitur facere, sed pro omni verbo dominus voluit intelligere [...]. Usus quoque communis locutionis hoc habet, ut et pati et multa facere dicat facere, quae non sunt facere*”¹⁰.

Si la teoría lógica de la acción puede ofrecer alguna explicación del *usus loquendi*, también tendrá alguna para el uso teológico de dicho término, y una explicación apropiada del uso bíblico de <facere> no es, por tanto, un mero ejercicio inútil de lógica y gramática.

⁸ Henrik Lagerlund, “Review of Peter Boschung, From a topical point of view: dialectic in Anselm of Canterbury’s *De grammatico*”, *Journal of the history of philosophy*, 46, 2, 2008, pp. 317-318, p. 318.

⁹ Véase F. Schmitt, *Ein neues unvollendetes Werk ...*, p. 28; J. Hopkins, *A companion to the study of St. Anselm...*, p. 220.

¹⁰ Anselmus Cantuariensis, *De veritate*, ed. cit., p. 182; D. Henry, *Logic of Saint Anselm...*, pp.182-183.

Debido a que el concepto de acción está vinculado con la cuestión de la responsabilidad relativa a dicha acción y, por tanto, con la culpabilidad emergente y el pecado, una explicación de las condiciones en que la acción puede ser atribuida a un sujeto tendrá implicaciones éticas además de lógicas. Esas cuestiones pueden verse en Mateo 25: 31-46, donde en el día del juicio final, Dios separará las ovejas de las cabras en base de lo que hicieron y no hicieron¹¹. En *De casu diaboli* (vol. I, p.234) puede leerse: “*Cum enim iste dicitur quia fecit esse nudum aut no esse indutum, non aliud intelligitur nisi qui cum posset non fecit, ut nudus non esset aut ut maneret indutus*”¹². Saber cuál es la correcta atribución de una acción –tanto en el uso propio cuanto en el coloquial– es importante porque constituye un conocimiento acerca de la culpabilidad o inocencia. En estos casos se trata de actividad del hombre en sentido moral, se trata de acciones propiamente humanas. Este punto parece no haber sido tomado en cuenta por los teóricos modernos de la acción. Ellos se centran en explicaciones del tipo “x hace”, donde x es un agente-causa eficiente. De hecho, muchos de los ejemplos de Anselmo son de este tipo, pero entiende que “*omnis tamen causa, sicut dixi, facere dicitur, et omne quod facere perhibetur, causa nominatur*”¹³. Esto significa que su concepto de acción incluye más que la acción humana. Por ejemplo, en este punto de vista, si alguien tropieza con un árbol que ha caído sobre el camino, es perfectamente plausible preguntar: “¿Qué hizo el árbol?” y responder “Me hizo tropezar”. A pesar de que generalmente utiliza casos de acción humana como ejemplo de las propiedades lógicas, sólo lo hace pragmáticamente:

*“Haec quidem exempla, quae posui de <facere esse> et de <facere non esse>, de causis efficientibus assumpsi, quoniam in his clarius apparet quod voluit ostendere. Sicut autem in efficientibus causis praedicti sex modi cognoscuntur, ita etiam in non efficientibus, si quis eos diligenter investigare voluerit, inveniuntur”*¹⁴.

¹¹ Mt. 25:40 “Respondiendo el Rey, les dirá: ‘En verdad os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos hermanos míos, aun a los más pequeños, a mí lo hicisteis’ ”. Mt. 25:45 “Él entonces les responderá, diciendo: ‘En verdad os digo que en cuanto no lo hicisteis a uno de los más pequeños de éstos, tampoco a mí lo hicisteis’ ”.

¹² Anselmus Cantuariensis, *De casu diaboli*, ed. cit., p. 234. Véase D. Henry, *Logic of Saint Anselm...*, p. 184.

¹³ F. Schmitt, *Ein neues unvollendetes Werk...*, p. 221.

¹⁴ “Estos ejemplos que he dado acerca de ‘hacer que (algo) sea’ y ‘hacer que (algo) no sea’, los asumí referidos a causas eficientes porque en ellas se ve más claramente lo que quise mostrar. Y así como en las causas eficientes que mencioné se conocen seis modos, de manera

Este punto requiere énfasis. En efecto, se debe tener mucho cuidado en separar los aspectos lógicos teóricos de aquellos otros que pueden llamarse lógicos aplicados. Aquí, el interés recae únicamente en los aspectos lógicos teóricos, sin considerar aplicación alguna a la acción humana y por ello, sea cual fuere la lógica que se desarrolle para abordar la noción anselmiana <facere>, no debe estar asociada a ninguna propiedad específicamente humana, de modo que no solamente no cabe asociarla a la racionalidad, sino que tampoco cabe asociarla a la condición humana animada sensible. Esta asociación a lo específicamente humano sólo cabrá cuando se intente ofrecer una explicación completa de la acción humana; donde entonces sí hará falta un examen detallado de <velle> (querer).

Debido a que el análisis de <facere> está destinado a aplicarse a todos los casos de acción, sea o no humano el sujeto de esa acción, se trate de un sujeto racional y consciente tanto cuanto de una mera causa eficiente, esa acción que <facere> señala no constituye efecto alguno que resulte específica o propiamente humano. Toda elaboración teórica sobre la acción humana deberá incluir, además, un análisis y una explicación de la naturaleza del querer de la voluntad. Este es exactamente el punto donde <facere> y <necessitas> constituyen coordenadas categoriales indispensables y previas para la cabal comprensión del querer voluntario (*velle*) libre, es decir espontáneo y no necesario o, en términos anselmianos, necesario con necesidad siguiente “*necessitas sequens*” <de re> o necesidad discreta, y no con necesidad antecedente “*necessitas praecedens*” <de dicto> o necesidad continua.

3. *Cur Deus homo: ‘necessitas praecedens’ y ‘necessitas sequens’ en la acción moral (agere).*

Tal como resulta de un análisis hermenéutico-estructural del texto de *Monologion* (M)¹⁵, su lectura requiere tres niveles: uno categorial que corresponde a los conceptos clave, uno usual donde los conceptos clave son utilizados para pensar ciertos objetos, y uno nocional que apela a la índole proposicional del saber que este texto pone en obra en sus dos primeros niveles. Los conceptos clave y los objetos

semejante pueden encontrarse, si se investiga diligentemente, también en las que no son eficientes”, *ibíd.*, p. 225, traducción propia.

¹⁵ Véase Enrique Corti, *El camino del nombre*, Buenos Aires, ed. Patristica et Mediaevalia, 1989.

pensados por ellos ofrecen una trama proposicional en el texto a la cual pertenece el nivel nocional. Allí es donde se percibe una imagen especular de composición concomitante con los movimientos especulativos del pensamiento de Anselmo: el capítulo 65 constituye un eje axial donde se articulan lo especular y lo especulativo.

En *Cur Deus homo*¹⁶ (CDH), esta práctica de lectura estratificada no pone de manifiesto un eje axial sin que ello obste lo especulativo. El sitio de concomitancia entre articulación material compositiva y especulatividad es preciso identificarlo en ese texto de manera específica, sobre todo, porque cinco exégesis ya clásicas de CDH¹⁷, metodológicamente convergentes, proponen sitios de concomitancia y articulación material-especulativa diversos. La determinación de dicho sitio es decisiva a la hora de abordar las dos nociones de necesidad que, desde su perspectiva no lógica (teológica y filosófica) subyacen a los planteos formales de la acción en una teoría Stit.

Esas lecturas difieren en la demarcación de un núcleo textual preciso aun coincidiendo en señalar un sector decisivo del texto: los capítulos 15 y 16 del libro II. Se sabe, además, que Anselmo expone en sus prefacios toda la información paratextual necesaria para establecer las coordenadas de composición material de sus obras. Sin embargo, el *praefatio* de *Cur Deus homo* no contiene referencia alguna que justifique el sector del texto donde coinciden las exégesis principales, y la articulación entre lo material compositivo y lo estructural es, metodológicamente, un criterio decisivo.

¹⁶ Véase Enrique Corti, “Necesidad y Libertad en *Cur Deus homo* de Anselmo de Canterbury, prefiguración desde *Monologion*”, Parte I, *Stromata* XXXIII, Nn. 3-4, 1989; parte II, *Stromata* XXXIV, Nn. 3-4, 1990.

¹⁷ Cf. Eduardo Briancesco, “Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo”, *Stromata* XXXVII, Nn. 1-2, 1981, pp. 3-18 y XXXVIII, Nn. 3-4, 1982, pp. 283-315; Michel Corbin, “Nécessité et liberté. Sens et structure de l’argument du *Cur Deus Homo* d’Anselme de Cantorbéry”, en Charles Kannengiesser e Yves Marchasson (Eds.), *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1976, pp. 599-632; Thomas-André Audet, “Problématique et structure du *Cur Deus homo*”, en *Études d’histoire littéraire et doctrinale*. 4e série. Paris, Vrin, 1968, pp. 7-115; René Roques, “Anselme de Cantorbéry. Pourquoi Dieu s’est fait homme”, *Sources Chrétiennes* 91, Paris, Les Éditions du Cerf, 1963; F. Schmitt, “Die wissenschaftliche Methode in *Cur Deus homo*”, *Spicilegium Beccense* I, Paris, 1959, pp. 349-370.

A fin de encontrar asidero paratextual para el sector II, 15-16 puede apelarse a una hipótesis de trabajo similar a la aplicada en mi trabajo sobre M¹⁸: considerar, además del *praefatio* (propriadamente dicho), la operancia de un “segundo” prefacio inserto en el texto. En tal supuesto, una vez identificado ese “segundo” indicio paratextual, habrá de encontrarse también un criterio que permita relevar el texto en concordancia con su articulación material compositiva y, como efecto colateral, tal vez unificar las principales exégesis mencionadas. Es claro que el tránsito heurístico de M a CDH –o a cualquier otro texto anselmiano– no puede efectuarse simplemente replicando un esquema de lectura, pero sí ateniéndose a los indicios que el paratexto ofrece.

En el libro II de CDH existe una estratificación de las categorías contextuales, del uso personal que el autor de las mismas y de las nociones resultantes, que ofrece asidero para una posible compatibilización de las exégesis de Briancesco y Corbin, como también las de Audet, Schmitt y Roques. Briancesco y Corbin exponen el caso extremo al proponer las exégesis que más difieren en la delimitación de un núcleo: II, 16-20 y II, 1-7 respectivamente.

La hipótesis propuesta aquí concuerda con la articulación material de CDH tal cual se desprende de los indicios paratextuales:

a) Contempla dos núcleos nocionales: II, 5-6 y 18-19 compatibles con M, 1-4 de conformidad, al igual que en M, con categorías de índole sustancial <*quiddam*> y relacional <*magnum*>;

b) El tránsito heurístico de M hacia CDH que exige sectorizar su texto en II, 1-15 y 16-20, tiene asidero en la articulación material bajo la hipótesis de un “segundo” prefacio en dicha obra;

c) La estructura especular - especulativa de M con un eje axial en el capítulo 65 –y la emergente sectorización 1-64 / 66-78– prefigura la sectorización del libro II de CDH –1-15 / 16-20– en sentido nocional;

d) M aborda nocionalmente “libertad y necesidad” en relación a una estructura especular-especulativa que se verifica entre sus dos sectores básicos. Dicha estructura agota las categorías usadas en su aspecto lógico-noético no modal y las orienta hacia una reinterpretación de carácter indecible en el marco de esa obra. CDH constituye, en este sentido, una reinterpretación categorial de carácter no

¹⁸ Enrique Corti, *El lenguaje y los límites*, Buenos Aires, UNSAM Edita, 2010.

exclusivamente lógico-noético sino modal-deóntico.

e) Por a), b), c), d) se pone en evidencia que entre M y CDH existe una diferencia categorial. Primero serán desarrolladas las consideraciones metodológicas previas a una lectura de CDH y, a continuación, se abordará el relevamiento de su libro II.

4. Articulación material del texto: el *praefatio*

El *praefatio* de CDH indica¹⁹ que: a) El libro I abarca dos sectores²⁰ (cf. la escansión instituida por la puntuación gramatical (“.”) en el párrafo correspondiente); el primero abarca las “objeciones y respuestas”, el segundo, los capítulos dedicados a probar la imposibilidad de salvación del hombre en la hipótesis de remoción del Cristo (*remoto Christo*) b) El libro II constituye un bloque (cf. la ausencia de puntos en el párrafo que le corresponde) e incluye tres subconjuntos²¹ indicados por “;” los cuales también se desarrollan -a semejanza del libro I- a partir de una hipótesis de remoción del Cristo.

La naturaleza humana ha sido instituida a fin de que (*ad quod*) en una instancia cierta, el hombre íntegro (i.e. cuerpo y alma) disfrute de una felicidad eterna. Y es necesario que ello acontezca al hombre mismo (*fiat de homine*) y a condición exclusiva (*non nisi*) del “hombre-Dios” (*homo-deus*). Necesariamente (*ex necessitate*) ha de suceder todo lo que creemos relativamente a Cristo. En síntesis, los sectores y subconjuntos de capítulos que exponen la articulación material del

¹⁹ “Quod secundum materiam de qua editum est, Cur Deus Homo nominavi et in duos libellos distinxi. Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respicientium continet objectiones et fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, fruereetur; ac necesse esse ut hoc fiat de homine propter quod factus est sed non nisi per hominem-deum; atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere”, CDH, praef., lin 8, p. 42 - lin. 3, p. 43.

²⁰ CDH Libro I = (Io + (I1 + I2)) ; Io = capítulos 1 y 2; I1 = capítulos 3 al 10; I2 = capítulos 10 al 25.

²¹ CDH Libro II = (IIa + IIb + IIc); IIa = capítulos 1-3; IIb = capítulos 4-6; IIc = capítulos 7-22 (a falta de otra referencia puntual para el límite final de este subconjunto, en principio hay que extenderlo hasta el último capítulo del libro II, es decir, el capítulo 22).

texto son:

| | | |
|------------------------------|----------------------------|------------------|
| CDH - Articulación material | Libro I | Libro II |
| (según “ <i>praefatio</i> ”) | capítulos 1→2 /3→10 /10→25 | 1 →3 /4→6 /7 →22 |
| | I.0 I.1 I.2 | II.a II.b II.c |

Sin embargo, las cinco exégesis mencionadas indican núcleos discordantes aun partiendo todas ellas de la misma articulación material paratextual del *praefatio*²². Caben los siguientes interrogantes: ¿es posible una lectura consistente que involucre las anteriores exégesis a efecto de encontrar un significado propio del término “necesidad” y distinguirlo de sus usos impropios? En caso de serlo, ¿cuál es el criterio estructural que hace posible esa lectura?

5. Lectura y criterio: la articulación material

Ninguna de las exégesis coincide en sentido estricto con la articulación que Anselmo impone en el *praefatio*: Schmitt coincide en I, 10 pero no en II, 15, que no está indicado por el prefacio; Audet reitera a Schmitt; Roques coincide en II, 22 pero involucra II, 6, que materialmente pertenece a otro sector del texto; Corbin coincide en II, 1 pero transpone el límite del sector y pasa a II, 7; Briancesco no coincide con la articulación material que surge desde el *praefatio*. Sin embargo, si bien no coinciden estrictamente con el *praefatio*, todas mencionan -mediata o inmediatamente en relación al núcleo que cada una indica- una sectorización particular: II, 15/→ /16.

Es decisivo destacar que cada uno de esos dos capítulos pertenece a sectores distintos de la articulación material del libro II tal como se desprende paratextualmente del *praefatio*, es decir, que se trata de una cesura textual ajena al *praefatio* en sentido estricto. No hay uniformidad en cuanto al criterio utilizado para efectuar el corte antedicho, ni respecto del texto donde debe señalárselo.

Briancesco lo indica en II, 15: línea 3, p. 116 “*Aperte invenimus Christum*” caracterizándolo como un primer hito del libro II, que si bien no es pertinente considerar conclusivo, constituye, eso sí, un punto de inflexión en el cual el texto

²² Las cinco exégesis estructurales clásicas de *Cur Deus homo*, ateniéndose a la sectorización del texto que los diversos autores hacen, arrojan los resultados siguientes (ver apéndice).

invierte la perspectiva, que de ascendente pasa a descendente²³. A partir de allí Briancesco señala el núcleo.

Audet señala ese mismo texto para demarcar la sectorización, pero para él “*Aperte invenimus Christum*” constituye la línea demarcatoria entre la lógica de la fe y la de la infidelidad. Los “infieles” han llegado al Cristo en un itinerario orientado a buscar la coherencia racional de los contenidos de la fe, pero no la fe que no comparten y de la cual, por ende, carecen. En cuanto a la lectura misma, Audet no señala ninguna variación especial a partir del texto citado.

Schmitt argumenta a partir del uso que Anselmo hace de los tiempos verbales perfectos, desde II, 16. Esto denota para él un cambio en la perspectiva de la reflexión después de que, mediante el uso de los futuros verbales, Anselmo ha establecido el segmento “*a priori*”. De modo que aunque Schmitt no señale puntualmente texto alguno acepta, empero, el corte aludido, toda vez que allí se produce, para él, una variación constatable y un cambio relevante de perspectiva en el pensamiento anselmiano.

Corbin marca con precisión II, 16: líneas 18-22, p. 117²⁴ no vinculándolo al núcleo textual que para él es II, 1-7, pero sí a la apertura que se opera en el pensamiento de Anselmo hacia la determinación categorial “*magis*”, que la alteridad de Dios, como exceso en demasía (*plus*) siempre otro en relación a la razón misma que intenta alcanzarlo, pone de manifiesto incesantemente y a través del cual se comunica²⁵.

Roques, por último, destaca la importancia de ciertas fórmulas textuales de II, 16: líneas 13-15, p. 117; líneas 22-24, p. 121 como representativas del pensamiento anselmiano sobre la doctrina del “*assumptus homo*” y su distinción con el

²³ Cf. E. Briancesco, ob. cit., p. 313.

²⁴ Cf. M. Corbin, ob. cit., 417 B en la edición de Roques, que es la que Corbin utiliza.

²⁵ Cf. ibíd., p. 630 n. 72, y p. 631. Corbin alude a la determinación *magis* que, desde *Proslogion* en su *unum argumentum*, marca el itinerario espiritual anselmiano hacia Dios. Ese Dios cuya alteridad denota exceso en demasía (*plus in infinitum* del mérito del Cristo en orden al “precio” que debe pagar el hombre por su redención, junto con la imposibilidad de afrontarlo) respecto a la razón que desea alcanzarlo, y a la vez constituye el medio a través del cual se comunica con ella. Ese Dios que hace de su exceso infinito, *id quo nihil maius cogitari possit*, el medio más idóneo de su proximidad y su ofrenda.

nestorianismo. Más adelante se verá que corresponden –en la lectura unificante que se propone aquí– a lo que estructuralmente he señalado como la vía de “*quiddam magnum ut quiddam*”, es decir el tránsito hacia la unidad de la persona del Cristo y su despliegue como “*magnum*” que acontece desde el capítulo 16. Como queda claro, la preocupación de los autores por distinguir los aspectos formales o sintácticos –tanto gramaticales como lógicos– de los aspectos semánticos del texto no es lo primordial. Y como consecuencia de ello resulta la disparidad de las exégesis a la vez que su convergencia.

Dado que las exégesis destacan la importancia de la inflexión II, 15//16 -punto de convergencia en todas- y que dicha inflexión no parece desprenderse explícitamente del *praefatio*, cabe sólo una de las siguientes posibilidades: a) que dicha inflexión no se justifica en la articulación material sino en alguna otra instancia que habrá que identificar y que, a juzgar por la coincidencia que produce entre las exégesis, debiera ser la misma para todas ellas; b) que existe un cierto desajuste entre el *praefatio* y el texto de CDH que requerirá asimismo ser identificado y que se ubica en el nivel de articulación material, porque solamente así queda garantizada la consistencia de la hipótesis de fundamento paratextual de la articulación material del mismo.

En este trabajo se descarta la opción a), se propone una lectura del texto consistente con las exégesis consideradas, y se hace explícito el criterio que justifica tal decisión heurística.

6. La inflexión textual II, 15//16

Así como en *Monologion* las primeras diecisiete líneas del capítulo primero constituyen un “segundo” prólogo²⁶, es posible abordar CDH desde la suposición de un “segundo *praefatio*” que justifica materialmente la inflexión II, 15//16. En efecto, los títulos que Anselmo asigna a los capítulos 1 y 2 del libro I lo sugieren: 1- “*Quaestio de qua totum opus pendet*”²⁷; 2- “*Quomodo accipienda sint quae dicenda sunt*”²⁸.

²⁶ Cf. Enrique Corti, “El bien y la esencia. Lectura de los capítulos I - IV de *Monologion* de San Anselmo”, *Stromata* XLII, Nn. 3-4, 1986, pp. 329-364, p. 329.

²⁷ CDH, cap. libri primi, lin. 2, p. 44.

²⁸ *Ibid.*, lin. 3, p. 44.

Se trata de indicaciones paratextuales de carácter metalingüístico. Si, además, se toma en consideración que el *praefatio* propiamente dicho describe la articulación material de la obra y en particular la del libro I asignándole como primer contenido “objeciones” y “respuestas” a las mismas (*objectiones et responsiones*), y que las respuestas aparecen en el capítulo 3, hay fundamento suficiente para considerar que los dos primeros capítulos cumplen una función paratextual y es posible considerarlos funcionalmente un “segundo” prefacio o continuación del prefacio propiamente dicho. En tal caso:

Primer texto: “*Anselmus (A). Immo sciendum est, quidquid inde homo dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes*”²⁹.

Segundo texto: “*Boso (B). Assentior quia nullus homo potest in hac vita tantum secretum penitus aperire, nec peto ut facias quod nullus homo facere potest, sed tantum quantum potes. Plus enim persuadebis altiores in hac re rationes latere, si aliquam te videre monstraveris, quam si te nullam in ea rationem intelligere nihil dicendo probaveris*”³⁰.

El primer texto corresponde a las últimas líneas del capítulo 2 del libro I. A continuación la obra expone, desde el capítulo 3³¹, las objeciones de los infieles y las respuestas de los fieles a la fe cristiana (“*objectiones infidelium et responsiones fidelium*”). El primer texto se ajusta en un todo a la articulación material de la obra según el *praefatio*, indicando que aquí debe sectorizarse el texto de manera que los capítulos 1 y 2 constituyen un bloque.

El segundo texto pertenece al capítulo 16 del libro II. Su paralelismo con el texto primero es obvio y excusa de cualquier comentario. La “*res*” medulosa y secreta es en ambos casos la misma porque se trata del “*deus-homo*”; pero mientras los dos primeros capítulos se refieren a ella como “*forma prae filii hominum*”³², en II, 16 donde pertenece el segundo texto es nombrado como aquel quien en persona hace

²⁹ *Ibíd.*, I, 2, lin. 12-13, p. 50.

³⁰ *Ibíd.*, II, 16, lin. 18-22, p. 117.

³¹ Cf. *ibíd.*, I, 3, lin. 15, p. 50.

³² *Ibíd.*, I, lin. 17-19, p. 49.

que el hombre y Dios convengan en uno³³. A éste refiere el capítulo 15³⁴ manifiestamente como “*Christus*”: “*Aperte invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos*”. Ello indica, entonces, que entre I, 3 y II, 15 se desarrolla un sector manteniéndose el criterio demarcatorio dentro de los límites materiales de articulación paratextual. A partir de ese punto en II, 16 el texto tratará de algo (*in hac re*) acerca de lo cual el mismo Anselmo ha guardado silencio (*nihil dicendo*). Silencio que recae sobre aquello que ha ocupado la reflexión desde el comienzo de la obra, es decir desde I, 3. Ahora bien, dado que no es posible que se haya hablado y guardado silencio respecto de lo mismo y en el mismo sentido en ambos sectores, es preciso establecer ciertas distinciones que darán cuenta del hecho textual que surge desde el corte II, 16.

Tercer texto: “A. *Quis ergo praesumat vel cogitare quod humanus intellectu valeat penetrare, quam sapienter, quam mirabiliter tam inescrutabile opus factum sit?*”³⁵.

En el tercer texto puede apreciarse que hasta II, 16 la reflexión ha tenido por objetivo el establecimiento racional de un “*opus*” que por sus características remite ahora a un modo admirable y pleno de sabiduría en su consumación (*quam mirabiliter - quam sapienter*): tan admirable y sabiamente consumado como impenetrable desde tal perspectiva a causa del modo en que acontece (adverbialmente cualificado = *mirabiliter/sapienter*). Se tiene entonces: II, 16, líneas 15-22, que reúne al segundo y al tercer texto transcriptos, remite inmediatamente a II, 15, líneas 4-7, es decir el fin del primer sector (II, 1-15), y mediatamente a I, 25, líneas 18-20, es decir, su comienzo.

Gráficamente queda individualizado y delimitado, a partir de las referencias de II, 16: líneas 15-22, p. 117 que reúnen los textos segundo y tercero, lo que ahora puede denominarse con justeza primer sector del libro II: I, 25, lin 18-20 /—/ II, 15, lin. 4-7³⁶.

³³ Cf. *ibíd.*, II, 16, lin. 13-15, p. 117.

³⁴ *Ibíd.*, 15, lin. 3-4, p. 116.

³⁵ *Ibíd.*, 16, lin. 15-17, p. 117.

³⁶ Cf. *ibíd.*, I, 25, lin. 18-20, p. 95; II, 15, lin. 4-7, p. 116

7. El libro II de *Cur Deus homo: necessitas praeedens - necessitas sequens*

Libro II-Primer Sector

Primer texto: “*Intelligo iam necesse esse, ut deus faciat quod incepit, ne aliter quam deceat videatur a suo incepto deficere*”³⁷.

Segundo texto: “*Sed si ita est [contenido del Primer texto], videtur quasi cogi deus necessitate vitandi indecentiam, ut salutem procuret humanam. Quomodo ergo negari poterit plus hoc propter se facere quam propter nos?*”³⁸.

Tercer texto: “*Aperte igitur invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos*”³⁹.

Por el “Primer texto” se establece como necesario el siguiente enunciado <que Dios haga completamente lo que comenzó (a hacer)>. Su necesidad –que en este nivel todavía permanece indiscriminada como “*de dicto*” o “*de re*”– se infiere por relación al sujeto mismo, es decir por imposibilidad de la proposición negativa correspondiente: tal función gramatical es desempeñada por “*ne aliter*”. Pero naturalmente, el centro de la reflexión del predicado sobre el sujeto radica en “*facere*”.

Es porque se trata de una producción (*facere*), de un hacer productivo que compromete al mismo productor involucrándolo con lo efectivamente producido, que entre el sujeto de la proposición y el predicado que le asigna el acabamiento de lo hecho hay una relación necesaria. Lo necesario es, entonces, tanto que el sujeto sea determinado afirmativamente por el predicado (*iam intelligo*), cuanto que el sujeto sea determinado afirmativamente por el predicado en cuestión (*ne aliter*), por tal predicado y no por su negación. El texto implica -sin discriminar necesidades- dos lecturas posibles:

- Es necesario que “P”, donde “P” = “*ut deus faciat quod incepit*”. Necesidad “*de dicto*”;

³⁷ *Ibíd.*, II, 4, lin. 12-13, p. 99.

³⁸ *Ibíd.*, 5, lin. 18-20, p. 99.

³⁹ *Ibíd.*, 15, lin. 3-4, p. 116.

- En “P”, si “s”=“*ut deus*” y “p”= “*faciat quod incepit*”, “s” es necesariamente “p” (“*ne aliter deceat*” = necesidad “*de re*”).

En el “Segundo texto”, “*ita*” remite al contenido del “Primer texto”: desenvuelve, por tanto, lo que en aquél se hallaba implícito exponiendo el carácter de la necesidad constrictiva (*cogens*) por medio de “*propter se*” y “*propter nos*”.

Es claro que Anselmo, en este segundo texto, interpreta la necesidad instanciada en el primero como sigue: en “P”, “s” es necesariamente “p”; “s” necesariamente (*ne aliter deceat*) debe ser determinado por “p”.

El segundo texto, interpretando “necesario” no afectando la composición misma que enuncia “P” (en el sentido “es necesario que P”), y sí afectando la determinación (“s” es necesariamente “p”) bajo la cual el predicado “p” inhiere en el sujeto “s”, circunscribe la noción de necesidad a una necesidad “*de re*”. Esta necesidad “*de re*”, sin embargo, no es categórica sino hipotética porque está condicionada -por mediación de “*facere*”- al término del hacer productor: la salvación del hombre (*ut salutem procuret humanam*).

Así, los dos sentidos en que puede leerse el primer texto y que a causa de que la mediación de “*facere*” está en él referida solamente al sujeto de la proposición (*deus*), permanecen latentes en la indeterminación haciendo de la necesidad una necesidad categórica. En el segundo texto, en cambio, ya aparecen distinguidos permitiendo que la necesidad adopte una forma hipotética.

Así interpretada, la necesidad hipotética del segundo texto recoge también la que aparecía como categórica en el primero y, como tal, inconveniente con el sujeto (*deus*) de la proposición: la presencia de las expresiones “*propter se*” y “*propter nos*” así lo atestigua. Desde la perspectiva inaugurada por el segundo texto, el primero podría leerse: “es necesario que Dios, en conformidad consigo mismo (*propter se*), haga aquello que ha comenzado a hacer”; lo cual no implicaría inconveniencia alguna.

Esta eventual lectura no es, empero, la que guía la reflexión de Bosón (el interlocutor de Anselmo en CDH), a cuya intervención en el diálogo se deben tanto el primero cuanto el segundo texto. ¿Por qué? Porque si Bosón hubiera interpretado categorialmente en forma adecuada las dos necesidades presentes en el primer texto, no le habría cabido continuar la interrogación como de hecho le cupo. ¿Cuál es el

indicio textual de lo que acaba de decirse? Claramente se ve que es el adverbio “*plus*”.

Bosón no discrimina los dos significados que “*necesse*” reviste para Anselmo, y lo manifiesta cuando expresa “*plus propter se quam propter nos*”, solicitando que Anselmo haga lo que él mismo no hace: distinguir, dentro de una sola noción de necesidad, dos nociones diversas de necesidad. No puede hacerse. No es posible que algo sea más necesario que sí mismo.

Únicamente si se interpreta que Dios hace lo que hace “necesariamente” en el sentido categórico (es necesario que “P”) de la necesidad “*de dicto*”, cabe preguntarse si ello –hacerlo “*propter se*”– no implica un “*plus*” (en obvia inconveniencia) respecto de hacerlo “*propter nos*”. Bosón identifica “*necesse*” con <es necesario que “P”> (*de dicto*), y esto le impide discriminar los distintos niveles de significación de “*propter se*” y “*propter nos*” y por tal razón ver que no se oponen. La oposición entre ambos se da cuando se trata de distinguirlos en el marco de una única necesidad, pero se desvanece al referirlos a los dos sentidos de “*necesse*” (*de dicto - de re*).

En síntesis: hasta el capítulo 4 la reflexión textual está regida categorialmente por una noción de necesidad de tipo puramente lógico-modal o “*de dicto*” según el esquema <es necesario que “P”>. Desde el capítulo 5 opera una categoría de necesidad diversa, “*de re*”, del tipo <“s” es necesariamente “p”>, que se expresa textualmente a través de las expresiones “*propter se*” y “*propter nos*”. Esta necesidad opera en conexión con el modo en que el hacer productor produce algo, y guarda estrecha relación con el sujeto de la proposición que lo enuncia. El modo del “hacer” que pertenece a esta necesidad es espontáneo, “*sponte*” (nace del mismo agente: *de homine*) y el agente mismo lo quiere “*non invitus*”. Anselmo lo denomina “gracia” (*gratia*). La categoría “gracia” permite deslindar “*propter se*” y “*propter nos*” evitando así su primitiva oposición. “*Gratia*” es, entonces, la forma categorial que adquiere “*necessitas*” a partir del capítulo 5 del libro II.

En el “Tercer texto”, que corresponde al capítulo 15 y último del sector primero del libro II, se ve que en el orden de la invención reflexiva (*invenire*) se arriba a Cristo, Dios-hombre cuya muerte acontece “*propter nos*”. Categorialmente, entonces, habiendo sido desarrollada en ese sector la perspectiva “*propter nos*” en el ámbito de “*facere*”, resta el tratamiento de “*propter se*” que, desde el capítulo 5, es nombrado “*gratia*”. Lo que se dijo corresponde al nivel categorial de articulación

del texto.

Para acceder al nivel usual-categorial –el de aquellos objetos que las categorías van delineando en el texto– es preciso apelar al orden de la invención. Nada más apropiado que prestar atención a los “objetos” que son hallados (*invenire*) por la reflexión para establecer qué uso se hace de las categorías. “*Invenire*” marca dos hitos privilegiados en el primer sector del libro II y delimita su nivel usual-categorial:

Primer texto: “A. *Si ergo, sicut constat, necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi deus nec debet nisi homo: necesse est ut eam faciat deus-homo.*

B. [...] *iam magnum quiddam invenimus de hoc quod quaerimus*”⁴⁰.

Segundo texto: “A. *Aperte igitur invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos*”⁴¹.

El “Primer texto” marca el primer descubrimiento en la perspectiva de la invención: “*magnum quiddam*”. El “Segundo texto” concluye la línea de “*invenire*” al señalar el segundo descubrimiento, correspondiente al sector primero del libro II: Cristo, Dios-hombre, muerto en orden (*propter*) a la satisfacción debida por el hombre.

Las categorías “necesidad” y “gracia”, utilizadas por la reflexión en una perspectiva que corresponde al orden de la invención (*invenire*), ofrecen sucesivamente dos resultados: descubrir reflexivamente “*magnum quiddam*” y después la realidad personal de Cristo. En ambos casos hay que destacar que se trata de una perspectiva del orden inventivo que exhibe ostensivamente tanto a “*quiddam magnum*” cuanto a “*Christus*”.

La exhibición ostensiva es deíctica, es decir que acontece en el marco una necesidad hipotética. Es hipotética la que concluye por medio de inferencias a partir de supuestos previamente establecidos. Se trata de la necesidad que establece como

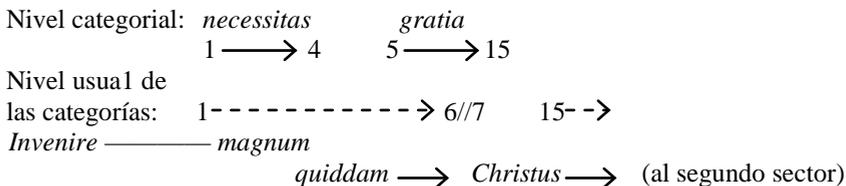
⁴⁰ *Ibíd.*, 6, lin. 16-21, p. 101.

⁴¹ *Ibíd.*, 15, lin. 3-4, p. 116.

necesaria una conclusión a partir de premisas y en conexión con ellas: “es necesario que ‘P’” o modalidad noética de la necesidad correspondiente a la categoría “*propter nos*”.

Usual-categorialmente, el texto del primer sector del libro II debe ser dividido en el capítulo 6, y desde el capítulo 7 hasta el 15.

Gráficamente:



La sobreposición de ambos niveles indica que los capítulos 5 y 6 pertenecen al tercer nivel: nocional-fundamental. Nótese aquí que Corbin denomina a estos dos capítulos respectivamente “corazón del pensamiento” y “corazón de CDH”⁴².

En la estratificación por niveles que se presenta ahora, el capítulo 5 –corazón del pensamiento (Corbin)– establece un corte categorial; el capítulo 6 –corazón del CDH (Corbin)– determina un corte usual-categorial. Y algo más: el capítulo 6 –señalado por Corbin como corazón de la totalidad del texto de CDH– incluye el corte determinado por “*magnum quiddam*”, que aparecerá en el capítulo 15 bajo el nombre “*Christus*”, pero solamente desde la perspectiva categorial de “*quiddam*” que gramaticalmente es un sustantivo y, como tal, suficiente en la reflexión para soportar lingüísticamente sobre sí el nombre “*Christus*”. Más adelante en el texto de CDH, hacia el capítulo 19: “*videtur enim mihi (Bosón es quien habla) quod nullum hominem reiiciat deus ad se sub hoc nomine accedentem*”⁴³. Categorialmente como determinación sustantiva (*quiddam-Christus*) para Bosón está garantizada la consumación del hombre (*sub hoc nomine...*, *i.e. Christus*), pero Anselmo acotará

⁴² M. Corbin, ob. cit., pp. 623 y 625-7.

⁴³ CDH, II, 19, lin. 5-6, p. 131.

inmediatamente: “*Ita est, si accedit sicut oportet*”⁴⁴. “*Sicut*” indica, en el capítulo 19, lo que en el capítulo 6 aparece como “*magnum*” (adjetivando a “*quiddam*”) y corresponde al nivel adjetivo que es propio de la comprensión modal participial (*de re*) del sujeto en tanto sustantivo que soporta propiedades o atributos.

Libro II - Segundo Sector

Primer texto: “A. [...] *Iam diximus quia deus improprie dicitur aliquid non posse aut necessitate facere, [...] Nihil enim est necessarium aut impossibile nisi quia ipse vult [...]*”⁴⁵.

A. [...] *Est namque necessitas praecedens quae causa est ut sit res; et est necessitas sequens, quam res facit. Praecedens et efficiens necessitas est, cum dicitur caelum volvi, quia necesse est ut volvatur: sequens vero et quae nihil efficit sed fit, est cum dico te ex necessitate loqui, quia loqueris. [...] ubicumque est praecedens necessitas, est et sequens: non autem ubi sequens, ibi statim et praecedens*”⁴⁶.

El “Primer texto” remite a uno anterior (*iam diximus*) en que fue tratada la categoría de necesidad en su articulación con la de gracia. El segundo sector ahora en consideración continúa precisamente al capítulo 5 del primer sector del libro II, al que refiere “*iam diximus*”.

El segundo texto describe categorialmente con propiedad (*proprie*) y en términos lingüísticos lo que antes (capítulo 5) no era sino un modo **improprio** del decir (*non est dicenda necessitas sed gratia*). Con propiedad, se trata de “*necessitas sequens*” que requiere ser distinguida de “*necessitas praecedens*” tomando como eje de la distinción la cosa (*res*).

La necesidad precedente es eficaz (*efficit*) respecto de la cosa (*res*) producida, mientras la necesidad siguiente (*necessitas sequens*) sigue a la cosa (*res* o *agens*) que produce de conformidad sólo consigo, produciendo, a su vez y por ello mismo, una nueva e inédita “*res*” que no es reducible a la necesidad como a su eficiente. Se trata de una “*res*” que, al producir sólo de conformidad consigo misma es, en cuanto

⁴⁴ *Ibíd.*, lin. 7, p. 131.

⁴⁵ *Ibíd.*, 17, lin. 25-28, p. 122.

⁴⁶ *Ibíd.*, lin. 8-16, p. 125.

así produce, ineficaz desde el punto de vista de la necesidad: no es la necesidad la que la produce a ella sino ella la que produce la necesidad: su modo de producción es libre.

La nueva necesidad es “*de re*”, no “*de dicto*”. La cosa (*res*) que ahora se trata puede operar de modo espontáneo y de conformidad consigo misma, esto es, queriendo querer (*non invita*). En *De libertate arbitrii* Anselmo la denominó “*voluntas volens*”.

Hasta el capítulo 17 se desarrolla en perspectiva categorial lo que ha sido denominado en sentido impropio “*necessitas*” desde el capítulo 5, y que desde allí en adelante fue “*gratia*”, para ser ahora “*necessitas sequens*”.

La “*res*” que ha permitido a la reflexión formular con propiedad la categoría de necesidad ineficaz es aquella que la reflexión misma descubrió en el capítulo 15: la realidad personal de Cristo, aquel “*quiddam*” del capítulo 6 operando como categoría sustantiva o “*suppositum*”. Así como “*gratia*” anticipa categorialmente la necesidad que ahora es nombrada “*sequens*”, de la misma manera “*quiddam magnum*”, aludiendo a la realidad personal de Cristo sustantivamente (como “*quiddam*”), anticipa lo que en este segundo sector del libro II hace irrupción en su nivel usual-categorial adjetivando en exclusividad a Cristo como “*magnum*”.

La realidad personal de Cristo no solamente constituye el “*quiddam*” exigido por la reflexión para poder articular la “*necessitas praecedens*” y la “*necessitas sequens*”, sino también el “*magnum*” que en el segundo sector del libro II pone a la admirable conjunción humano-divina de Cristo más allá de la posibilidad de comprensión de la reflexión y que obviamente pertenece a su naturaleza divina encarnada.

El nivel usual-categorial del segundo sector es accesible a través de la categoría “*necessitas sequens*” en la medida que ésta es acuñada para delinear “*quiddam magnum*” como “*magnum*”. ¿En qué consiste “*magnum*”?

Primer texto: “*A. Intueamur nunc, prout possumus, quanta inde ratione sequatur humana salvatio*”⁴⁷.

⁴⁷ *Ibíd.*, 19, lin. 29-30, p. 129.

Así como “*quiddam*” fue accesible desde el orden de la invención (*invenire*), “*magnum*” lo será únicamente desde el orden de la intuición (*intueri*). No se trata ya de encontrar, porque todo lo que debía hallarse ya lo fue (*aperte invenimus Christum*), sino de internarse en la intimidad de “*quiddam*” para apreciar atentamente su cualidad atributiva “*magnum*”.

La intimidad de “*quiddam*” será -dado que se trata de la naturaleza divina encarnada- precisamente su filiación trinitaria, en la medida que puede ser indicada por la expresión “*propter se*”.

En los textos segundo y tercero que marcan los límites de la articulación categorial del sector primero del libro II se vio que ‘*propter nos - propter se*’ señalaban la doble constitución de la necesidad como gracia y necesidad respectivamente. También se recordará que el tratamiento textual de “*propter se*” quedó diferido para el segundo sector del libro II, habida cuenta de que el tercer texto declaraba “*aperte invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos*”.

Ahora es propicio que el texto se haga cargo de “*propter se*” en relación a “*propter nos*”, abandonando la perspectiva de aquel “*plus*” (Bosón), y lo aborde en su verdadera relación a “*propter nos*”. Esto es ya imprescindible porque “*propter nos*”, que concluye el primer sector del libro II⁴⁸, si bien opera en conformidad con la misericordia de Dios y la salvación del hombre recuperando la esperanza para este último, tal como había quedado pendiente en la reflexión desde el final del libro I⁴⁹, sin embargo compromete severamente la justicia divina (y obviamente a Dios mismo) según la cual Dios nada obra si no es en conformidad consigo mismo (*propter se*).

La filiación trinitaria de Cristo –que es el ámbito en que habrá de desplegarse “*intueamur*” del capítulo 19– en tanto Dios-hombre ya ha sido establecida por el segundo sector en sus capítulos 16-18, primero en relación con la paternidad divina⁵⁰ y después por referencia a la trinidad misma⁵¹. Se estableció, por tanto, un

⁴⁸ Cf. *ibíd.*, 15, lin. 3-4, p. 116.

⁴⁹ Cf. *ibíd.*, I, 24, lin. 8-9, p. 94; y 23, lin. 27-29, p. 91.

⁵⁰ Cf. *ibíd.*, II, 16, lin. 12, p. 121.

puro “*propter se*” de Dios respecto de sí mismo en virtud de su constitución trinitaria:

*“Quare quoniam idem ipse (Christus) est deus, filius dei, ad honorem suum se ipsum sibi sicut patri et spiritui sancto obtulit, id est humanitatem suam divinitati suae, quae una eademque trium personarum est”*⁵².

Resta que la reflexión se haga cargo de aquel “*plus propter se quam propter nos*” que expresara Bosón en el capítulo 5 del libro II, y al que entonces, por no disponer allí más que de la categoría “*gratia*”, hubo que hacer la concesión de distinguirlo de “*necessitas*”, que parecía tener una sola significación posible. Ahora, disponiendo categorialmente de “*necessitas sequens*” podrá mostrarse que no había “*plus*” ni “*aut*” entre “*propter se*” y “*propter nos*”, sino “*et*”. La verdadera comprensión del modo en que se articulan misericordia (*propter nos*) y justicia (*propter se*) consiste en que, así como primero parecían parecer (*perire*) ambas a causa de la contradicción mutua, y después excluirse de modo que la justicia aventara la esperanza, y la salvación a la justicia, ahora se las vea íntimamente (*intueri*) en su origen trinitario como eternamente concordantes: misericordia y justicia / justicia y misericordia: libertad y necesidad / necesidad y libertad. Aparecerán ambas en el capítulo 19 como “*donum*” y “*retributio*”.

Segundo texto: “A. *Eum autem (i.e. deus-homo) qui tantum donum sponte dat deo, sine retributione debere esse non iudicabis.*

B. *Immo necesse esse video, ut pater filio retribuatur. [...]*

A. *Qui retribuit alicui: aut dat quod ille non habet, aut dimittit quod ab illo potest exigi*⁵³.

El primer paso consiste en poner a Bosón frente al asunto mismo: “*propter nos*” del capítulo 15 equivale a un “puro dar” divino (excluida la persona de Cristo), es decir, un don. Este “puro dar” implica, de parte del hombre, un “puro recibir”. Desde esta perspectiva “*quiddam*”, pensado como “*magnum*”, queda delineado unilateralmente desde el hombre por “*nos*”, y “*propter*” pierde su sentido inteligible y, con él, lo pierde también “justicia” tanto como “misericordia”.

⁵¹ Cf. *ibíd.*, 18, lin. 17-20, p. 129.

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *Ibíd.*, 19, lin. 5-11, p. 130.

La reflexión trinitaria del capítulo 18 (si se excluye la persona de Cristo), por su parte, piensa “*propter se*” sólo desde Dios como “puro darse” que, en tanto acontece en el seno trinitario equivale a un “puro recibir” de Dios. Aquí “*propter*” adquiere todo su sentido inteligible para Dios (*se-propter se*), pero naufraga categorialmente para el hombre la posibilidad de acceder a la proximidad de Dios al naufragar la misericordia y la justicia por no haber nadie que reciba, sin merecerlo, ni quien dé sin merecer recibir. Todo ello si se excluye la persona de Cristo como Dios-hombre y se parte en forma unilateral de “hombre” y de “Dios”.

Tratar la cuestión “*propter se*”/ “*propter nos*” en términos unilaterales (tal como Bosón insinúa desde el capítulo 15) equivale a tratarla unilateralmente como “Dios” y como “hombre” aisladamente y en consecuencia efectuar una inadecuada reflexión sobre la constitución trinitaria del Dios cristiano. Todo ello por excluir la consideración de “*quiddam*” en su estructura magnífica, excluyendo la persona de Cristo que define la fe como cristiana, excluyendo asimismo el libro II de CDH mediante la hipótesis: “*quasi nihil sciatur de Christo*”, como una reflexión que opera a partir de una remoción noética de Cristo. El hombre pierde su esperanza al perder al Dios cristiano haciendo caso omiso de la persona de Cristo.

Anselmo, en el texto segundo, acompaña a Bosón conduciéndolo así a través de los dos “*aut*” que excluyen mutuamente la retribución y el don. Se ve en el texto siguiente:

Tercer texto: “A. [...] *Prius autem quam tantam rem filius faceret, omnia quae patris erant sua erant; nec unquam debuit quod illi dimitti possit. Quid ergo retribuetur nullius rei egenti, et cui non est quod dari aut dimitti possit?*
B. *Ex una parte video retribuendi necessitatem, et ex altera impossibilitatem: quia et necesse est deum reddere quod debet, et non est quod reddat.*
A. *Si tanta et tam debita merces nec illi nec alii redditur, in vanum filius tantam rem fecisse videbitur*”⁵⁴.

La estructura magnífica de Cristo, conjunción personal de Dios y hombre, no puede ser soslayada reteniendo solamente “*quiddam*”; es necesario, además, “*magnum*”. Sin “*magnum*”, “*quiddam*” aparecería vano (*in vanum filius tantam rem fecisse videbitur*). Si Cristo es visto por el hombre desde la exclusiva perspectiva de

⁵⁴ *Ibíd.*, lin. 11-19, p. 130.

su divinidad filial trinitaria, la imagen misma del Dios cristiano se resiente al aparecer como vana una misericordia que sólo consiste para él en “mero dar”, sin recibir. Si Cristo es visto por el hombre desde la exclusiva perspectiva de su humanidad, la imagen misma del hombre se ve afectada al aparecer como el destinatario de un “mero dar” que es, para él, “mero recibir” indigno de su naturaleza racional.

“*Magnum*”, al afectar a “*quiddam*”, indica la conjunción personal –en Cristo– sustantiva y atributiva (o adjetiva) de las naturalezas divina y humana. Hasta tal punto dándose en él que es hombre siendo Dios y Dios siendo hombre: podría decirse –si tuvieran aptitud significativa las palabras– que el dios que confiesa la fe de Anselmo, o bien es cristiano (*quiddam magnum*) o bien no es Dios.

El corte del segundo sector del libro II desde la perspectiva del uso categorial se impone en el capítulo 19. Los dos niveles, gráficamente:

Nivel categorial: 16 / → /17 18/ → /20

Nivel usual-
categorial 16 → 18 19 → /20

La sobreposición de los dos niveles genera el hiato 18-19 que contiene lo nocional fundamental. En los textos:

Primer texto: “A. [...] *Nempe quoniam ipse idem est deus et homo, secundum humanam quidem naturam ex qua homo fuit, sic accepit a divina natura quae alia est ab humana, esse suum quidquid habebat, ut nihil deberet dare nisi quod volebat; secundum personam vero sic a se ipso habebat quod habebat, et sic perfecte sibi sufficiens erat, ut nec alii quicquam retribuere deberet, nec ut sibi retribuere dare indigeret*”⁵⁵.

Segundo texto: “A. *Necesse est ergo ut alicui alii reddatur, quia illi non potest.*

B. [...] *Immo et iustum et necessarium intelligo, ut cui voluerit dare filius, a patre reddatur, quia et filio quod suum est dare licet, et pater quod debet non*

⁵⁵ *Ibíd.*, 18, lin. 8-13, p. 129.

*nisi alii reddere potest*⁵⁶.

El primer texto contiene dos aserciones de incomparable significación para determinar “*magnum quiddam*” como “*magnum*”. La primera establece “*magnum quiddam*” como “*magnum*” en sentido atributivo por la magnitud de sus atributos y la segunda lo establece en un sentido sustantivo mostrándolo como sujeto personal dándose a sí mismo con magnanimidad los atributos enunciados.

El argumento es como sigue. Habida cuenta de que se trata de uno y el mismo supuesto individual (*ipse idem = quiddam magnum*) que es Dios-hombre, entonces: a) En cuanto “*quiddam*” reúne en su unidad singular y sustantiva dos naturalezas diversas (la divina y la humana) esto hace posible que, como hombre que es Dios, reciba humanamente lo que divinamente se le otorga, es decir reciba atributos tales que, en virtud de su peculiar modo de atribuírsele (otorgársele) como suyos propios (*esse suum quidquid habebat*) y de ser recibidos por él en idéntico sentido, hacen que el dar de su parte no esté condicionado al haber recibido, aunque haya recibido; y esto por haber recibido en sí-de sí. Aquí, en realidad, la importancia recae sobre los atributos (*quidquid habebat*), porque es en virtud de su magnificencia como atributos, que reúnen el “dar-recibir” en un solo “*quiddam*”; “*magnum*” en tal sentido y por tal circunstancia; b) En cuanto “*quiddam*” reúne en una sola persona y en sí misma la totalidad de los atributos que le son divinamente otorgados y humanamente recibidos, hace que “*magnum*” (atributivo) aparezca como “*magnum*” (sustantivo) en el sentido de un supuesto individual que es espíritu⁵⁷ por ser individuo e individuo por ser espíritu, y que, en tal sentido y por tal circunstancia, lo que tiene (*quidquid habebat = atributos*) lo tenga de sí (*a se ipso habebat quod habebat*). Por ser lo que tiene (*a se ipso*) y tener lo que es (*quidquid habebat*) queda determinado como perfectamente autosuficiente, es decir como absolutamente libre (= “*gratia*” en el capítulo 5; = “*necessitas sequens*” en el capítulo 17).

Tan libre, es decir, libre en tal magnitud (libertad = necesidad) que no debió (necesidad constrictiva que nace de haber recibido *ab alio*) dar a otro (por la índole *a se* de todo su haber), aunque de hecho dio a otro (*facens sed non efficiens* - necesidad no eficiente: *nihil efficit sed fit = capítulo 17*); no fue menester que diese para recibir. No debió dar - dio - no debió dar para recibir: *necessitas sequens - de*

⁵⁶ *Ibíd.*, 19, lin. 21-27, p. 130.

⁵⁷ Cf. *Monologion* capítulo 27: “*individuus spiritus*”.

re. Necesidad puramente puntual, sin antecedente constrictivo ni instancia final ajena a sí misma. Mera libertad, sin arbitrariedad ni necesidad precedente alguna.

Es de suma importancia reflexionar sobre los dos últimos puntos: “que no necesitó dar” - “que no fue necesario que diese para recibir”. La consideración atenta de ellos conducirá directamente a los textos transcritos del capítulo 19.

“Que no haya necesitado dar” se desprende del hecho de tener como haber suyo todo lo que tenía (*esse suum quidquid habebat*). Esto es imprescindible para poder establecer la libertad del supuesto individual del Dios-hombre. Pero no es suficiente. En efecto, además de no ser necesario dar por no haber recibido más que en sí (naturaleza humana) de sí (naturaleza divina), por mediación de sus naturalezas en la unidad individual de su supuesto, hace falta que se aclare la índole del “recibir” mismo. Porque si bien recibió “en sí” “de sí” no es menos cierto que recibió (*accepit*). Y recibir genera cierto compromiso de retribución. Es preciso pasar, entonces, del nivel supositivo individual –indicado en a)– al nivel del supuesto personal –indicado en b)–.

Personalmente, todo lo que tenía (*quidquid habebat*) lo tenía “de sí mismo” (*a se*). En a) es en razón de la mediación de las naturalezas divina y humana que el supuesto individual recibe atributivamente todo como suyo (*esse suum*). Por ello nada debe dar si no es queriéndolo. Pero el “recibir” mismo, que le otorga todo como suyo, ha de ser también concentrado supositivamente para poder pasar de la idea de “no ser necesario dar” (por ser todo suyo) a la de “no ser necesario retribuir” (por habérselo otorgado él a él mismo como suyo). Para concentrar el recibir (*accipere*) no basta un supuesto individual (o “*quiddam*”) indeterminado, hace falta su determinación como “*persona*”. Sólo en la interioridad de la persona este supuesto individual es capaz del “*a se*” de la verdadera determinación espiritual.

“*A se*” requiere la constitución previa de un supuesto individual, pero tal requerimiento no es suficiente. Hace falta superar su nivel y avanzar hasta el de persona para poder acuñar el “*a se*” propio de la libertad plena, que además de no “deber” dar (por ser suyo el haber atributivo), no debe siquiera retribuir, por ser el haber atributivo mismo (*nec alii quicquam retribuere debet*).

En tal sentido se dijo “tiene lo que es” y “es lo que tiene”. Así se comprende que la aserción b) expresa “*nec alii retribuere debet*”: la diferencia entre “no deber dar” y “no deber retribuir” está en “*alii*”, en la alteridad del “recibir” que es salvada por

la constitución personal del supuesto individual “*quiddam magnum*”. Por ello es además afirmado como perfectamente autosuficiente (*perfecte sibi sufficiens*); es en sí (no debe dar), para sí (no debe retribuir), de tal modo sujeto en la interioridad de la persona, que además tampoco se verifica ordenación alguna entre el dar y el recibir (no debe dar para recibir): no debe dar - no debe recibir - no debe dar para recibir.

Esta total gratuidad más allá de toda deuda está ordenada por Anselmo al señalamiento del “*honor trinitatis*”⁵⁸. Textualmente corresponde al señalamiento de la eminencia en la que libertad y necesidad se anudan trinitariamente.

A partir de allí, el capítulo 19 se desarrolla en la perspectiva de “*intueri*”, tal como se indicara en correspondencia con el nivel usual-categorial. De este modo, el grupo 18-19 asignado al nivel nocional-fundamental, reflexiona por un lado categorialmente desde la “*necessitas sequens*” en el extremo de la línea de la invención (capítulo 18), y por otra reflexiona desde idéntica categoría en el extremo de la línea de la intuición (capítulo 19). Una vez que el argumento del libro II ha sido recorrido en ambos sentidos -desde el capítulo 1 hasta “*magnum quiddam*”, en el capítulo 15, como sujeto magnífico a causa de sus atributos, y desde el capítulo 16 hasta el 18 en que aparece “*magnum quiddam*” como sujeto magnífico a causa de su modo magnífico de haber los atributos- resta el momento de aquiescencia y contemplación: “*intueri*”.

A una realidad (*magnum quiddam*) donde la reflexión fue accediendo gradualmente desde los atributos al sujeto, primero, y desde el sujeto a los atributos, después, hasta quedar atrapada e inmóvil (por la necesidad de la argumentación) y desconcertada (por la magnificencia del modo de presentarse como total y absoluta gratuidad personal), lo único adecuado es la vía de la contemplación intuitiva fijada en el “es” entre el sujeto y los atributos en una suerte de “éxtasis proposicional”.

A la contemplación es pertinente la “comprensión” de la gratuidad total a partir de la cual, sin embargo, se sigue (*sequatur*) la salvación del hombre. La comprensión recaerá precisamente sobre “*sequatur*”.

Es obvio que quien no debe retribuir, ni dar para obtener retribución, ni dar, está

⁵⁸ Cf. CDH II, 18, lin. 17, p. 129.

absuelto de toda relación (*sequatur*) necesaria y se manifiesta como total gratuidad. No hay razón que reivindique para ella carácter o índole de razón absoluta (necesaria) capaz de exponer a quien es refractario a toda necesidad precedente, eficiente, o “debida”, en idéntico sentido.

Sin embargo, la reflexión estableció como necesario (en ambas significaciones de necesidad) a “*quiddam magnum*”. Éste, como “*res*”, se ubicó en el justo centro de toda consideración racional: en el centro de la necesidad precedente como “*quiddam*” y en el centro de la necesidad siguiente como “*magnum*”. Como “*quiddam*” en virtud del carácter eficiente de la necesidad causal; como “*magnum*” en virtud del carácter ineficaz de la libertad como “*causa*”.

La “*res*” es la persona de Cristo. En ella se anudan la eficacia y la ineficacia, la “*causa*” que es cosa, y la “cosa” que es causa. Es menester, por tanto, atender a la “*res*” para considerar -aun siendo insoslayable que no debe retribuir, ni debe dar para recibir en retribución, ni debe dar- qué se sigue (*sequatur*) de una tal donación efectiva, de una donación puramente efectual que escapa a toda consideración causal, habida cuenta de que en dicha “*res*” la eficacia y la ineficacia se anudan mutuamente.

No se trata de una contradicción necesaria que genera, por tanto, lo absurdo para la razón; se trata de una necesidad que aparece como contradictoria eliminándose como necesidad: la necesidad volviéndose contra sí misma genera la libertad, y capacita a la razón para su “*intueri*”.

“*Nihil efficit, sed fit*”, es la caracterización que Anselmo ofrece de la necesidad siguiente (*necessitas sequens*): “nada causa bajo modalidad eficiente, pero hace”, es su traducción más elemental. Significa la más absoluta puntualidad y discontinuidad ontológica que es posible afirmar. La máxima afirmación de los “derechos” de lo individual hecho como individual. La necesidad volviéndose sobre (y contra) sí misma en favor de lo individual que adviene, así, desde la libertad. El capítulo 19 atiende textualmente a “*sequatur*”, que es como decir el “*fit*” de la salvación supuesto el “*fit*” de la donación.

El segundo texto indica con precisión que, justamente “*alii*” excluido al tratar la retribución bajo la forma de “*nec alii quicquam retribuere deberet*” (primer texto), es hacia donde hay que orientar ahora la atención. Al primer “*fit*” de la donación le corresponde el segundo “*fit*”, el de la salvación retributiva. Y como no es posible

que recaigan ambos “*fit*” en el seno de la misma “*res*” porque ésta excluye el segundo, el de la salvación, la misma salvación ha de recaer en otra “*res*”: el hombre.

La puntualidad de ambos “*fit*” y su diferencia respectiva puede ser asumida por Dios en la unidad de la persona del “Padre” en conformidad con la persona del “Hijo”. Sólo porque se trata de un Dios trinitario es posible la salvación del hombre, así como únicamente tratándose de un Dios trinitario es posible que haya sido creado el hombre. Así como *Monologion* despliega la constitución trinitaria en función del “saber de la creatura”, así CDH despliega la constitución trinitaria en función del “querer de la creatura”. En ambas obras, tanto el saber como el querer son desplegados en los dos sentidos del genitivo: subjetivo y objetivo como saber de sí y de lo otro, y como querer de sí y de lo otro. En ambas obras, respectivamente, se articula de tal manera el saber como esencia y la esencia como saber (*Monologion*), y el querer como esencia y la esencia como querer (*Cur Deus homo*). En CDH se trata de “*quiddam magnum*”, como “*quiddam*” y como “*magnum*”.

Una consideración final: *Monologion* abre, en sus capítulos finales 79 y 80, una perspectiva que puede ser denominada “camino del nombre”. En ella Anselmo manifiesta que la reflexión accede a algo único que, a causa de cierta indigencia de palabras (“*indigentia nominis*”), aparece como algo único, sin nombre. Cabe vincular este hecho con otro: en el texto de *Monologion* el nombre “*deus*” figura únicamente en los capítulos 1 y 80 (el primero y el último) para desaparecer luego en el resto de los capítulos. Ambas apariciones del término coinciden en caracterizarlo como nombre único de algo sobreeminente. “Camino del nombre” pareció, entonces, la denominación más adecuada para conjugar algo único, innominado, con un nombre único. “Camino del nombre” designaba el itinerario de la reflexión en el texto de *Monologion*⁵⁹.

En CDH la problemática del nombre está vinculada a “*quiddam magnum*”. En el capítulo 19 del libro II que acaba de verse brevemente analizado hay un significativo texto al respecto:

“B. *Videtur enim mihi quod nullum hominem reiciat deus ad se sub hoc nomine accedentem.*”

⁵⁹ Véase *supra*, n. 16.

A. *Ita est, si accedit sicut oportet*⁶⁰.

El nombre clave en el camino que la reflexión de CDH transita es el nombre del unguido: “*Christus*”, “*Iesus*”. “*Iesus*” está instanciado únicamente en el capítulo 18 manifestándose así como el único nombre para alguien único: “*magnum quiddam*”. El capítulo 18 del libro II, último en el orden de la invención reflexiva comparte con el capítulo 19 el nivel nocional-fundamental del texto y aparece, en tal sentido y por tales circunstancias, como decisivo juntamente con éste.

Conclusiones

Una lectura consistente

I. La articulación material del texto, tal como ha sido indicada a partir del *praefatio* y los capítulos 1 y 2 del libro I, incluye la sectorización que surge de las exégesis de Schmitt y Audet.

II. La sectorización del libro II en conformidad con el nivel usual categorial correspondiente a “*quiddam magnum*”, justifica la exégesis de Roques.

III. El nivel nocional-fundamental del segundo sector del libro II contiene el “corazón del pensamiento” y el “corazón de *Cur Deus homo*” –según expresiones de Corbin–. Incluye, por tanto, lo esencial de su exégesis.

IV. El nivel nocional-fundamental del segundo sector del libro II ofrece, juntamente con la articulación material señalada (II, 15/16), las líneas fundamentales para un diálogo con Briancesco, quien privilegia II, 20 donde se diseña el ícono “*Christus*”, ápice sincrónico del texto.

En la lectura que aquí se presenta, ya desde el capítulo 19 se inicia la vía intuitiva (*intueri*), y por ello el denominado “camino del nombre”, donde el nombre es “*Iesus*” (único nombre del Dios-hombre). Los movimientos textuales señalados por Briancesco son accesibles desde la articulación material y la categoría “*quiddam magnum*” que, alusiva de la persona de Cristo en el capítulo 15, determina el momento de inflexión entre sujeto y atributos, entre unidad y pluralidad en la

⁶⁰ CDH II, 19, lin. 5-7, p. 131.

articulación categorial.

“Necessitas” y modalidad

En su enfoque relativo al desarrollo de la sintaxis en los textos de Anselmo, Walton⁶¹ descubre un punto relevante que parece tornar anacrónica cualquier propuesta semántica. Como nota Serene⁶², Anselmo presenta la modalidad en general, y los diversos modos en particular, como una condición disyuntiva necesaria para atribuir las acciones a los sujetos, pero no establece *relación* alguna – no importa cuán remota sea entre un sujeto y un estado de cosas– con la entidad requerida para ser considerada una condición suficiente de la acción del caso.

Si no fuese así, Anselmo habría puesto en serio peligro su concepción de la “*libertas arbitrii*” y del “*liberum arbitrium*”. En efecto, sólo es posible hallar condiciones necesarias, incluso de manera exhaustiva; pero no es posible que cada una en particular, ni en conjunto con las demás condiciones necesarias, se constituya en condición suficiente para la acción. Ello daría lugar, lógicamente, a una equivalencia entre el conjunto de condiciones necesarias y suficientes y la acción que pretende ser explicada por ellas, cancelando la libertad en el obrar.

Esta es una característica fundamental del pensamiento de Anselmo. Si hubiese una condición suficiente en la adscripción de la responsabilidad en las acciones, sería posible, a continuación, dada la amplitud de su concepción de “*facere*”, hacer prácticamente de cada persona (o de cada objeto) un agente para cada acción, porque incluso la inacción (no actuar) cabe que sea incluida como una acción, con las ulteriores consecuencias que tendría ello en los tópicos teológicos de la culpa y el pecado.

La sintaxis de Walton⁶³ puede ser vista como una extensión de las condiciones necesarias en Anselmo, donde cualquier atribución de responsabilidad por las

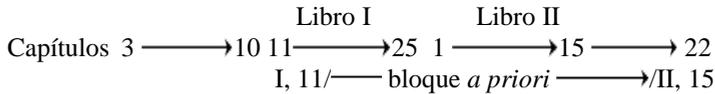
⁶¹ Douglas Walton, “Logical form and agency”, *Philosophical studies*, 29, 1976, pp. 75-89.

⁶² Eileen Serene, “Anselmian agency in the Lambeth fragments: a medieval perspective on the theory of action”, *Anselm studies, an occasional journal*, 1, 1983, pp. 143-156, p.146.

⁶³ D. Walton, Logical form and agency...; y del mismo autor “St. Anselm and the logical syntax of Agency”, *Franciscan studies*, 36, 1976, pp. 298-312.

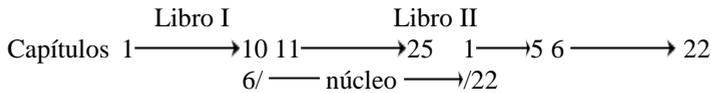
futuros verbales, a diferencia de las interpolaciones, en donde utiliza los perfectos. Se trata de un núcleo que obedece a criterios de crítica genética.

Exégesis 2: Th. Audet

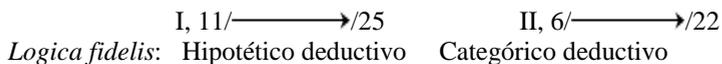


Audet señala un ingente número de divisiones en el texto pero debe retenerse el carácter nuclear asignado por el autor al “bloque *a priori*” (I, 11-II, 15) que jalona las dos etapas de la necesidad inherente a la fe cristiana en la redención: I, 11-25 corresponde a la necesidad de creer; II, 1-15 a la necesidad intrínseca de los contenidos de la fe en su mutua articulación. Se trata de un núcleo doctrinal donde se privilegian las necesidades subjetiva (necesidad de creer) y objetiva (necesidad que articula los artículos de fe).

Exégesis 3: R. Roques



Roques destaca II, 6-22, como el desarrollo y cumplimiento del objetivo soteriológico al que está orientado todo el CDH. Se trata de un núcleo doctrinal. En II, 6 están dadas las condiciones *a priori* que reviste el Cristo para solventar por sí mismo (*a priori*) la *satisfactio redemptionis*. Debe destacarse la correspondencia especular entre los sectores I, 11-25 y II, 6-22: invierten las perspectivas de la “lógica de la infidelidad” y la “lógica de la fidelidad”, tomando como eje los atributos “hipotético deductivo/categorico deductivo” aplicados al proceso *a priori* (y por ello deductivo) que –según Roques– marca el pensamiento anselmiano del CDH. Cuando resalta especialmente el capítulo 6 del libro II pone de manifiesto la proyección que guía la exégesis de Roques: desde *Proslogion* hacia CDH.



Logica infidelis: Categórico deductivo Hipotético deductivo
 I, 11/ —————> /II, 22
 Deductivo = ‘a priori’

Exégesis 4: M. Corbin

| | | | |
|----------------|--|-----------------------------------|--|
| Libro I | | Libro II | |
| 1 25 | | 1 —————> 7 8 22 | |
| | | II, 1 — núcleo — II, 7 | |
| | | II, 1 ———> 4 5 6 ———> 7 | |
| | | 5 = ‘Propter se’ // ‘Propter nos’ | |

I, 6 I, 8

* = Antinomia libertad-necesidad

En el gráfico se destaca que II, 1-7 constituye un núcleo del CDH porque contiene los sectores 1-4 y 6-7 con eje en el capítulo 5 que dirige el pensamiento anselmiano sobre “libertad y necesidad”. Se trata de un núcleo doctrinal. Es destacable que la respuesta de Anselmo a esta cuestión soluciona lo que ha sido -según Corbin- leitmotiv de toda la obra: la misma antinomia presentada bajo diferentes aspectos: potencia-sabiduría, misericordia-justicia, voluntad-inteligibilidad. Los asteriscos “*” en capítulos 6 y 8 del libro II, lo indican.

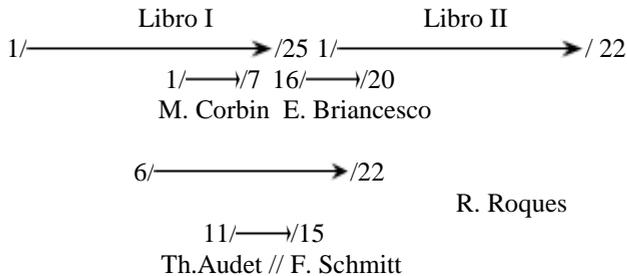
Exégesis 5: E. Briancesco

| | | |
|--|----------------------------|----------------|
| | Libro II | |
| 1/ —————> | /15 | 16/ —————> /20 |
| Diacrónico-ascendente: <i>quaerere</i> Sincrónico-descendente: <i>invenire</i> | | |
| | II, 16/ — núcleo — /II, 20 | |
| | 16 —————> 19 + 20 | |

El movimiento sincrónico vuelve descendiendo sobre el terreno recorrido en forma ascendente, desbordando el sentido del itinerario argumental y el contenido de las categorías.

El núcleo está incluido en el libro II, cuya lectura lineal o diacrónica se desenvuelve en diversos niveles de profundidad que van desde la articulación material hasta el pensamiento “composicional” del autor. La lectura sincrónica capta las relaciones básicas del pensamiento del autor, hasta alcanzar en II, 16→20 el núcleo que expone sentido más profundo de su intención.

Una síntesis gráfica de todas las exégesis anteriores en lo pertinente al núcleo indicado en cada caso, es la siguiente:



Recibido 2/05/2014
Aceptado 20/06/2014

Resumen. La mayoría de las discusiones actuales sobre las diversas maneras de formular una noción lógica de modalidad en el Medioevo parecen conducir directamente desde Boecio hacia Abelardo, como si en el período intermedio nada hubiese relevante al respecto. Ello es el resultado de utilizar como criterio una noción muy restringida de modalidad, referida únicamente a posibilidad, contingencia, necesidad e imposibilidad. Sin embargo, no hay ningún motivo por el que la discusión deba atenerse a una interpretación tan estrecha. Si se amplía la noción modalidad extendiéndola a significados tales como ‘acción de un agente racional’, ‘conocimiento’, ‘creencia’, ‘obligación’, ‘tiempo’, ‘modos de ser’, etc, el período comprendido entre Boecio y Abelardo se convierte en un lapso de tiempo donde tiene sentido detenerse, especialmente en las obras de Anselmo de Canterbury.

Palabras clave: Modalidad restringida - Boecio - Anselmo de Canterbury - Modalidad ampliada - *Debere esse*

Resumo. A maioria das discussões atuais sobre as diversas maneiras de formular uma noção lógica de modalidade na Idade Média parece conduzir diretamente de Boécio a Abelardo, como se no período intermédio nada houvesse de relevante a respeito. Isso é o resultado de utilizar como critério uma noção muito restrita de modalidade, referida unicamente a possibilidade, contingência, necessidade e impossibilidade. No entanto, não há nenhum motivo pelo qual a discussão deva ater-se a uma interpretação tão estreita. Se amplia-se a noção de modalidade, estendendo-a a significados como ‘ação de um agente racional’, ‘conhecimento’, ‘crença’, ‘obrigação’, ‘tempo’, ‘modos de ser’, etc, o período compreendido entre Boécio e Abelardo converte-se em um lapso de tempo em que faz sentido deter-se, especialmente nas obras de Anselmo de Canterbury.

Palavras-chave: Modalidade restrita - Boécio - Anselmo de Canterbury - Modalidade estendida - *Debere esse*

Abstract. Most of the ongoing discussions on the various ways of formulating a logical notion of modality in the Middle Ages seem to go directly from Boethius to Abelard, as if nothing had been relevant in this regard between these two authors. This is the result of using a narrow view of modality (considering only the notions of ‘possibility’, ‘contingency’, ‘necessity’, ‘impossibility’). However, there is no reason to limit the discussion to such a narrow interpretation. If the modal notion extends to meanings such as ‘action of a rational agent’, ‘knowledge’, ‘belief’, ‘obligation’, ‘time’, ‘ways of being’, etc, that period becomes richer, especially regarding the works of Anselm of Canterbury.

Keywords: restricted modality - Boethius - Anselm of Canterbury - Extended modality- Debere esse

**Tomás de Aquino y el comentario a *Met.* VI.1.1026a30-31.
Una posible interpretación**

Ricardo Villalba

El libro VI de la *Metafísica* aristotélica y el planteo de una dificultad

En la *Metafísica* de Aristóteles pueden apreciarse cuatro sujetos posibles para esta ciencia: las causas y los primeros principios de todas las cosas, tal como se ve en el libro I¹; el ente en cuanto ente y los atributos que le competen como tal, según se ve en el libro IV²; la sustancia, como se afirma en el libro VII³, dado que, se afirma, la pregunta por qué es el ente se concretiza en la de qué es la sustancia; en el libro VI⁴, se establece que si existe algo eterno, inmaterial e inmóvil, ha de ser considerado como lo divino y que su estudio no corresponderá ni a la matemática ni a la física sino a otra ciencia anterior la cual, consiguientemente, podría ser denominada como teología. Ahora bien, en este último texto Aristóteles presenta una dificultad: si la filosofía primera versa sobre lo divino, versa sobre una naturaleza particular y, de este modo, no queda claro cómo esta ciencia puede ser también una ciencia universal, tal y como se la presenta en el mencionado lugar del libro IV. A continuación Aristóteles establece que si no hay más que sustancias naturales la física será la filosofía primera. Pero si hay una sustancia inmóvil, será anterior a las sustancias naturales y la ciencia que indaga sobre esta sustancia inmóvil será la ciencia primera. En este punto, afirma el texto, esta ciencia será universal porque es primera; esto es, debido a que es primera, será universal. Y se agrega a continuación que a esta ciencia corresponderá considerar al ente como tal, su *quiddidad* y lo que es inherente a él. Con esto, pues, se vuelve a la caracterización de la metafísica tal como se le presentaba en el libro IV. Naturalmente, hay una dificultad en el sentido de si la metafísica tiene como sujeto al ente como tal (libro IV) o al ente primero (libro VI).

¹ *Met.* I. 2.982a-b.

² *Met.* IV. 1-2.1003a20-b23.

³ *Met.* VII. 1.1028b.

⁴ *Met.* VI. 1.1026a.

Además, es debatido el sentido último del texto de Aristóteles en relación al cómo, exactamente, se da el hecho de que una ciencia que sea primera en tanto se ocupe de la sustancia primera pueda ser, en base a esto mismo, esto es, por ocuparse de la sustancia primera, una ciencia universal. En otras palabras, no está claro el sentido de cómo esta ciencia será universal *porque* es primera.

Se ha propuesto, por ejemplo, que Aristóteles sostendría una postura como la siguiente: aunque el ente se diga en muchos sentidos, el principal es la sustancia; a la vez, el sentido principal o paradigmático de la sustancia se encontraría en la sustancia primera. Así, La sustancia primera es principio y causa de las otras, y su estudio involucra el estudio de toda sustancia. Por eso la metafísica puede ser teología y a la vez ser universal: la indagación de la sustancia primera involucra la de toda sustancia como tal. En efecto, dada la dependencia de todo respecto a la sustancia primera, no puede alcanzarse la inteligibilidad de todo sin la consideración de aquella dependencia. Si bien con variaciones concretas, este es el esquema seguido, entre otros, por Owens, Patzig y Frede⁵. Berti ha cuestionado este abordaje en el siguiente sentido: aunque está claro que existe una prioridad ontológica de la sustancia primera respecto a las demás sustancias –esto es, que la sustancia primera sea la causa de las demás sustancias–, no está claro que por esto deba encontrarse una prioridad también en el orden lógico (como parece estar implicado en las posiciones de los autores citados) –esto es, que exista una dependencia de las sustancias respecto a la sustancia primera como la que existe entre las especies y el género–. Berti afirma en este sentido que no se ve de qué modo, al asumirse una dependencia no solo de orden ontológico sino también de orden lógico, la definición de una sustancia móvil puede contener la noción de una sustancia inmóvil.

En su comentario mayor a la *Metafísica* de Aristóteles, Averroes se limita a parafrasear el texto aristotélico sin agregar alguna observación. Druart⁶ sostiene que

⁵ Günther Patzig, “Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles”, *Kant - Studien* 52, 1960-1961, pp. 185-205; Michael Frede, *Essays in Ancient philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. 81-95; Joseph Owens, *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics: a study in the Greek background of mediaeval thought*, Toronto. Pims, 1978. Un resumen de la postura de Owens puede verse en Alan Gewirth, “Aristotle’s doctrine of being”, *The Philosophical Review*, 62, 4, 1953, pp. 577-589, mientras que las posturas de Frede y Patzig son examinadas en Enrico Berti, “Multiplicity and unity of being in Aristotle”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101, 2, 2001, pp. 185-207.

⁶ Therese-Anne Druart, “Averroes on God’s Knowledge of Being Qua Being”, *Anaquel de estudios árabes*, 5, 1994, pp. 39-57.

Averroes pudo considerar que el ente en tanto ente es reductible a Dios, según un proceso que procede del ente en cuánto ente a la sustancia, de la sustancia a la forma y de la forma a Dios. Como indica Bertolacci, sin embargo, subsiste el hecho de que Averroes no hable de esto explícitamente en ningún lugar⁷.

Wippel, por su parte, en relación al sentido del texto aristotélico, ha sostenido que no se sigue, que "... estudiando el Motor Inmóvil uno llegue a algún conocimiento directo de todos los demás seres o al del ser en cuanto ser"⁸. Así, no está claro que el rasgo de 'primera', como tal, convierta a esta ciencia en un universal pues no parece que del conocimiento de lo primero pueda extraerse el conocimiento de lo demás.

En su comentario al primer capítulo del libro VI de la *Metafísica*, Tomás, presenta la dificultad de cómo la filosofía primera ha de ser considerada como universal en los siguientes términos:

"... [puede ponerse en duda] si la filosofía primera es universal en tanto considera al ente de manera general, o su consideración es sobre algún género determinado y naturaleza concreta. Pero esto no parece que sea el caso. Pues no es el mismo método el de esta ciencia y el de las matemáticas; porque la geometría y la astrología, que son ciencias matemáticas, versan sobre alguna naturaleza determinada, pero la filosofía primera es universalmente común a todo. Y también lo inverso parece darse, esto es, que esta ciencia verse sobre alguna naturaleza determinada, en tanto se ocupa de lo separado e inmóvil, como se ha dicho"⁹.

⁷ Amos Bertolacci, "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics", *Medioevo*, 32, 2007, pp. 96, n. 68.

⁸ John Wippel, "Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's *Metaphysics*." En *Metaphysical themes in Thomas Aquinas II*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 47. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2007, pp. 254.

⁹ "... utrum prima philosophia sit universalis quasi considerans ens universaliter, aut eius consideratio sit circa aliquod genus determinatum et naturam unam. Et hoc non videtur. Non enim est unus modus huius scientiae et mathematicarum; quia geometria et astrologia, quae sunt mathematicae, sunt circa aliquam naturam determinatam; sed philosophia prima est universaliter communis omnium. Et tamen e converso videtur, quod sit alicuius determinatae naturae, propter hoc quod est separabilem et immobilem, ut dictum est", *Sententia libri Metaphysicae* VI, lect. 1.

La dificultad radica, pues, en establecer si es o no la filosofía primera una ciencia universal. Pues por un lado parece serlo, en tanto versa sobre lo común a todo, pero por otro lado no parece serlo, en tanto versa sobre algo determinado, a saber: lo separado e inmóvil.

Al momento de resolver la cuestión, el Aquinate siguiendo el texto aristotélico afirma:

“... [a-] si no hay alguna otra sustancia más allá de las que se dan según natura, sobre las cuales trata la física, entonces la física sería la ciencia primera. Pero si hay alguna sustancia inmóvil, esta será anterior a la sustancia natural; y, consecuentemente, la filosofía que considera este tipo de sustancia será la filosofía primera. [b-] Y porque es primera, por eso será universal, [c-] y se ocupará de especular sobre el ente en cuanto ente, y sobre lo que el ente es y sobre aquello que le pertenece al ente en tanto que es ente: [d-] es la misma, en efecto, la ciencia del ente primero y la del ente común, como se ha establecido al principio del libro cuarto de la *Metafísica*”¹⁰.

La física, se afirma en a-, no se ocupará de la sustancia inmóvil pues esta es anterior a las sustancias de las que se ocupa la física (esto es, las sustancias móviles). Por eso, la física no será la filosofía primera pues se ocupa de la sustancia móvil que es posterior a la sustancia inmóvil. En b- se presenta el pasaje problemático que ha de ser interpretado. En c- se menciona lo que corresponde indagar a una ciencia universal. En d- se halla el único agregado que hace el

¹⁰ “... si non est aliqua alia substantia praeter eas quae consistunt secundum naturam, de quibus est physica, physica erit prima scientia. Sed, si est aliqua substantia immobilis, ista erit prior substantia naturali; et per consequens philosophia considerans huiusmodi substantiam, erit philosophia prima. Et quia est prima, ideo erit universalis, et erit eius speculati de ente in quantum est ens, et de eo quod quid est, et de his quae sunt entis in quantum est ens: eadem enim est scientia primi entis et entis communis, ut in principio quarti habitum est”, *Sententia libri Metaphysicae* VI, lect. 1. La referencia al libro IV de la *Metafísica* es relevante en tanto en este, como afirma el mismo Tomás al inicio del comentario al libro VI de la misma obra, se ha mostrado que el sujeto de la metafísica es el ente y que esta ciencia tiene en común con las demás ciencias el indagar por los principios y causas de su sujeto. *Sententia libri Metaphysicae* VI, lect. 1. Por otro lado, en relación a la denominación de filosofía primera que se utiliza en este pasaje, puede verse que en el *Proemio* a la *Metafísica* Tomás afirma algo similar: a la metafísica se la denomina de este modo en tanto considera las causas primeras, esto es, en última instancia, a Dios.

Aquinate al texto en tanto que lo anterior no es sino una paráfrasis expositiva de este. En lo que sería el pasaje equivalente, en el comentario al libro XI de la *Metafísica*, el Aquinate agrega lo siguiente tras la exposición del texto aristotélico: "... pues es la misma ciencia la que trata sobre los primeros entes y la que trata sobre lo universal. Pues los entes primeros son principios de los otros entes"¹¹. De este modo, lo que agrega Tomás al mismo texto aristotélico es escaso.

La interpretación del comentario de Tomás

Wippel sostiene¹² que en su comentario al citado pasaje del libro VI de la *Metafísica* de Aristóteles, Tomás de Aquino siente perplejidad en tanto el sentido del texto parece ir en contra de lo que sería la postura que se aprecia en el mismo Aristóteles en ciertos lugares¹³, y que además es la posición del mismo Tomás¹⁴. El orden seguido en otros lugares es el siguiente: dado que pertenece a la misma ciencia estudiar el sujeto y las causas del sujeto, corresponderá a la ciencia que estudie al ente como tal, el estudiar los principios y causas de tal sujeto (y ahí se llegaría al ente primero). Pero el orden propuesto en el pasaje del libro VI¹⁵, de acuerdo con Wippel, parece ir en la dirección opuesta: se estudia al primer ente, y a partir de o en base a esto se alcanza el conocimiento de lo demás. Dice Wippel: "... sugeriría que él [i.e. Tomás] es sorprendido por el orden invertido del texto de Aristóteles. En vez de moverse desde el sujeto de la metafísica, el ser en tanto ser, y razonar desde esto hasta el conocimiento de Dios como su principio y causa, aquí uno razonaría desde el conocimiento de Dios hasta una ciencia universal del ser en tanto ser"¹⁶. Y prosigue Wippel afirmando que dado que este último orden no es el sostenido por el Aquinate en otros lugares, el mismo no representa su propia postura. El pasaje también implica afirmar, desde luego, que el sujeto de la metafísica es el ente primero. Así, afirma Wippel, Tomás se limita a explicar el texto

¹¹ "Et ex eo quod est prima, oportet quod sit universalis. Eadem enim est scientia quae est de primis entibus, et quae est universalis. Nam prima entia sunt principia aliorum", *Sententia libri Metaphysicae* XI, lect. 7.

¹² J. Wippel, "Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's *Metaphysics*." ob. cit., pp. 240-271. También en Wippel, John. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2000, pp. 53-59.

¹³ Por ejemplo en los dos primeros capítulos del libro IV de la *Metafísica*.

¹⁴ Por ejemplo en el *Proemio* a la *Metafísica* y en el comentario al *De Trinitate* de Boecio V. 4.

¹⁵ *Met.* VI.1 1026a.

¹⁶ J. Wippel, ob. cit., pp. 254-255.

aristotélico como mejor puede, pero no lo modifica o rectifica o lo reinterpreta en términos de su propia posición (esto es, de la posición de Tomás)¹⁷.

En mi opinión, el Aquinate no interpreta el pasaje aristotélico mencionado como si el mismo diese a entender que el sujeto de la metafísica sea Dios ni que desde el conocimiento de este se arribe al conocimiento de todo lo demás. Por lo mismo, el Aquinate no se limita, como afirma Wippel, a exponer el sentido del texto aristotélico como mejor puede sin involucrar su propia posición. Para comprenderlo, propongo que existen los siguiente puntos en común entre el Aquinate y Aristóteles, según la interpretación del mismo Tomás del pensamiento de este último. Así, ambos sostienen los siguiente puntos: a- que la metafísica tiene como sujeto al ente como tal y no al ente primero; b- que la metafísica estudia al ente primero como causa del ente en general, y, por lo mismo, el estudio del ente primero es posterior a la consideración del ente en general; c- que la misma ciencia que se ocupa de lo común o lo universal de algún género, se ocupa de lo que es primero en tal género; d- lo que es primero en un género es causa o regla y medida de este; e- una ciencia estudia a su sujeto y a las causas de este. El punto c- se presenta, como se verá, tanto para mostrar que la ciencia que se ocupa de lo común se debe ocupar de lo primero, como para indicar que la ciencia que se ocupa de lo primero se debe ocupar de lo común. Esencialmente, la interpretación de Tomás al pasaje aristotélico se apoya en el punto c que a su vez se relaciona con los demás puntos. A continuación se verán algunos pasajes a favor de a- y b-¹⁸.

En la primera *lectio* que se ocupa del libro XI el Aquinate establece los siguientes puntos: las ciencias particulares dejan de lado ciertas indagaciones. Tales indagaciones corresponden a una ciencia universal. Las ciencias particulares no se ocupan de cuestiones relativas al ente en común pues estas cuestiones afectan a todas las ciencias particulares y, por lo mismo, su estudio no es prerrogativa de una ciencia particular más que de otra. Habrá, pues una ciencia universal que se ocupe

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ Esto no implica necesariamente que no pueda haber una diferencia, como ha defendido Wippel, entre el Aquinate y Aristóteles al momento de alcanzar el conocimiento del sujeto de la metafísica: para Aristóteles el conocimiento del ente como tal presupone el conocimiento del ente inmóvil de acuerdo con la prueba de la *Física*, mientras que para el Aquinate podría suponerse que el acceso al ente como tal es obtenido por el juicio de la *separatio* (sin presuponer el conocimiento de algún ente inmaterial). Ver: John Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, ed. cit., pp. 23-62.

del ente en general. Más adelante se afirma que es necesario que exista una ciencia universal y primera. Está claro que lo que se relaciona a lo ‘universal’ de esta ciencia es el estudio del ente en general. Ahora bien, la denominación de ‘primera’ proviene de que esta ciencia se ocupa de las sustancias separadas. El tratamiento de las sustancias separadas pertenece a esta ciencia, se dice, porque la indagación de las mismas trasciende la consideración de las ciencias particulares. El conocimiento de las sustancias, también se afirma, es aquello a lo cual se ordena esta ciencia. Es decir, el objetivo final de lo tratado en esta ciencia. Aristóteles, afirma el Aquinate, luego de tratar sobre el ente en común, se ocupa de las sustancias separadas¹⁹.

En la primera *lectio* que se ocupa del libro XII²⁰ el Aquinate afirma que esta ciencia, denominada sabiduría, indaga por los principios primeros de los entes. Por ende, es necesario que se indague por los principios y causas de las sustancias (pues hay prioridad de la sustancia respecto a los demás entes). En este pasaje, así como el resto de esta *lectio* se presenta a la indagación de la metafísica focalizada en la sustancia al ser esta la concreción del ente²¹. Para el presente caso, sea o no en última instancia la metafísica una indagación fundamentalmente centrada en la sustancia, lo que me interesa poner de relieve es que Aquino atribuye a Aristóteles el esquema: investigación del sujeto - investigación de las causas y principios del sujeto²².

Los pasajes mencionados así como en parte los que siguen, apoyan los puntos a- y b- indicados *supra* (a- que la metafísica tiene como sujeto al ente como tal y no al ente primero; b- que la metafísica estudia al ente primero como causa del ente en

¹⁹ *Sententia libri Metaphysicæ* XI, lect. 1.

²⁰ *Sententia libri Metaphysicæ* XII, lect. 1.

²¹ Véase en este sentido Gabriele Galluzzo, “Aquinas commentary on the metaphysics”, en Fabrizio Amerini, Gabriele Galluzzo (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, Leiden, Brill, 2013, pp. 223-226.

²² De manera general, independientemente de que se afirme que existe una diferencia esencial entre el abordaje de la metafísica tomista respecto a la aristotélica en tanto en aquella la atención recae sobre el acto de ser, mi interés es señalar que tanto el Aquinate como Aristóteles coinciden (de acuerdo con la interpretación del mismo Tomás), en el esquema estudio del sujeto - estudio de las causas del sujeto y que es difícil pensar que Aquino atribuyese a Aristóteles otro esquema. Para un examen parcial de las diferencias entre el Aquinate y Aristóteles en su metafísica, véase: Carlos Bazán, “Las concepciones de la metafísica en la escolástica medieval” en Jorge Gracia (ed.) *Concepciones de la Metafísica*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 69-100.

general, y, por lo mismo, el estudio del ente primero es posterior a la consideración del ente en general;). Para los puntos c-, d- y e- indicados *supra* (c- que la misma ciencia que se ocupa de lo común o lo universal de algún género, se ocupa de lo que es primero en tal género; d- lo que es primero en un género es causa o regla y medida de este; e- una ciencia estudia a su sujeto y a las causas de este²³.) se verán otros textos a continuación. Antes, empero se señalan algunos lugares donde aparece específicamente el punto d- : en la *Suma teológica*, al abordar la cuestión que trata sobre la ley natural -de si la misma pertenece o no a la razón-, Tomás sostiene, al argumentar a favor, que lo que es principio en determinado género es regla y medida de ese género. Por ejemplo, la unidad respecto a los números y el movimiento primero en el género de los movimientos²⁴. La argumentación del Aquinate es que la ley es regla y medida de los actos humanos y pertenece a la misma razón pues la regla y medida de los actos humanos es la misma razón, en tanto le compete el ordenar hacia el fin. Y el fin es el primer principio en el orden operativo²⁵. En la *Ética* a Nicómaco Aristóteles afirma que en las acciones el principio es el fin como en las matemáticas son las hipótesis²⁶. Al ocuparse de este pasaje el Aquinate afirma: "... el principio en las acciones es el fin, en base al lo cual algo se hace; y de este modo [el fin es] en lo agible, como las suposiciones, esto es, los primeros principios, en las demostraciones matemáticas"²⁷. En la *Suma teológica*, cuando se ocupa Tomás de la cuestión de si corresponde al hombre obrar siempre en base a un fin, sostiene que todo "... lo que hay en algún género, se deriva del principio de tal género. Pero el fin es el principio en el obrar humano, como se ve por el Filósofo en el segundo libro de la *Física*. Por lo tanto, corresponde al hombre que todo lo que hace sea de acuerdo a un fin"²⁸.

²³ Esta afirmación es también relevante para el planteo que hace Tomás al establecer el sujeto de la metafísica. Por caso, en el *Proemio* a la *Metafísica*, donde afirma que a la misma ciencia le compete tratar las causas propias de un género además del mismo género, como por ejemplo, dice el Aquinate, la ciencia natural considera los principios del cuerpo natural. Para el caso de la metafísica, esta estudia a Dios como causa de su sujeto, que es el ente común.

²⁴ *Summa theologiae* I-II, q. 90, a. 1.

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ *Et. Nic.*, 1151a16.

²⁷ *Sententia libri Ethicorum* VII, lect. 8.

²⁸ "Sed contra, omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine; ut patet per philosophum in II *Physic*. Ergo homini convenit omnia agere propter finem". El lugar indicado por Tomás en la *Física* es c.2 200a34.

En *Proemio* al *De generatione et corruptione* se afirma que cuando algo se presenta en una pluralidad, debe ser estudiado en común primeramente. La razón de esto es que así se evitan repeticiones²⁹. Por lo tanto, primero se considerará la generación y la corrupción en general, y posteriormente se verán sus especies. De manera similar, prosigue el texto, si en algún género hay algo primero que sea causa de lo demás (de tal género), la misma consideración que se ocupe de lo común, del género tratará sobre los primeros de tal género. La razón de esto es que lo primero es causa de todo el género y, por ende, quien considera el género debe ocuparse igualmente de las causas de este. Así, prosigue Tomás, el Filósofo, en la metafísica, considera simultáneamente sobre el ente en común y el ente primero. Más adelante el texto afirma que en el género de lo generable y lo corruptible hay ciertos principios: los elementos. Estos son causa de la generación, corrupción y alteración en todos los otros cuerpos. Así, Aristóteles no solo determina (en el *De generatione et corruptione*), afirma Tomás, sobre la generación y corrupción en común sino también sobre los elementos de estas³⁰.

En la quinta *lectio* al libro IV de la *Metafísica* Tomás afirma, siguiendo a Aristóteles, que los antiguos no pensaban que existiese alguna ciencia más allá de la sustancia móvil, la cual era tratada por la física. Y así pensaban que indagando sobre la sustancia natural también lo hacían sobre el ente "... y así también sobre los primeros principios que se consideran simultáneamente [en la indagación que se ocupa] con el ente [como tal]"³¹. Pero esto es falso, prosigue el texto, pues hay una ciencia superior a la natural. Pues la sustancia natural, que tiene en sí el principio de su movimiento constituye en sí misma un género del ente universal. En efecto, no todo ente es de este tipo, esto es, móvil; pues como se ha probado en el octavo libro de la *Física*, hay algún ente inmóvil. Este ente inmóvil es superior y más noble que el ente móvil tratado por la ciencia natural. Y como a la ciencia que se ocupa del ente primero le corresponde la consideración del ente común, a una ciencia distinta

²⁹ En la primera *lectio* del *Comentario* al *De Anima* aristotélico, Tomás afirma que en cualquier género de cosas, es necesario considerar lo común en primer lugar y posteriormente lo propio a este género. Esto mismo es lo que hace Aristóteles en la filosofía primera, pues primero trata lo que compete al ente en cuanto ente. La justificación de este proceder radica en que el mismo numerosas repeticiones. *Sententia libri De anima*, I, lect. 1.

³⁰ *In librum Aristotelis De generatione et corruptione expositio*, proem.

³¹ "Et ideo creditum est, quod soli determinant de tota natura, et per consequens de ente; et ita etiam de primis principiis quae sunt simul considerata cum ente", *Sententia libri Metaphysicae* IV, lect. 5.

de la natural le competará el tratamiento del ente común. Y también a esta ciencia distinta a la ciencia natural le competará el estudio de los principios comunes. La *Física* es parte de la filosofía pero no la primera (esto es, no es la filosofía primera) que se ocupa del ente común y de lo propio del ente en cuanto tal³².

A este pasaje aludiría también Tomás en el *Contra Gentes*. En esta obra³³ se pone en duda la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. En efecto, es indemostrable lo que trasciende el orden sensible pues la demostración siempre se ancla en lo sensible. Pero es falso, dice Tomás, que no pueda demostrarse la existencia de Dios y presenta varias razones. Ha de tomarse en cuenta, dice el Aquinate: a- que la lógica enseña a llegar a las causas a partir de los efectos; b- el orden de las ciencias, pues si no hubiese otra sustancia cognoscible más allá de la sustancia sensible no habría una ciencia más allá de la física; c- que los filósofos han logrado demostrar la existencia de Dios; d- que Pablo indica que las cosas invisibles de Dios se comprenden desde las cosas hechas. El punto b- es el importante aquí pues en el mismo se alude al orden de las ciencias y de que la ciencia primera se ocupa de la sustancia primera. Pero esto no parece suponer que tenga como sujeto al ente primero pues el mismo Tomás se remite al libro IV de la *Metafísica* mencionado *supra*, y en tal lugar se afirma que la ciencia primera se ocupa del ente como tal y del ente primero.

En la primera *lectio* al libro IV de la *Metafísica* Tomás establece que todo principio es principio y causa de alguna naturaleza. Y lo que se busca en la metafísica son los primeros principios de todas las cosas y las causas altísimas. Esto se ha establecido en el primero libro de la *Metafísica*, afirma Tomás³⁴. Ahora bien, estos principios solo pueden ser los del mismo ente. La prueba de esto es la siguiente: todos los filósofos al indagar por los elementos de las cosas, no de manera particular sino en tanto entes, arribaron a los primeros principios y a las causas altísimas. La idea básica que interesa destacar aquí es que la indagación que se ocupa de los principios es la que se ocupa de lo común. Aplicado esto a la metafísica se obtiene el resultado de que la indagación que se ocupa de los primeros principios será la indagación máximamente universal en tanto que los primeros principios son los principios del ente como tal.

³² *Sententia libri Metaphysicae* IV, lect. 5.

³³ *Summa contra gentiles* I, cap. 12.

³⁴ *Sententia libri Metaphysicae* IV, lect. 1.

Cierre y observaciones finales

Los textos anteriores muestran que para el Aquinate la expresión universal porque primera se entiende en base a la afirmación de que a la misma indagación que se ocupa de lo primero le corresponde tratar lo universal, y a la indagación que se ocupa de lo universal le corresponde tratar lo primero. Esto se relaciona con el hecho de que lo primero en un género es causa de este y una ciencia no solo estudia su sujeto son también las causas de este. En mi opinión, esto –en conjunción con numerosos pasajes donde parece haber acuerdo entre el Aquinate y Aristóteles respecto a que la metafísica tiene como sujeto al ente en general y estudia al ente primero en tanto principio de este–, hace menos plausible que el Aquinate vea, como lo ha sugerido Wippel, el pasaje aristotélico como si afirmase que la metafísica tiene como sujeto a Dios y que desde el conocimiento de este se alcanza el conocimiento de todo lo demás. Por lo tanto, el Aquinate no se limita a exponer el texto aristotélico pues lo que sostiene este es doctrina común a ambos.

Incluso suponiendo que Tomás piense que la metafísica tiene como sujeto a Dios en el pensamiento de Aristóteles, creo que no considera la posibilidad de que *desde* el conocimiento de Dios se arribe al conocimiento de lo demás. Podría presentarse en apoyo de esto el esquema que se ve en el artículo donde Tomás establece que Dios es el sujeto de la *sacra doctrina*³⁵. Dios se afirma en tal lugar, es el sujeto de esta ciencia aunque en la misma se traten otras cosas como las criaturas y los actos humanos. Esto se explica por el hecho, afirma el texto, de que todo lo que se trata en la *sacra doctrina* está comprendido en su sujeto no como partes o accidentes o especies del sujeto sino como en relación a este. Así, Dios es el sujeto de esta ciencia y las criaturas y los actos humanos son tratados igualmente pero no como partes o especies o accidentes del sujeto, esto es, de Dios, sino en tanto vinculados a Él.

Así, sugiero que el sentido de la dificultad para el Aquinate del problema que plantea el texto aristotélico es el siguiente: una falsa disyunción entre ser ciencia universal o ser ciencia sobre una naturaleza determinada. La filosofía primera parece ser común pero parece que también versa sobre una naturaleza determinada. La solución a tal disyuntiva es negarla. Tomás podría haber negado la disyuntiva afirmando que la metafísica es universal aunque verse sobre una naturaleza determinada pues no solo Dios y las inteligencias se dicen separadas de la materia en tanto *nunca* pueden existir en la materia sino también se dice separado de la materia

³⁵ *Summa theologiae* I, q. 1, a. 7.

a lo que *puede* darse sin materia, como el ente común³⁶. Sin embargo, Tomás niega la disyunción estableciendo que no es verdad que la ciencia que se ocupe de lo primero no pueda ser ciencia universal, sino todo lo contrario: una y la misma ciencia debe ocuparse de lo común y de una naturaleza determinada si esta es principio relativo a ese algo que se toma en común. Ahora bien, la naturaleza determinada de la que se ocupa la filosofía primera es el primer ente, que es principio de todo ente. Por lo tanto, esta ciencia que se ocupa de lo que es primero deberá ocuparse también de lo que es común.

Recibido 1/04/2014
Aceptado 20/06/2014

³⁶ *Sententia libri Metaphysicae*, proem.

Resumen. El presente artículo plantea que en su lectura del pasaje de la *Metafísica* VI.1.1026a30-31, en el que Aristóteles presenta la dificultad de conciliar el carácter universal de la filosofía primera y que la misma se ocupe de la sustancia primera y afirma que esta ciencia será universal **porque** primera, Tomás de Aquino se sirve del principio de que lo primero y lo común de un género se estudian en la misma investigación, conectado con la afirmación de que lo primero en un género es causa del mismo, y de que a una ciencia le compete estudiar tanto su sujeto como las causas de su sujeto. De acuerdo con esto, el pasaje no se debe interpretar necesariamente como dando a entender que **a partir** del conocimiento de la sustancia primera, se da el conocimiento de todo lo demás, sino simplemente afirmando que dado que la filosofía primera se ocupa de la sustancia primera le corresponde por derecho también indagar sobre lo común. Este modo de ver el comentario de Aquino constituye así una alternativa a la postura de Wippel, quien sostiene que Tomás ve con perplejidad el texto aristotélico y que se limita a exponerlo pero en tal exposición no involucra su propia posición.

Palabras claves: Aristóteles - Tomás de Aquino - Wippel - filosofía primera - ciencia universal.

Resumo. Este artigo argumenta que, na sua leitura da passagem da *Metafísica* VI. 1.1026a30-31, em que Aristóteles apresenta a dificuldade de conciliar a universalidade da filosofia primeira e que ele lida com a primeira substância e afirma esta a ciência é universal, **porque** primeira. De Aquino usa o princípio de que o primeiro e, geralmente, de um gênero são estudados na mesma investigação, relacionada com a alegação de que a primeira coisa de um gênero é a causa do mesmo, e que uma ciência competente para estudar tanto o sujeito e as causas de sua assunto. Assim, a passagem não deve necessariamente ser interpretada como o reconhecimento de que **a partir** do conhecimento da primeira substância, o conhecimento de tudo o mais é dado, apenas afirmando que, desde os primeiros a filosofia lida com a primeira substância legitimamente também deve explorar o comum. Este ponto de vista o comentário de Aquino e é uma alternativa para a posição de Wippel, que argumenta que Thomas olha intrigado o texto de Aristóteles, que se limita a expor, mas esta exposição não envolve sua própria posição.

Palavras-chave: Aristotle - Tomás de Aquino - Wippel - filosofia primeira - a ciência universal.

Abstract. This article argues that in its reading of the passage of *Metaphysics* VI.1.1026a30-31, in which Aristotle presents the difficulty of reconciling the universality of the first philosophy and that it deals with the first substance and affirms this science is universal **because** first. Aquinas uses the principle that the first and usually of a genre are studied in the same investigation, connected with the claim that the first thing a genus is the cause of it, and that a science competent to study both the subject and the causes of their subject. Accordingly, the passage should not necessarily be interpreted as implying that **from** knowledge of the first substance, knowledge of everything else is given, merely stating that since the first philosophy deals with the first substance rightfully should also explore the ordinary. This view Aquino's comment and is an alternative to the position of Wippel, who argues that Thomas looks puzzled Aristotle's text, which is limited to expose but such exposure does not involve his own position.

Keywords: Aristotle - Thomas Aquinas - Wippel - first philosophy - universal science.

Aportes para una comprensión de la virtud de la justicia en Tomás de Aquino

Fernando G. Martin De Blassi

Encuadre metodológico y justificación del tema estudiado

La investigación que aquí presento tuvo por objeto dilucidar la doctrina de la virtud de la justicia tal como es desarrollada por Tomás de Aquino en *Sententia libri Ethicorum V (SLE)*¹. Para tales fines, se empleó un registro descriptivo y analítico, acompañado de una lectura a la vez hermenéutica y crítica de las fuentes y la bibliografía especializada. Detallo a continuación algunos aspectos relacionados con la forma literaria, el contenido y la necesaria justificación concernientes a la temática planteada.

1. En primer lugar, conviene aclarar que el estudio en cuestión ha sido el resultado y la síntesis de una serie de trabajos previos que he desarrollado como becario del Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM), perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo. Dedicadas por separado a la exposición de aspectos particulares que se relacionan – total o parcialmente – con el asunto de la virtud de la justicia en el pensamiento del Aquinate, tales producciones

¹ Este trabajo no se propuso dilucidar la datación histórica exacta de *SLE*, interrogándose si su composición fue anterior, posterior o simultánea a la redacción de alguna *pars* en especial de *Summa Theologiae (ST)*. Sobre la base de un criterio más interpretativo que cronológico, tomé el período de 1271-1272 como fecha de composición de ambos documentos, vale decir, de *ST II* y *SLE* (cf. Jean-Pierre Torrell, *Magister Thomas: Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg-Basel-Vienna, 1995, p. 357). Sin embargo, debe tenerse en cuenta que existen divergencias entre los especialistas en torno a estos parámetros, cf. Matthias Perkams, “Aquinas’s interpretation of the aristotelian virtue of justice and his doctrine of natural law”, en István P. Bejczy, *Virtue ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle’s Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leiden-Boston, Brill, 2008, p. 135, n. 18. Para la cronología de las obras del Aquinate cf. James A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, trad. de F. Hevia, Pamplona, EUNSA, 1994.

han sido publicadas en medios académicos especializados y reciben dentro del trabajo efectuado una determinación de carácter sistemático por el hecho mismo de haber colaborado a la exposición completa del tema propuesto. Según el orden cronológico de aparición, los artículos a los que me refiero son los siguientes:

- “Vinculaciones entre Alcuino de York y Alberto Magno en torno a la justicia”, en Juan José Herrera (ed.), *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*, Tucumán, UNSTA, 2012, pp. 315-326.
- “El análisis de la justicia como virtud en Tomás de Aquino”, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 2, 2012, pp. 55-80.
- “Consideraciones sobre la interpretación de Tomás de Aquino acerca de la universalidad de lo justo natural”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 20, 2013, pp. 39-47.
- “La etimología de ‘epiqueya’ en Tomás de Aquino”, *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, 36, 2013, pp. 182-192.
- *Consideraciones sobre la justicia en Tomás de Aquino*, Mendoza, SS&CC Ediciones-CEFIM (Cuadernos Medievales de Cuyo 7), 2013.
- “La acedia en Tomás de Aquino y sus consecuencias en el plano de la religión”, *Cauriensia*, VIII, 2013, pp. 299-315.

2. En segunda instancia y en un orden de consideraciones más teórico, es dable señalar que el tema general de la justicia, al menos dentro de los límites del pensamiento clásico en sus tres etapas históricas claramente diferenciables en Antigua, Medieval y Moderna, constituye un objeto ineludible de reflexión sustentado desde un núcleo a la vez ético y político, inseparable por lo demás de la cuestión del fin que persiguen las operaciones intersubjetivas existentes en una comunidad humana. Así las cosas, este mismo asunto está de consuno relacionado con la “Filosofía de la Historia”, en cuanto disciplina filosófica cuyo interrogante medular radica en las formas más convenientes por las que las diversas comunidades de vida, a lo largo del tiempo, buscan y fundamentan su legitimidad sobre la base de un bien común apetecible, constituido en causa última de la plenitud humana.

El ejercicio de pensar la historia corre pareja con el acto de hacerse cargo del propio presente. En consecuencia, el ascenso hacia una visión reflexiva de la historia supone trascender los intereses meramente circunstanciales y remitir, por tanto, la totalidad de sentido que ella involucra a una secuencia integral y abarcadora de su acontecer. Es por este motivo que el tiempo de la historia, en rigor, es el presente y no el pasado, en la medida en que incluso el bloque íntegro de la tradición,

acumulada y consolidada, se piensa a la luz de un horizonte cuya tarea no estriba tanto en la mera recapitulación de hechos, cuanto en la comprensión de tales gestas a la luz de la libertad. Lo ya acontecido, en cuanto producto de la acción humana, confiere sentido al propio ejercicio de la razón. Su dinámica, por tanto, se determina a partir del trabajo de reapropiación de una conciencia que, en cuanto tal, siempre está situada en un presente circunscripto a un aquí y ahora concretos². El concepto de presente piensa, sobre todo, la dirección del tiempo en la que este se totaliza y cierra como sistema³.

Ahora bien, nuestro presente está signado por la ideología y la alienación, esto es, la reducción del espíritu a los niveles más bajos de deformación de la conciencia. Esta “implosión del extrañamiento” tiene en el proyecto ilustrado su génesis histórica⁴. La trama ideológica desencadena un conflicto de la razón consigo misma que embarga, a su vez, todos los planos de lo real y se manifiesta a partir de los siguientes vértices categóricos: el mecanicismo y la inmediatez como soportes ontológicos, el análisis como principio operativo de un sensismo noético, el concepto de progreso como incremento cuantitativo de la impronta analítica y, finalmente, el utilitarismo como criterio del progreso en la historia⁵. Se observa, por tanto, que la crisis contemporánea da indicios de un debilitamiento de la razón no sólo en su dimensión teórica, sino también práctica. En efecto, en la medida en que el pensar pierde su contenido especulativo, se pierde con él la impronta radical que define su condición ética. La recuperación, entonces, del concepto de justicia desde

² Cf. Hans G. Gadamer, “Análisis de la conciencia de la historia efectual”, en su *Verdad y Método I*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1999⁸, cp. 11, p. 415 y ss.

³ Cf. Edgardo Albizu, *Teoría del contratiempo implosivo*, Buenos Aires, Del Signo, 2006. Este significado del presente comprende, por cierto, un sentido más pleno que el mero cronológico, donde el presente es concebido por la conciencia natural como un momento contrapuesto tanto al pasado cuanto al futuro, es decir, como lo real frente a lo que “ya no es” ni “todavía es”. Presente, empero, en su acepción especulativa pura significa no ya la representación finita de una *realitas actualis*, sino el momento en que la razón universal, el pensar que se piensa a sí mismo, se pone como la unidad originaria que dispersa todo menos su principio único. Del mismo autor cf. “Esquemas de tiempo”, *Letras*, 48, Nn. 84-85, 1976, pp. 16-40.

⁴ Cf. Edgardo Albizu, “Ideología como modo histórico de interioridad”, *Escritos de Filosofía*, 32, 1997, pp. 35-59.

⁵ Cf. Liliana Mannina, “El modelo ilustrado de la historia”, en su *Temas de Filosofía de la Historia III*, Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo, 1999, pp. 47-59.

la interpretación del Aquinate a la luz del texto aristotélico ofrece una ocasión propicia para abordar un concepto clave que permite repensar tal problemática en torno a la razón.

3. Como tercer aspecto, cabe destacar que la tesina de marras ha tenido a la vista, además del original latino de *SLE* según la *editio* leonina⁶, una reciente versión española preparada por Ana Mallea de *La Ética a Nicómaco comentada por Tomás de Aquino*. Esta traducción se encuentra, hoy por hoy, en prensa y aparecerá publicada por medio de Editorial Agape. El texto mismo tiene el mérito de ser un ejemplar actualizado con respecto al que fue propiciado por EUNSA⁷ y, a su vez, uno que supera por completo el impreso a través de ediciones CIAFIC, allá por el año 1983⁸. Ana Mallea en persona, en torno a una conversación que tuvimos el año pasado 2013 en ocasión del “XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval”, me confesó que este último trabajo es fruto de un aprendizaje continuo y sostenido a lo largo de 30 años (!) en el lenguaje y el vocabulario del Aquinate. Un lector perspicaz, por cierto, será capaz de reparar en la distancia temporal e intelectual que media entre él y aquel otro primerizo.

4. Por lo que respecta al procedimiento en general, me he valido de la traducción mencionada a los efectos de interpretar y comprender mejor lo que refiere Tomás de la justicia en su exposición de *SLE* V. La traductora ha tenido, por lo demás, la delicadeza de ofrecer en cada una de las lecciones el pasaje aristotélico comentado por Tomás, según la numeración canónica en que se citan habitualmente las obras de Aristóteles y que corresponde a la edición de I. Bekker (1831-1836). Ello facilita la tarea de compulsar los pasajes de un autor y de otro y de establecer, por lo demás, confrontaciones de orden textual entre ellos. Asimismo, en relación con los trabajos que he publicado previamente, he revisado, ajustado, reformulado y hasta corregido ciertas expresiones o conceptos que, debido a su falta de claridad argumentativa o su carencia de enlace general con el asunto tratado, requerían de una precisión en su

⁶ Sancti Thomae Aquinatis *Sententia libri Ethicorum*, In René-Antoine Gauthier (ed.), *Santi Thomae de Aquino Opera Omnia*, t. 47, 2 vols., Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1969. Disponible en internet: <http://www.corpusthomicum.org/ctc0314.html#73589> y <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94992.r=.langEN.swf>.

⁷ Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. de Ana Mallea, est. prel. y notas de Celina A. Lértora Mendoza, Pamplona, EUNSA, 2001².

⁸ Santo Tomás de Aquino, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, trad. y nota preliminar de A. M. Mallea, Buenos Aires, Ed. CIAFIC, 1983.

redacción. Por último, he completado y enriquecido tal producción con oportuna bibliografía perteneciente a especialistas clásicos y contemporáneos en el pensamiento de Tomás de Aquino en general y su índole política en particular⁹.

5. A propósito de la forma de *SLE*, el término *sententia* designa la elucidación del contenido conceptual de la obra comentada y no sólo una exposición literal de sus ideas. En las lecciones enseñadas por Tomás, se advierte un análisis preciso de todas las particularidades del texto fuente. Lo que manifiesta, por cierto, un esfuerzo intelectual de reconstrucción sistemática del documento aristotélico. Sin embargo, el Aquinate no deja de ser auténticamente creador en la reflexión que lleva a cabo de tales páginas; es fiel a la palabra del Filósofo, pero también da muestras suficientes del empleo de un método nuevo, riguroso y preciso, capaz de configurar un aparato textual coherente y de ajustarse a la intención docente y exegética que perseguía toda producción de un comentario¹⁰.

En relación con el estilo literario general tanto de *SLE* cuanto del uso habitual que hace Tomás de la pluma, prevalece en ambos la claridad y concisión de las fórmulas, evitando en las expresiones todo ornato lingüístico innecesario. La intención de Tomás se ordena a explicitar, lo más que se pueda, las distinciones que aparecen en la indagación de un determinado asunto a fin de volverlo más comprensible y patente; aunque este proceder no pierde de vista la índole precisa y unitaria del discurso, en la medida en que las diferencias mentadas guardan relación con su objeto como las partes respecto del todo¹¹. “Lucidez rigurosa” puede denominarse a este uso del lenguaje escolástico empleado por el Doctor Angélico.

⁹ Para una recuperación actualizada de la doctrina de la justicia en la obra del Aquinate cf. Pablo Santiago Furlotti, “Justicia y amor de amistad según el pensamiento de Tomás de Aquino”, en Celina A. Lértora Mendoza (comp.), *Filosofía Medieval: continuidad y rupturas*, Tucumán, UNSTA-FEPAI, 2013, pp. 889-900; Francisco García Bazán, “Aristóteles: la proporcionalidad de la virtud y los tipos de justicia”, en su *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, Biblos, 2005, cp. IV, pp. 65-74.

¹⁰ Sobre el empleo del método escolástico en Tomás de Aquino y la relevancia de la *expositio auctoritatis* en cuanto modo analítico de producción teórica cf. Celina A. Lértora Mendoza, “Dos modos del método escolástico en Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 2010, pp. 93-102. Acerca de la historia del método escolástico en general cf. Andrés Martínez Lorca, “El método escolástico: desarrollo histórico y evolución doctrinal”, *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 59, 225, 2003, pp. 431-452.

¹¹ Cf. Juan José Herrera, “Aspectos del discurso teológico”, en su *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, Tucumán, UNSTA, 2011, cp. VIII, p. 245 y ss.

Sobre la base de la exposición del Aquinate, es posible barruntar un equilibrio entre lo que dice Aristóteles y las consecuencias proyectivas que se siguen de tales reflexiones. De allí que la exégesis desarrollada por Tomás al momento de plasmar un comentario en particular, se adentra en el contenido del texto no sólo por un afán de erudición historiográfica, sino para encontrar en ese *corpus* estructuras inteligibles, dignas de ser esclarecidas a la luz de la verdad¹².

Por lo que hasta aquí se infiere, tales referencias muestran, además de otras muchas determinaciones, la modalidad original con que se desenvuelve la propia interpretación de Tomás con respecto al contenido de *Ethica Nicomachea V (EN)*. Allí se advierte la autoridad doctrinal del Aquinate a causa del juicio personal con que discierne lo dicho por Aristóteles. Esto dispensa de una ligera valoración del comentario tomasiano, como si tal documento fuera un mero ensayo o repetición de ideas ajenas. Antes bien, *SLE V* aparece como un notable tratado concerniente a la virtud de la justicia, su naturaleza y elementos esenciales. El pensador dominico no se restringe a presentar una glosa del texto aristotélico, sino que en muchos puntos va más allá de la mera paráfrasis. Ello enriquece la exposición de las tesis que sobre la justicia Tomás atribuye a Aristóteles pero que, por el contrario, expone de un modo diferente¹³.

6. La explicación de Tomás a *EN V* es significativa toda vez que pone a discusión puntos fundamentales y, por tanto, ineludibles de la ética aristotélica; así, v. g., la consideración de la primacía de la justicia frente al resto de las virtudes morales y también el estudio del individuo que practica la justicia quien, poseyendo inclinaciones que le son inherentes a su naturaleza, vive de manera justa en sus relaciones políticas con el resto de los ciudadanos que integran la sociedad. Asimismo, se destaca la originalidad de la noción tomasiana de “bien común político”, cuya precisión y riqueza analógica supera la vaguedad de la similar noción aristotélica. Tales asuntos son temas de especial tratamiento desde la indagación del

¹² Cf. Marie-Dominique Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montreal-Paris, Institut d'études médiévales-Vrin, 1950, pp. 98-105, 175-183.

¹³ Cf. Joaquín García Huidobro, “La recepción de la doctrina aristotélica sobre el derecho natural en el *Comentario de la Ética a Nicómaco* de Tomás de Aquino”, *Anuario Filosófico*, 32, 1, 1999, pp. 225-250.

Aquinas y ofrecen de su parte soluciones únicas a los problemas que se plantean sobre la base de la lectura aristotélica¹⁴.

Otro tanto ocurre con la comprensión tomásica del “derecho” en cuanto objeto de la virtud de la justicia, según la acepción de “conducta jurídica rectificadora”. Este dato es significativo al momento de evaluar *SLE V* como un documento relevante para la filosofía de la justicia en la Edad Media. El Aquinas y su maestro Alberto Magno¹⁵, por cierto, recibieron la intelección aristotélica de la virtud de justicia en una coyuntura histórica en la cual el Medioevo contenía diversas interpretaciones sobre la justicia, mas no contaba con la palabra del Estagirita en lo referente a esa temática¹⁶. Entre las diversas posiciones medievales que tematizaron el concepto de justicia con anterioridad a la aparición de *EN V* en el Occidente latino¹⁷, pueden mencionarse los nombres de Pedro Lombardo y Agustín de Hipona¹⁸. En relación

¹⁴ Cf. Matthias Perkams, 2008, pp. 131-150; Servais Pinckaers, “Las inclinaciones naturales en el origen de la libertad y de la moral”, en su *Las fuentes de la moral cristiana*, trad. de J. J. García Norro, Pamplona, EUNSA, 1988, cp. XVII, pp. 509-577.

¹⁵ Alessandra Tarabochia Canavero, “La giustizia dopo la lettura dell’*Etica Nicomachea*”, *Medioevo*, 12, 1986, pp. 111-130.

¹⁶ Según Odon Lottin, antes de conocer a Aristóteles, los teólogos medievales habían acudido principalmente a los aportes de Cicerón en sus análisis sobre las virtudes morales; cf. “Les vertus cardinales et leur ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250”, en su *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. III-1, Abbaye du Mont César-J. Dukulot, Louvain-Gembloux, 1949, p. 154 y ss. y “Notes sur la vertu de justice et deux devoirs connexes”, t. III-2, art. I, 1949, p. 283 y ss.

¹⁷ El año de 1248 es considerado *terminus ad quem* de la versión latina integral de *EN* elaborada por Roberto Grosseteste. Hasta esa fecha, sólo estaban disponibles en latín los libros I-III de esa obra, y es probable que hayan sido traducidos por Burgundio de Pisa hacia 1150. Tal traducción circulaba de forma fragmentaria en París. Cf. Fernand Bossier, “L’élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise”, en Jacqueline Hamesse (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, Louvain-la-Neuve, FIDEM (Textes et études du Moyen Âge, 8), 1997, p. 102.

¹⁸ Pedro Lombardo define qué es la virtud en general en *Sent.* II, d. 27, 1. Allí el Maestro Sentenciario se propone examinar: *De virtute, quid sit? et, Quid sit actus ejus*. Se trata de una definición de virtud que el Lombardo confecciona sobre la base de algunos pasajes del *corpus* agustiniano. Dice: “Virtus est (ut ait Augustinus) bona qualitas mentis qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur” (Cf. San Agustín, *Contra Iulianum* IV, 3, 17 y 19; *De libero arbitrio* II, 19, 50; *Epístola* 194, textos disponibles en Internet: <http://www.augustinus.it/>). Esta definición permanecerá vigente en el s. XIII y será reinterpretada en el contexto de la predicación respecto de las especies de virtud. Tomás de

con los aportes de este último en materia de virtud vale recordar que, deudor siempre de una comprensión de la virtud cardinal desde su índole ejemplar, el Hiponense llega a identificarla con el mismo amor de Dios y no tanto como un hábito operativo en el sentido de una *héxis*¹⁹. La centralidad y el interés que despiertan las tesis mencionadas forma parte de una corriente de interpretación de la doctrina del Aquinate en general, susceptible de ser denominada “existencial”, cuyos representantes –autores tales como Gilson, Mondin, Fabro, entre otros– propugnan un retorno al espíritu y a los textos originales de Tomás, abandonando así la manualística escolar originaria del s. XVII²⁰.

7. De acuerdo, entonces, con las observaciones que se han venido presentando, procuré esclarecer la comprensión que Tomás de Aquino elabora sobre la virtud de la justicia en *SLE V* a partir de la autoridad del Maestro del Liceo. Atendiendo a un estudio sostenido y continuado de la fuente tomasiana, abordé las profusas distinciones aplicadas por la mirada de Tomás al contenido de *EN V*, en la medida en que tal análisis posibilitaba el descubrimiento de conciliaciones, rupturas o superaciones doctrinales entre la teoría tomasiana y la visión aristotélica de la virtud en cuestión. Para ello, tomé como ejes analíticos los siguientes interrogantes: 1. ¿en qué ocasiones el pensamiento de Tomás se muestra original frente a la reflexión aristotélica de la justicia?, 2. ¿en qué puntos converge con el pensamiento del Estagirita y en cuáles otros difiere de él?, 3. finalmente, aunque no fuese lo menos importante, ¿en relación con qué categorías o principios tematizados en otras obras suyas Tomás arroja nuevas luces a la reflexión aristotélica sobre la mentada virtud?

A partir de los planteamientos consignados, el estudio se ciñó a la exégesis de Tomás a *EN V* y tomó como referencia última el mismo orden temático que siguen las lecciones dispuestas en ese comentario. Por ese motivo, el hilo conductor de la

Aquino precisa que la última parte de la proposición, donde se designa a Dios como causa eficiente de la virtud, circunscribe a la misma dentro del ámbito de la virtud infusa (Cf. *ST I-II*, q. 55, a. 4, sol y ad. 6; Laura Corso, “Recepción tomista de la doctrina aristotélica de la virtud como *héxis*”, en Héctor J. Padrón (comp.), *Aristóteles*, Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo, 1997, pp. 188-195.

¹⁹ Cf. Laura Corso, “Teleología y virtud desde la perspectiva agustiniana del L. XIX del *De Civitate Dei*”, *Diadoché*, 1, 1998, pp. 95-109.

²⁰ Para una recopilación de los aportes de esta línea de estudiosos del pensamiento de Tomás cf. la tesis doctoral de Carlos R. Kelz Kindweiler, *La doctrina del ser (esse) en el pensamiento tomista contemporáneo. El tránsito de la existencia al ser*, Pontificia Universidad Lateranense, Roma, 1987.

investigación fue a grandes rasgos el mismo que sigue Tomás a lo largo de *SLE V*. Sin embargo, esto último no fue óbice para acudir, con las debidas reservas, a otras obras claves del Aquinate –como *ST*, *Summa contra Gentes* o bien *Super Sententiis* (*In Sent.*)– a fin de dilucidar con mayor precisión algún tema concreto²¹. Esta forma de orientar el análisis y la interpretación de una obra que ya es clásica en la tradición del pensamiento occidental de la justicia, ha podido contribuir al establecimiento de confrontaciones de orden textual entre escritos de un mismo autor, Tomás de Aquino, que versan sobre un mismo asunto –la justicia– a fin de reflejar entre ellos diversos niveles discursivos.

Resultados obtenidos

Hechas las aclaraciones relativas a la estructura formal y el proceder hermenéutico adoptados para la composición de la tesina, enumeraré en lo sucesivo las conclusiones más pertinentes que se derivan de tal estudio.

1. El Aquinate manifiesta que la justicia, a diferencia de las otras virtudes morales, es una virtud que regula las acciones y no las pasiones²². Tomás despliega la taxonomía de las virtudes morales de acuerdo con sus objetos respectivos. Ellos determinan, por su parte, la materia a la que se ordena cada virtud. Este aspecto coloca al Aquinate en una posición diferente de la aristotélica, ya que el Estagirita no distingue objetos propios para cada una de las virtudes, sino que se ciñe simplemente a la explicación del concepto de hábito virtuoso desde la operatividad de la *héxis*, distinta del modo de ser que posee la *dýnamis* donde convergen los contrarios. Según el examen tomasiano, los asuntos exteriores hacia los cuales el hombre se ordena en relación con los otros son la materia propia de la virtud de la justicia, toda vez que la referencia a otro comporta un parámetro de igualdad. Motivo por el cual la justicia entraña *sensu stricto* un carácter de alteridad.

2. Asimismo, el Aquinate declara que el sujeto de la virtud de la justicia es la voluntad, *i. e.*, la facultad perteneciente al apetito racional²³. El sujeto de la virtud es aquella potencia a cuyo acto se ordena la misma virtud para perfeccionarlo; como la justicia se ordena para rectificar los actos humanos, esta virtud entonces deberá

²¹ El abordaje de la justicia, tematizado por Tomás a partir del esquema aristotélico, se aprecia ya en el juvenil *In Sent.* III, d. 33, q. 3, a. 4, qc. 5, co.

²² Cf. *SLE V*, l. 1, *ad* 1129a 3 y ss.

²³ Cf. *SLE V*, l. 1, *ad* 1129a 6 y ss.

residir en alguna fuerza apetitiva porque el principio propio del acto es la fuerza apetitiva. Tomás de Aquino ha elucidado aún que la potencia apetitiva donde se asienta la justicia difiere de las otras potencias correspondientes al apetito sensible, a saber, de la concupiscible que es el sujeto propio de la templanza y de la irascible, sujeto de la fortaleza. Templanza y fortaleza son virtudes reguladoras de las pasiones y no de las acciones. Por el contrario, el apetito según el cual se ordena la potencia subjetiva de la justicia es el apetito racional, porque gracias a la regla de la razón son rectificadas los actos humanos. La virtud de la justicia reside en la voluntad como en su sujeto y hace buena la obra misma del hombre al ordenar la feliz consecución de sus actos exteriores.

3. Tomás de Aquino ha mostrado también que el medio de la justicia es un medio real y no de razón, debido a la proporción que debe ordenarse entre una cosa y otra por medio de la virtud en cuestión²⁴. El medio de la justicia es un medio real porque consiste en una igualdad de proporción entre una cosa exterior y la persona exterior. Tomás ha estipulado, por lo demás, que la justicia no es un medio entre dos malicias tal como ocurre con el resto de las virtudes morales, porque la justicia que dice razón de igualdad es término medio entre lo más y lo menos y esto mismo implica que es medio entre cometer injusticia (tener de más) y padecerla (tener de menos). Lo primero es una malicia pero lo segundo es, más bien, una pena puesto que al padecer una injuria, se es privado de lo debido. En Aristóteles, por cierto, la diferencia de la virtud de la justicia radica en que se opone tan sólo a un vicio, *i. e.*, el de injusticia. Mientas que la sistemática del Aquinate, al distinguir las virtudes por sus objetos, advierte que el acto de injusticia conlleva simultáneamente exceso y defecto, toda vez que al cometer un acto injusto una parte tiene de más y la otra, de menos²⁵.

4. Dentro de la determinación que recibe la justicia como virtud concerniente *per se* a las acciones que importan relación a otro, el Aquinate ha especificado aún más esta objetividad formal a partir del concepto de derecho (*ius*) como objeto de la virtud de la justicia. Este punto es un tema donde puede constatarse más claramente la influencia del pensamiento jurídico romano dentro de la reflexión tomasiana de la justicia. El derecho ha sido definido por el Aquinate como una acción justa rectificada según los títulos de otro, es decir, según un cierto modo de igualdad. Esta noción del derecho como “acción justa” o “conducta rectificada” hace posible que

²⁴ Cf. *SLE* V, l. 1, *ad* 1129a 4 y ss.

²⁵ Cf. *SLE* V, l. 10, *ad* 1133b 30 y ss; 32 y ss; 1134a 6-13.

algunas realidades prácticas (normas, facultades, relaciones o saberes), habitualmente denominadas “jurídicas”, participen del derecho como de un predicado común y estén vinculadas a él como a su analogado principal²⁶.

5. Por otra parte, el Aquinate ha seguido la clásica división aristotélica entre justicia legal y justicia particular. En lo atinente a la justicia legal, Tomás ha pormenorizado que esta virtud se llama general tanto por su fin cuanto por su objeto, pues mira al bien común y dirige los actos de las demás virtudes hacia la consecución de ese fin. La justicia legal posee el epíteto de “virtud perfecta” porque quien la practica no sólo es perfecto en sí mismo, sino en relación con lo ajeno, al mismo tiempo que esta clase de justicia se asimila con todas aquellas virtudes que están instituidas por la ley. Lo novedoso en materia de justicia legal es que, para Tomás, tal virtud general se interesa por las disposiciones interiores del individuo que posee la intención de realizar lo justo como tal, a diferencia de la justicia particular que sólo mira hacia la rectificación del acto justo exterior. La justicia legal no agota su virtualidad en ninguno de los casos particulares donde operan los actos del resto de las virtudes morales, porque posibilita la rectitud en la proyección social de tales actos²⁷.

6. En relación con los aspectos mencionados, Tomás ha subrayado, así como también lo ha hecho Aristóteles, la primacía de la justicia por sobre el resto de las virtudes morales²⁸. Si bien el Aquinate se ha mostrado original en esta materia a raíz de la distinción que presenta en relación con el objeto (conducta rectificadora) y el sujeto (la voluntad) correspondientes a la virtud de *rectitud*. Aristóteles no ha explicado en ningún caso que ciertas virtudes regulan las pasiones y ciertas otras las acciones, sino que toda virtud es al mismo tiempo moderadora de pasiones y de acciones que no yerran ni por exceso ni por defecto.

7. Otra de las consecuencias que se desprenden de la indagación tomásiana de la justicia, es la de haber estimado que así como la justicia general ordena al hombre hacia el bien común, existe una especie de justicia particular que ordena al hombre hacia la consecución de bienes particulares. Esta virtud se divide, asimismo, en dos especies según el modo en que se realiza el acto de justicia de acuerdo con las

²⁶ Cf. Carlos I. Massini Correias, “El aporte de Tomás de Aquino a la filosofía de la justicia”, en su *Filosofía del Derecho*, t. II, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 2005, pp. 63-78.

²⁷ Cf. *SLE* V, l. 2; *ST* II-II, q. 58, a. 5, sol.

²⁸ Cf. *SLE* V, l. 2, ad 1129b 25 y ss.

conmutaciones o distribuciones. En estas especies, el Aquinate ha puntualizado que las relaciones proporcionales son diferentes y que, por lo tanto, es el patrón de igualdad lo que debe tomarse en cuenta para distinguir ambas especies. Una se realiza conforme con una proporcionalidad geométrica (justicia distributiva), mientras que la otra se lleva a cabo según una proporcionalidad aritmética (justicia conmutativa). Por cierto, más allá de la fidelidad a la pluma aristotélica con respecto a estas distinciones, Tomás contribuye a una mejor comprensión de esta temática mostrando que las especies de justicia particular se diferencian según la razón del débito, pues en una se le debe a alguien lo que es común y en otra, lo que le es propio²⁹.

8. En otro orden de ideas, Tomás ha observado la relación intrínseca que existe entre la justicia y el bien común. En el plano de la justicia legal, se ha dicho que el bien común es un objeto moral relativo a las acciones voluntarias que intervienen en el seno de la comunidad política. Por lo que toca a la justicia distributiva, el bien común se estatuye como criterio fundamental para encauzar, de acuerdo con una debida proporción, el reparto del producto de la cooperación social. El Aquinate ha mostrado que el bien común es el principio mismo de la constitución de una comunidad política y, en cuanto tal, le precede en la medida en que tiene razón de causa final. Todo orden de justicia en la ciudad está fundado, por su parte, sobre la base del rango eminente que entraña el bien común para la sociedad. De allí que la perfección de la *pólis* suponga la perfección de la virtud de la justicia, como virtud que se lleva a cabo en razón de la autarquía de una comunidad compuesta por hombres libres e iguales, conforme con una proporción geométrica o aritmética³⁰.

9. Por otro lado, la novedad tomasiana respecto de la noción de bien común como finalidad de las comunidades de orden práctico, se observa en la relación que Tomás establece entre el bien común y los bienes particulares. Este vínculo no es categorizado de un modo cuantitativo, toda vez que el bien común no se dice “común” por referirse a la suma de los bienes particulares, sino porque mueve a la voluntad como a su fin verdadero. Lejos de oponerse o de excluirse mutuamente, la relación entre el bien común y los bienes particulares debe ser comprendida a partir de la misma relación que se da entre la justicia legal y la justicia particular con respecto a la perfección virtuosa a que apunta cada una. Una (la justicia legal) es

²⁹ Cf. *SLE* V, ls. 3-7.

³⁰ Cf. Jorge Martínez Barrera y C. Massini Correas, “Notas sobre la noción de justicia política en Tomás de Aquino”, *Sapientia* XLVII, 1992, pp. 271-280.

perfección de la otra (la justicia particular); pero esta última es el comienzo generativo de aquella en la medida en que participa de sus perfecciones o virtualidades. No son dos formas excluyentes de justicia, sino la misma virtud que se muestra en cada caso diferente según el modo en que se la considere: “primera en sí misma” o bien “primera para nosotros”. Tal como ocurre, entonces, con las formas de justicia, la superación del horizonte cuantitativo del bien común respecto del bien particular se orienta más hacia una acentuación positiva de la complementariedad cualitativa implicada entre ambos bienes y no de su oposición mutua. Para Tomás, es en razón del movimiento del quehacer virtuoso en cuanto tal que los bienes, tanto comunes cuanto particulares, cobran un dinamismo único a partir de la praxis concreta que perfeccionan cada una de las formas de justicia. Por su índole vinculante y analógica, el bien común subordina sin suprimir ni homogeneizar, como el acto frente a la potencia, los diferentes bienes que se realizan a través de las acciones comunitarias³¹.

10. Otro aporte estrictamente original ofrecido por el Aquinate a la filosofía de la justicia es el del tratamiento de lo justo natural en el marco de la teoría de los primeros principios de justicia, universales y evidentes, que manifiestan una concepción natural por la cual el hombre se dispone a obrar convenientemente de acuerdo con el dictamen prudencial de la razón práctica³². Esta aprehensión se fundamenta a partir del recto conocimiento de las inclinaciones naturales del hombre, dado que su orden es correlativo al orden de los preceptos de la ley natural, contenidos en el hábito intelectual de la *synderesis*³³.

11. El Aquinate ha estipulado también que el derecho positivo o legal tiene su origen en el derecho natural y que se subordina armónicamente a él³⁴. Lo justo legislado deriva de lo justo natural por conclusión estricta de los principios o bien por modo de determinación, cuando la premisa general que se profiere naturalmente es indeterminada a causa de su excesiva generalidad. Lo mismo ocurre con respecto a la variabilidad de los preceptos de justicia. El Aquinate ha dado por sentado que

³¹ J. Martínez Barrera, “El bien común político según Santo Tomás de Aquino”, *Thémata. Revista de Filosofía* 11, 1993: 71-99.

³² Juan C. Ossandón, “Primeros principios de la razón práctica”, en Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos*, Pamplona, EUNSA (Cuadernos de Anuario Filosófico 203), 2007, pp. 73-82.

³³ Cf. *ST* I-II, q. 94, a. 2, sol.

³⁴ Cf. *SLE* V, l. 12.

las razones de las cosas mudables son inmutables; por ello, las cosas que pertenecen a la razón misma de justicia no varían, aunque sí pueden cambiar las que proceden de lo naturalmente justo. Sin embargo, aun cuando los principios normativos de lo justo legislado contengan en su formulación un elemento contingente en vista de su adaptación al caso particular, su validez deriva de la naturaleza misma de las cosas.

12. Otra novedad de no menor importancia es la lectura que Tomás realiza de la equidad, al definirla como una justicia eminente³⁵. Su aporte original radica en ofrecer una recapitulación de la doctrina sobre lo justo natural con respecto a su carácter universal y absoluto, como así también respecto de su superioridad normativa frente a lo justo positivo. El Aquinate ha definido la epiqueya como cierta clase de lo justo; todavía más, como algo mejor que lo justo estatuido por la ley, puesto que lo equitativo se contiene bajo lo justo natural. La epiqueya es una corrección de la justicia legal porque observa la intención del legislador en relación con aquellos asuntos que escapan a la letra –y el rigor– de la ley positiva. En este sentido, la justicia legal gobierna según lo escrito en la ley pero la epiqueya, que está contenida dentro de lo justo natural, se rige según la intención del legislador.

13. Otra nota destacable proporcionada por Tomás es la posición asignada a la justicia metafórica dentro del gran edificio teórico de la virtud en cuestión³⁶. Manifiesta que esta clase de justicia consiste en un ordenamiento propio del hombre para consigo mismo. Más precisamente, se trata de la justa ordenación de las potencias del alma entre sí por razones de mando o regulación, al modo en que la razón gobierna y ordena las potencias concupiscible e irascible. Dado que la virtud de la justicia, según su materia determinante, se comporta conforme con un parámetro de igualdad, el individuo rectifica sus actos según este parámetro en la medida en que, por medio de esa virtud, se dirige a los otros y no hacia sí mismo. De ello se colige que, en rigor, no existe justicia para consigo mismo, pues uno no es igual a sí mismo sino a otro. Por su parte, el ordenamiento interior operado por la justicia metafórica sólo procede de acuerdo con un proceso de recta subordinación, en virtud del cual las potencias inferiores en el hombre deben ser encauzadas y

³⁵ Cf. *SLE* V, l. 16.

³⁶ Cf. *SLE* V, l. 17.

perfeccionadas por las superiores, al mismo tiempo que las superiores adquieren concreción y dimensión efectiva en la dinámica de las potencias inferiores³⁷.

14. Resta mencionar un tema planteado por Tomás que, aun cuando haya sido tan sólo sugerido en el curso del escrito, constituye por sí mismo un aporte medular a la “Filosofía de la Historia” y la “Filosofía del Derecho” en el marco del pensamiento occidental. Me refiero, concretamente, a la inserción de la ley eterna en la cima de toda la sistemática tomasiana de la justicia. Esta coronación de la normatividad jurídica en su conjunto que le otorga, por lo demás, una condición universal, trasciende la mera facticidad de la praxis política refiriéndola a un orden superior que la explica, justifica y legitima como tal. El Aquinate, al supeditar la deontología del derecho a la ley eterna, propugna una justicia perdurable que no cambia ni que tampoco se encuentra sujeta al devenir temporal y cultural de los hombres. Refiriéndose a la ley eterna como principio de todo orden normativo, la reflexión tomasiana establece una fundamentación grave y absoluta con respecto al carácter fáctico de un hecho de justicia y, además, con respecto a la superioridad que comportan los principios preceptivos del derecho natural³⁸.

15. En definitiva, todas estas conclusiones hacen de la doctrina del Aquinate sobre la justicia un punto de referencia inexcusable para una reflexión de abordaje riguroso e integral en torno a esa temática. En últimos términos, es dable subrayar que la recuperación del concepto de justicia desde la interpretación del Aquinate a la luz del texto aristotélico ha ofrecido la posibilidad de analizar un concepto clave que permite repensar la crisis contemporánea de la razón signada por la ideología y la alienación. ¿En qué sentido? Precisamente, porque la noción de justicia, a la vez que conlleva una dimensión esencialmente comunitaria puesto que está emparentada con las ideas de libertad y de teleología: es una virtud que *per se* rectifica las acciones y permite, a su vez, la intelección de los bienes fundamentales aprehendidos a partir de la misma naturaleza humana. Aun cuando en esta oportunidad se ha propiciado un estudio abocado de manera específica al análisis textual de un documento relevante para la historia de la filosofía de la justicia, ello mismo –considero– no es impedimento a que en un trabajo futuro, de mayor alcance y elaborado conforme

³⁷ Alessandra Tarabochia Canavero, “Da *habitus* ad *habitus*. A proposito della giustizia metaphorice dicta in Alberto Magno e Tommaso d’Aquino”, *Rivista di filosofia Neoscholastica*, 84, 1992, pp. 608-631.

³⁸ Juan J. Gil Cremades, “La ley natural como participación en Santo Tomás de Aquino”, *Anuario de filosofía del derecho*, 9, 1962, pp. 83-144.

con una modalidad más interpretativa que descriptiva, pueda emprenderse un diálogo fluido con algunas vertientes contemporáneas, a fin de responder a las diversas problemáticas que esas posiciones plantean. Emprender un coloquio de tales características sería muy oportuno, toda vez que implicaría el desarrollo de un ejercicio intelectual y crítico enriquecido con los aportes más autorizados en materia de justicia procedentes, por su parte, de la tradición filosófica clásica.

Dedicatoria y agradecimientos

Para finalizar, sólo me queda añadir que he dedicado esta labor a la honra de mis padres: Raúl y Liliana, por legarnos a mis hermanos y a mí el tesoro de la humildad y el tesón cotidiano. Quiero agradecer muy afectuosamente la gentileza intelectual que ha tenido Ana Mallea, cofundadora y colaboradora del Centro de Traducciones Filosóficas *Alfonso el Sabio* (FEPAl), al facilitarme la versión todavía inédita del *Comentario* de Tomás a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Asimismo, debo mi reconocimiento a la Mag. Liliana Mannina, Prof. Titular de “Filosofía de la Historia” en la Facultad de Filosofía y Letras-UNCuyo, que aceptó con gusto la dirección de la investigación y veló por su feliz término, ajustando algunos puntos flacos en la redacción y brindando sugerencias tan oportunas como esclarecedoras. Extiendo también este agradecimiento a la Mag. Rosalía Centeno pues, junto con Liliana, me inculcan la tarea de forjar un pensamiento filosófico conceptualmente sólido, que desee la verdad por encima del propio arbitrio y tienda al bien adecuado a nuestra naturaleza. A todos ellos, valga mi correspondencia y estima por haber cooperado de modo directo o indirecto a favor de este trabajo.

Recibido 19/05/2014
Aceptado 20/06/2014

Resumen. Entre las contribuciones medulares que Tomás de Aquino ha promovido a favor de una doctrina sólida y completa sobre la virtud de la justicia, se destaca su comentario al libro V de la *Ética a Nicómaco*. Sin desestimar los aportes de Aristóteles en materia de justicia, Tomás los asume en el marco de una peculiar exégesis cuyo sentido revela ya no una mera paráfrasis del texto fuente, sino una respuesta original proferida como resultado de su indagación en torno a la virtud de marras. El presente escrito constituye una suerte de compendio de esta temática que he desarrollado pormenorizadamente en un trabajo más extenso, presentado para acceder al título de Licenciado en Filosofía.

Palabras clave: Tomás de Aquino - Aristóteles - *Ética* - *Ética a Nicómaco* - Virtud de la justicia.

Resumo. Entre as contribuições fundamentais que Tomás de Aquino promoveu em favor de uma doutrina sólida e completa sobre a virtude da justiça, destaca-se seu comentário do Livro V da *Ética a Nicômaco*. Sem desestimar as contribuições de Aristóteles em matéria de justiça, Tomás as assume no âmbito de uma peculiar exegese cujo sentido revela já não uma mera paráfrase do texto de origem, senão uma resposta original proferida como resultado de sua indagação em torno da virtude supracitada. O presente escrito constitui uma espécie de compêndio desta temática que desenvolvi detalhadamente em um trabalho mais extenso, apresentado para obter o título de Licenciado em Filosofia.

Palavras-chave: Tomás de Aquino - Aristóteles - Ética - *Ética a Nicômaco* - Virtude da justiça.

Abstract. Among the many important contributions of Thomas Aquinas regarding the virtue of justice, his interpretation of Aristotle's position stands out, especially when he discusses book V of the *Nicomachean Ethics*. Aquinas makes a peculiar exegesis: not only a paraphrase, but an original doctrine elaborated as a consequence of his own study about justice. I present here a summary of this topic, which I have developed in detail in a larger work that was written as a dissertation to obtain the degree of Bachelor in Philosophy, which the committee qualified with the highest grade.

Keywords: Thomas Aquinas - Aristotle - Ethics - *Nicomachean Ethics* - Justice.

Referencia y modalidad en autores realistas y nominalistas de los siglos XIII y XIV

Juan Manuel Campos Benítez

1. Introducción

Presentamos la doctrina de la referencia y la modalidad en dos autores realistas del siglo XIII, Pedro Hispano y William de Sherwood. El contexto de su doctrina lo constituye la llamada teoría de la suposición, una teoría de la referencia de los términos dentro de la oración, y trataremos de vincularlo con la doctrina de la modalidad, aquella que tiene que ver con oraciones que contienen expresiones como “posible”, “necesario”, “imposible” y “contingente”. Luego presentamos la doctrina de la suposición y la modalidad en dos autores nominalistas del siglo XVI, Guillermo de Ockham y Alberto de Sajonia. Finalmente ofrecemos nuestras conclusiones, provisionales dado el alcance de nuestro estudio.

2. Autores realistas del siglo XIII

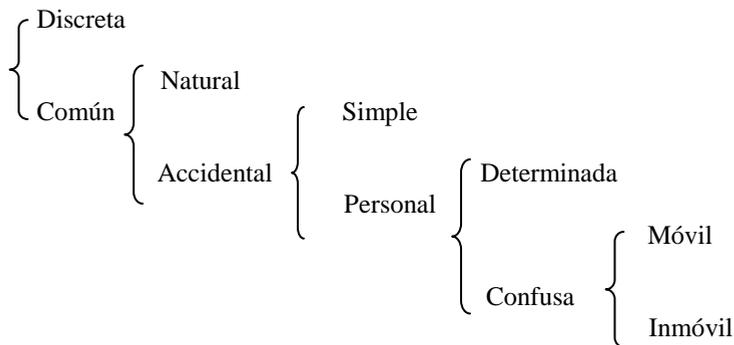
2.1. Pedro Hispano (1205-1277)

2.1.1. La suposición

La doctrina de la suposición se encuentra en el Tratado VI de sus *Summulas*¹, donde dice que la suposición es “la acepción del término substantivo en lugar de algo.” (VI.3). Tenemos una doctrina de la referencia del término substantivo, así que la doctrina nos habla sobre el tipo de cosas a las que pueden referirse esos términos. Por motivos de exposición, presentamos la clasificación de la suposición primero y luego destacamos los aspectos de ella que tienen que ver con la modalidad.

¹ Seguimos la traducción: Pedro Hispano, *Tractatus, llamados después Summulae logicales*, (Mauricio Beuchot trad.), México, UNAM, 1986; citamos tratado y parágrafo en el cuerpo del texto.

Se puede diagramar su clasificación de esta manera:



La suposición discreta ocurre cuando el término es singular, como los nombres propios o un término común con un demostrativo. Ejemplos: “Sócrates”, “este hombre”, ambos se refieren a una cosa individual. La común se expresa por el término común sin demostrativo, como “hombre”. Notemos que en estos ejemplos no intervienen oraciones, es decir, Pedro Hispano no enfatiza aquí el contexto proposicional de la suposición. La suposición natural ocurre cuando el término común se refiere a “todas aquellas cosas con respecto a las cuales por naturaleza es apto para ser participado” (VI.4). En este sentido el término se refiere a todo aquello que por su naturaleza admite la predicación: “hombre” supone naturalmente por todos aquellos que son, han sido y serán e incluso por aquellos que pueden ser, como “Don Quijote”, pues por su naturaleza se puede formar la oración “Don Quijote es hombre”.

2.1.1. Modalidad y suposición

Conviene relacionar la suposición natural con la doctrina de la “materia” de las proposiciones, es decir, la relación que guarda el sujeto con el predicado, y por eso el contexto proposicional está presupuesto. Por su materia es triple la proposición: natural cuando la relación es necesaria, es decir, cuando no puede ser de otra manera, como cuando decimos “el hombre es animal”; remota cuando la relación es imposible, como en “el hombre es asno”; y contingente cuando el predicado puede estar o no estar en el sujeto, como en “el hombre es blanco” (I.13). La materia natural y la remota son dos casos de proposiciones necesarias: la primera afirma que

un predicado conviene al sujeto necesariamente y la segunda que no conviene, pero también necesariamente. En otras palabras: en la oración de materia remota “el hombre es asno” se afirma que es imposible que lo sea, esto es, que es necesario que no lo sea. La materia contingente indica que el predicado puede convenir o no al sujeto, y en la suposición accidental (donde encontramos ya como ejemplo una proposición, no un mero término) nos dice Pedro Hispano que debemos atender al verbo en cuestión. Su ejemplo: “el hombre es” (VI. 4) indica que la existencia del hombre, de cualquier hombre, incluso la de la especie misma, es contingente, esto es, puede ser y puede no ser, de la misma manera en que blanco puede convenir o puede no convenir al hombre.

Encontramos ya la distinción entre necesario y contingente expresada en términos de la suposición natural y accidental, por eso la subrayamos en nuestra clasificación arriba. Y como la doctrina de la suposición es una doctrina acerca de la referencia de los términos, la referencia misma admite esa distinción entre necesidad y contingencia. Así el término “hombre” se refiere necesariamente a sus “supuestos” (las cosas individuales de las que puede predicarse), incluso cuando se trate de individuos meramente posibles. Así es verdadera la oración “Don Quijote es humano” aunque no exista Don Quijote. Tenemos aquí una referencia a muchas cosas, no solo actuales sino también meramente posibles.

La suposición accidental se divide en simple y la personal. La simple “es la acepción del término común en lugar de una cosa universal significada por él mismo” (VI.5), ocurre en casos como “el hombre es una especie”. Notemos aquí que Pedro Hispano presenta otra vez como ejemplo una proposición, no un mero término. Pero la proposición es verdadera, pues en efecto el hombre es una especie. ¿Por qué es accidental o contingente? Si consideramos el término común “hombre”, se refiere a una cosa universal, como dice Pedro, y por esta razón es una especie, y tomada así no es contingentemente una especie, tiene que ser una especie. La respuesta puede ser ésta: es accidental porque decir que el hombre es una especie presupone la actividad conceptual de los seres humanos, que clasifican las cosas en géneros y especies. Los conceptos pueden clasificarse en dos clases: aquellos que son conceptos de cosas, como “hombre”, que clasifica individuos; y aquellos que son conceptos de conceptos, que clasifican conceptos. Los primeros son llamados “primeras intenciones” y los otros “segundas intenciones”. Pero las segundas intenciones son producto de una operación del intelecto, son una *intentio animae*, pues presuponen la actividad del ser humano, y la existencia misma del ser humano

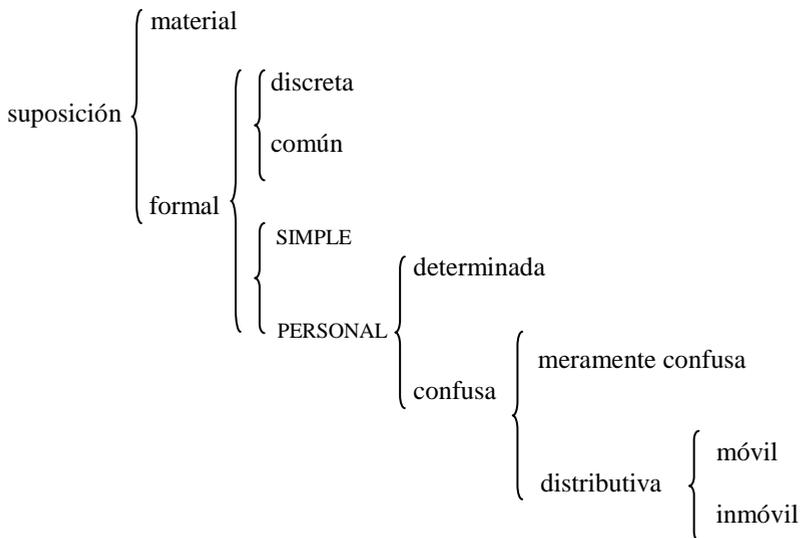
es contingente, por eso la suposición simple es también contingente, aunque podamos catalogar la necesidad de la oración como necesaria *per accidens*.

Hemos mostrado ya la relación entre referencia y modalidad. Las siguientes clasificaciones involucran operaciones sintácticas que tienen que ver con los cuantificadores universal y particular, pero no nos interesan para nuestros fines. En nuestra exposición trataremos solamente el aspecto semántico de la teoría, pero presentamos la clasificación completa para que el lector tenga una visión de conjunto. Así que pasemos al otro autor realista del siglo XIII.

2.2. William de Sherwood (1200/1210-1267)

2.2.1. La doctrina de la suposición

Siguiendo con nuestra estrategia presentamos primero el diagrama de la suposición y luego exponemos los aspectos relevantes respecto a la suposición y la modalidad. Simplificamos un poco, de acuerdo a nuestros fines, pues sólo nos interesa solamente aquella doctrina que involucra la referencia y su alusión a entidades abstractas.



Notemos primero una clasificación que no aparece en Pedro Hispano, a saber, la clasificación en material y formal (p. 107)². La suposición material ocurre cuando una expresión se refiere a una entidad lingüística, ya sea escrita u oral, es decir, cuando usamos las palabras para referirse a las palabras mismas o a sus propiedades. Ejemplos: “hombre es bisílabo”, “hombre es un nombre”. Aquí “hombre” se refiere a la palabra misma³. Cuando la suposición no es material, es formal. Notemos también que la clasificación discreta/común debería estar dentro de la personal, pero no aparece ahí, como si fuera ajena a ella. Esto puede indicar que la teoría todavía no está completamente madura, pero el mismo Hispano presenta omisiones, como hemos visto.

2.2.2. El realismo de William de Sherwood

Debemos decir, antes de continuar, que el tratamiento de nuestro autor sigue de cerca la terminología aristotélica y su versión de la suposición debe entenderse en términos de materia, forma y substancia. Así, cuando presenta la significación dice que es “la presentación de la forma de algo al intelecto” (p.105); de la suposición dice que es “un ordenamiento de algo bajo otra cosa (*ordinatio alicuius intellectus sub alio*)” (ibíd.). Mauricio Beuchot explica esto así:

² Seguimos la versión inglesa de William of Sherwood, *William of Sherwood's Introduction to Logic*, (Norman Kretzmann trad.), Westport, Greenwood Press Publishers, 1975; citamos la página en el cuerpo del texto. Estas palabras, “material” y “formal”, **no** deben entenderse aquí como se entienden “materia” y “forma” en la terminología aristotélica. William de Ockham, en el siglo XVI, es explícito en esto: “Sin embargo, debe saberse que la suposición no se dice ‘personal’ porque supone por la persona, ni ‘simple’ porque supone por lo sencillo, ni ‘material’ porque supone por la materia, sino a causa de las razones expuestas”. Cf. Ockham, *De la suposición*, p. 4. Lo mismo vale para “formal”. Cuando digamos que Sherwood sigue de cerca la terminología aristotélica no se aplica ello a la clasificación material/formal.

³ No parece relevante esta distinción, pues el lenguaje se usa básicamente para hablar de la realidad, no para referirse a sí mismo, y quizá por eso Pedro Hispano omite esta primera clasificación de la suposición. Pero la suposición material será importante para autores nominalistas de siglos posteriores que dirán que los modos han de entenderse con suposición material, es decir, como propiedades del lenguaje, no de las cosas. No entraremos en detalles, solo citaremos un autor del siglo XVI que reporta esta opinión: “*Ista opinio procedit ex hoc: quod dictum in modali composita dicunt materialiter capi pro propositione*”. Cf. Alonso de la Veracruz, *Recognitio summularum*, Salamanca, Juan Bautista de Terranova, 1573, p. 66.

“[...] porque la suposición es la significación de algo como subsistente, como substrato, y esto es lo más dispuesto para ordenarse debajo de otra cosa. Esto que se significa como debajo de otra cosa es una substancia, denotada por los nombres [...]”⁴.

La suposición simple ocurre cuando una palabra “supone lo que significa por aquello que significa (*supponit significatum pro significato*), como en “el hombre es una especie” (p. 107). Es personal cuando una palabra “supone lo que significa, pero por una cosa que está subordinada [a lo que significa], como en “un hombre corre” (ibíd.). Es difícil interpretar estas palabras, pero atendiendo a la terminología aristotélica el mismo Sherwood nos da la clave para entenderla: tenemos suposición simple cuando la palabra es tomada por la forma significada y personal cuando se refiere a la cosa que ostenta esa forma, la substancia, el individuo (p. 108). En este sentido puede decirse que toda substancia ejemplifica, ostenta las formas, todo predicado (forma) está en un sujeto o substrato, la substancia; no hay substancia sin forma, no hay individuo que no “porte” u ostente una forma.

Notemos finalmente que Sherwood omite la distinción natural/formal, que era aquella donde se presenta la distinción necesario/contingente. En Pedro Hispano esta distinción daba lugar a la referencia a entidades (individuos) abstractas, como “Don Quijote”. La referencia a entidades abstractas está presente en Sherwood por su referencia a las formas, en la suposición simple, y a formas ejemplificadas en el caso de la suposición personal. Esto hace a Sherwood un autor realista, y será blanco de los ataques de William de Ockham, como veremos a continuación.

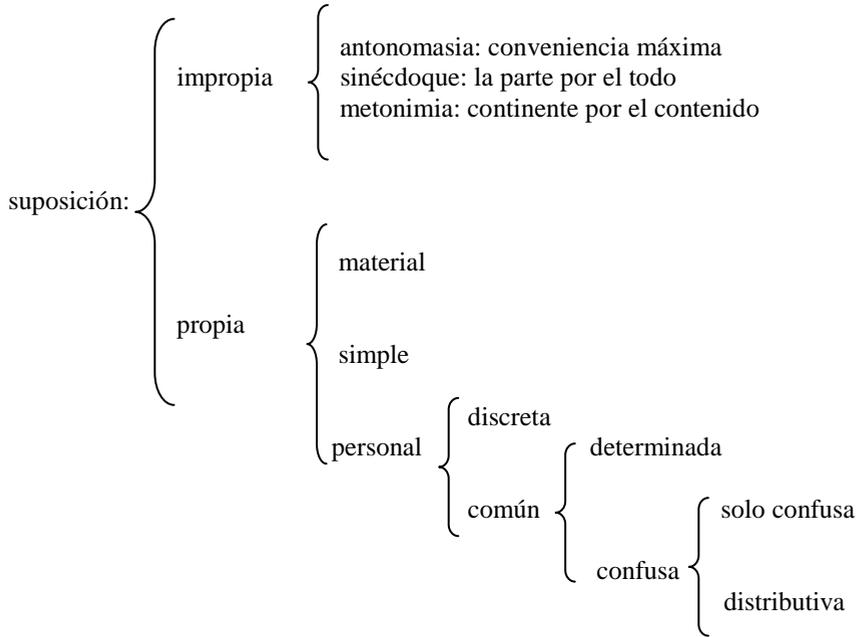
3. Autores nominalistas del siglo XIV

3.1. William de Ockham (1295-1349)

3.1.2. La suposición

El esquema de su clasificación es el siguiente:

⁴ Mauricio Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, UNAM, Col. Cuadernos, 38, 1991, p. 111.



Se imponen varios comentarios. El primero es la presencia de una distinción que no está presente ni en Sherwood ni en Pedro Hispano, a saber, la suposición impropia⁵. Se refiere a los tropos o figuras retóricas, a los usos metafóricos de los términos. Su importancia es fundamental en la pragmática, esto es, la relación entre lenguaje y usuarios: “Y por eso se tiene que tomar mucho en consideración cuándo el término y la proposición se toman en virtud de la expresión y cuándo según el modo común de hablar, o según la intención de los autores” (p. 36). Segundo: la ausencia de la clasificación natural/accidental que encontramos en Pedro Hispano y

⁵ Pero no es el primero pues aparece ya en Roger Bacon. Ver Mauricio Beuchot, *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*, México, UNAM, 1987, cap. 9. De hecho Ockham habla de la suposición impropia al final de su tratamiento de la suposición, no al principio. Seguimos la versión de William de Ockham, *Sobre la suposición*, (Luis Guerrero ed. y Antonietta Vatta trad.), edición bilingüe, México, Universidad Panamericana, 1992; citamos el número de página en el cuerpo del texto.

la integración de la discreta/común en el esquema general de la teoría; en Sherwood esta distinción estaba “afuera”, aunque la tomaba en cuenta. Tercero: la presencia explícita de la suposición distributiva, que en los otros dos autores estaba implícita en la suposición confusa. La ausencia de la distinción natural/accidental no implica una omisión sino una crítica, pues dicha distinción exige la existencia de entidades no del todo gratas, a saber, los individuos meramente posibles.

Pero entremos a la teoría. Suponer es estar el término en lugar de otra cosa, y la cosa debe ser actual, verificarse. La suposición de los términos ocurre siempre y exclusivamente dentro de la oración, no fuera: “el término supone por aquello de lo cual [...] se indica mediante una proposición que el predicado se predica, si el término que supone es el sujeto; pero si el término que supone es el predicado, se indica que el sujeto subyace respecto a él [...]” (p. 1). Así el predicado nunca supone por la forma⁶ sino que, al subyacer al sujeto, conduce a la misma referencia: tanto el sujeto como el predicado se dirigen a lo mismo, la cosa designada: “se predica de aquello por lo que supone el sujeto” (p. 19). Ahora bien, la cosa designada siempre es individual. Esto conduce a privilegiar la suposición personal como el caso paradigmático de la suposición pues es: “Aquella que se da cuando el término supone por su significado, sea cuando aquel significado es una cosa fuera del alma, ya sea una palabra, o una intención del alma, o un escrito, o cualquier otra cosa imaginable” (p. 2). Y debemos entender por “significado” la cosa referida, siempre un individuo, lo mismo ha de entenderse con la expresión “tomar significativamente” (*significative tenetur*) un término y es sinónima de suposición personal⁷. En este sentido las cosas siempre son individuales, pues incluso una intención del alma o concepto es individual, propia de tal o cual persona, y una expresión oral y escrita también es una realidad individual, distinguible de otras.

Pero Ockham no afirma que toda suposición deba ser personal, pues la clasifica en tres: material, simple y personal. Quizá pueda entenderse esto de manera analógica, como indica Teodoro de Andrés: “para Ockham la suposición auténtica y plenamente tal es la suposición personal o significativa, que viene de esta forma a constituirse en un “*analogum princeps*” con respecto a las otras dos”⁸. La suposición

⁶ “*Quod dicunt ignorant dicunt*”. Parece un ataque explícito a Sherwood.

⁷ “*Suppositio personalis est quando terminus supponit pro suo significato et significative*”, (p. 3).

⁸ Teodoro de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Editorial Gredos, 1969, p. 245. Pero conviene notar que Juan de Oria, un nominalista

simple no supone significativamente, pues no se refiere a una cosa individual fuera del pensamiento, pero sí se refiere a un concepto que a su vez es signo de cosas extramentales. Tampoco la suposición material se refiere a entidades extralingüísticas, pero sí se refiere a ciertos individuos, pues las expresiones son de alguna manera entidades individuales.

La suposición material recibe un extenso tratamiento y su aplicación abarca no solamente términos, que pueden ser diversos: sustantivos, adverbios, conjunciones, interjecciones, etcétera; también se extiende a oraciones. Por ejemplo: “el hombre es animal es proposición verdadera” (p. 12). Esto es importante para las nociones modales, como ya hemos visto.

3.1.2. Las nociones modales

Pedro Hispano ofrece la distinción necesario/contingente en la suposición natural/accidental, y en la accidental había que tomar en cuenta el verbo ser. Ahora bien, en Ockham la suposición personal siempre debe referir a entidades actuales, presentes. Pero en el caso de oraciones de tiempo pasado necesita ampliar su teoría⁹, y adaptarla para explicar esas oraciones. La oración “Sócrates fue hombre” ya no tiene referente, por lo que el sujeto no puede tomarse significativamente.

La estrategia de Ockham es la siguiente: primero, la suposición, en estos casos, debe tomarse solamente por parte del sujeto (p. 19) y, segundo, atender al verbo en cuestión, que puede ser de pretérito, de futuro y de posible. Así en “Sócrates fue hombre”, “Sócrates será hombre”, “Sócrates puede ser hombre” deben entenderse como “Sócrates es o fue hombre”, “Sócrates es o será hombre” y “Sócrates es o puede ser hombre”. Notemos que, a diferencia de Pedro Hispano, la ampliación hacia el pasado, futuro y posible, se da también dentro del contexto de la oración; no hay tal referencia del término aislado. Por eso es cuidadoso al proporcionar las

del siglo XVI dice: “*Omnis suppositio est personalis. Materialis vel simplex sunt species eius*”. Citado por Vicente Muñoz Delgado, “La ‘suposición’ de los términos en Juan de Oría y otros lógicos salmantinos (1510-1535)”, *Estudios Teológicos, Filosóficos y Socio-económicos IV*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, p. 346.

⁹ Y de hecho corresponde a la teoría de la *ampliatio*, expuesta por Pedro Hispano (IX. 3) donde las presenta como parte de la suposición personal, aunque sin integrarla a su clasificación general de la suposición.

condiciones de verdad para cada una de esas oraciones¹⁰. La suposición personal sigue vigente, pero atendiendo ahora al tiempo del verbo: es tomada significativamente pues Sócrates realmente existió y por eso es verdadera la oración “Sócrates fue hombre”. La oración “William es o puede ser filósofo” es verdadera si existe realmente William, aunque de hecho no llegue a ser filósofo, pues la oración no dice que lo sea sino que lo puede ser. Pedro Hispano había sugerido que “el hombre es animal” es una proposición necesaria, incluso aunque no hubiera hombres, pues al expresar la relación entre sujeto y predicado, el tiempo del verbo no era relevante. Para Ockham es falsa si no existen hombres. Incluso en proposiciones (mentales u orales) como “Dios existe” se aplica esta exigencia:

“Sin embargo, respecto a una proposición necesaria hay que notar que una proposición se dice necesaria no porque es siempre verdadera sino porque es verdadera si existe y no puede ser falsa. De aquí que la proposición mental ‘Dios existe’ es necesaria no porque es siempre verdadera –porque si no existe no es verdadera– sino porque si existe, entonces es verdadera y no puede ser falsa. De la misma manera la proposición hablada ‘Dios existe’ es necesaria, pero no siempre verdadera –pues si no existe entonces no es ni verdadera ni falsa. Pero si es proferida, entonces es verdadera y no puede ser falsa, a menos que se altere la significación de los términos” (p.111).

Lo mismo puede, *mutatis mutandis*, aplicarse a las demás oraciones modales, a las oraciones de imposible y de contingente. Cualquier cosa que se diga, cualquier predicado que se predique modalmente de algo requiere de la suposición del término sujeto, y dicha suposición será siempre personal. La oración modal requiere, para su verdad, que el modo se predique de una oración no modal y en ella que el predicado se predique verdaderamente de la cosa supuesta (p.112). Así, no pueden ser verdaderas oraciones cuyo referente no esté garantizado, que no sea o haya sido una entidad actual. En pocas palabras: no hay individuos meramente posibles, tampoco existen “formas” separadas de lo real, de los individuos. Y si no hay individuos, tampoco puede haber proposiciones, ya sean mentales u orales. Esta economía de la ontología ockhamista es lo que hay que entender, entre otras cosas, cuando se habla de nominalismo, y se aplica también a las nociones modales. En efecto, su ontología

¹⁰ Si bien no detalladamente en su exposición de la suposición (pp.18-22) sino en la Parte 2 de su *Summa logicae*, caps. 7 y 9. Cf. William de Ockham, *Ockham's theory of propositions*, (Alfred J. Fredoso y Henry Schuurman trads.), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1980. Las siguientes referencias provienen de ahí, citamos página en el cuerpo del texto.

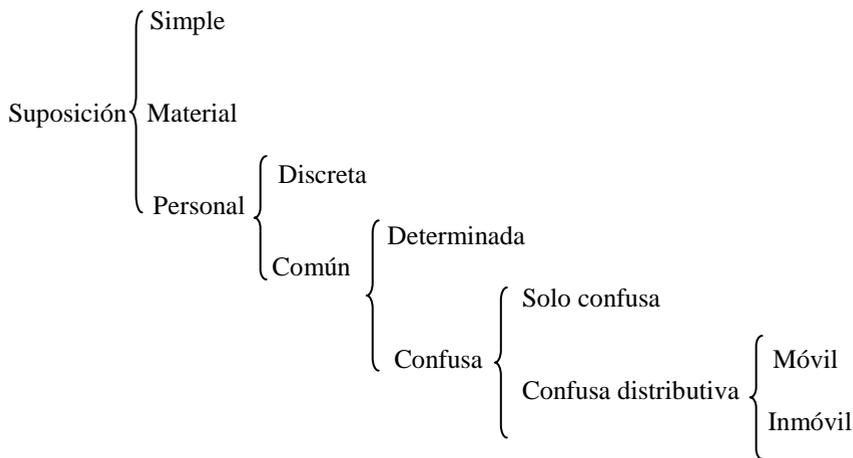
privilegia al individuo, y por eso las nociones modales deben tener siempre una referencia, un anclaje en ellos. Un nombre sin referente es solamente eso, un nombre.

3.2. Alberto de Sajonia (ca1316-1390)

3.2.1. La suposición en Alberto de Sajonia.

Alberto de Sajonia (llamado también Alberto Parvus, para distinguirlo de Alberto el Grande; y Albertuccio, forma diminutiva de Alberto) presenta la misma clasificación que Ockham, variando solamente en el orden de ciertos detalles sintácticos que no son relevantes en esta exposición, y en su omisión de la suposición impropia. Pero su tratamiento es un poco más complejo y por eso lo presentamos aquí. Ofrecemos su clasificación de la suposición, subrayando la suposición material y luego ahondamos en los aspectos modales¹¹. Conviene recordar al lector que nuestro interés se concentra en los aspectos semánticos de la doctrina.

La suposición se clasifica así:



¹¹ Seguimos la versión de Alberto de Sajonia, *Perutilis lógica o lógica muy útil o utilísima*, (Ángel Muñoz García trad.), edición bilingüe, México, UNAM, 1988; citamos parágrafo en el cuerpo del texto.

Respecto a la suposición material conviene resaltar dos cosas. Primero: Albertuccio propone la cuantificación no solo de individuos, esto es, entidades extralingüísticas, sino también de términos; la cantidad también se aplica al lenguaje e incluso a oraciones mentales. Sus ejemplos: “todo ‘hombre’ es bisílabo” (425), donde el cuantificador universal tiene su rango sobre un término, la palabra “hombre”, y todas las expresiones similares o muestras; “el hombre es un animal es una proposición en la mente de Sócrates” (404), donde la cantidad es indefinida, pero cuantificable, dado que puede ser pensada muchas veces en distintos momentos. En ambos casos tenemos suposición material.

Segundo: la suposición material también se aplica a contextos dialógicos, donde alguien habla y otro escucha. Su ejemplo:

“[...] en el supuesto caso de que Sócrates diga ‘todo hombre es bisílabo’, y Platón diga ‘hombre es un término pronunciado por Sócrates’, entonces el sujeto de la proposición de Platón supone materialmente en lugar del sujeto de la proposición de Sócrates [...] De igual manera pueden darse ejemplos con términos escritos y mentales; y es suficientemente claro por sí mismo” (410).

3.2.2. Aspectos modales

Las oraciones modales son aquellas donde aparece alguno de los modos¹². Un modo dice algo acerca de la relación entre sujeto y predicado, dice cómo está el predicado en el sujeto: si la relación es necesaria, posible, imposible o contingente. La proposición modal tiene que ver con el modo en que la proposición es verdadera y/o falsa (de dicto o compuesta) o cómo el predicado inhiere en el sujeto (de re o dividida). Si la oración no presenta un modo se le llama “de inherencia” o *de*

¹² Esta doctrina es tradicional, aparece en los autores anteriores. Los modos son “posible”, “necesario”, “imposible” y “contingente”. Si están dentro de la oración la oración se llama *divisa* o *dividida* y generalmente tiene forma adverbial; si está en un extremo se llama *compuesta*. También se llaman *de re* y *de dicto* respectivamente. Ejemplos: “Sócrates posiblemente corre” y “que Sócrates corra es posible” (también puede expresarse como “posible es que Sócrates corra”); en la primera el modo está entre el sujeto y el predicado, en la segunda es un extremo de la oración. El aspecto sintáctico es, generalmente, aceptado por la mayoría de los escolásticos; el problema ocurre a nivel semántico, en la interpretación de los operadores modales.

*inesse*¹³. Lo interesante es que Albertuccio propone cuantificación sobre las oraciones modales compuestas. En efecto, una oración como “que todo hombre sea animal es posible” está cuantificada con respecto al sujeto (“todo hombre es animal”) pero la oración total no lo está, pues corresponde a la oración “A es B”, donde A está en lugar de “que todo hombre sea animal” y B en lugar de “posible” siendo la cópula el verbo ser, pero A es susceptible de cuantificación si le añadimos “todo” y nos resulta “todo A es B” y entonces obtenemos la oración “toda proposición ‘todo hombre es animal’ es posible” (711)¹⁴. Si aplicamos las reglas sintácticas que involucran cuantificadores (aquellas expresadas en la suposición común determinada/común y sus variantes y subclasificaciones) al sujeto tendremos operaciones sobre oraciones, es decir, sobre entidades lingüísticas. En este terreno los nominalistas adquieren mucha fuerza y es merecida su fama de grandes lógicos, pues la lógica en buena medida involucra los aspectos sintácticos, especialmente importantes en el estudio del lenguaje y del pensamiento, aspectos tan desarrollados por nuestros autores.

Podemos decir que la interpretación de las oraciones modales compuestas se expresa en términos de la teoría de la suposición, pues el sujeto de dichas oraciones tiene suposición material.

4. Conclusiones provisionales

4.1. La doctrina de la suposición es una doctrina sintáctica y semántica de la referencia de los términos. Como doctrina semántica se relaciona con el problema ontológico de los universales y por lo mismo admite una interpretación en términos realistas y nominalistas. Los autores del siglo XIII ofrecen una perspectiva realista y los del siglo XIV una nominalista.

¹³ Aunque Albertuccio tiende a considerar las modales compuestas como de inherencia pues, dice, en ellas el verbo principal, la cópula o verbo ser que une sujeto y predicado no está modalizado. Pero acepta que puedan llamarse *modales* puesto que aparece un modo (696). Así serán consideradas por autores posteriores y los nominalistas podrán decir que el modo es una propiedad del lenguaje, como hemos visto en nuestra nota 3 *supra*.

¹⁴ Debemos aceptar esta oración como modal, pues si decimos que no está modalizado el verbo principal y lo modalizamos tendríamos una regresión al infinito, pues siempre tendríamos la cópula uniendo sujeto y predicado. El problema se traslada entonces a la suposición del predicado: si el sujeto tiene suposición material, como en “toda oración ‘A es B’ es posible” el predicado podrá tener suposición simple o personal, pero esto será tema de autores posteriores al siglo XIV, lo cual escapa a los límites del presente estudio.

4.2. Los autores realistas ofrecen una interpretación de los términos y su referencia en el contexto de la oración, aunque no con mucho énfasis. Los nominalistas subrayan fuertemente el contexto oracional y las condiciones de verdad de las oraciones, incluyendo las oraciones modales.

4.3. Las soluciones al problema de los universales (realismo *versus* nominalismo) se aplican también al asunto de la modalidad.

4.4. Los nominalistas estudiados desarrollan principalmente el aspecto sintáctico con miras a criticar el realismo de sus predecesores.

4.5. El análisis nominalista queda abierto a un análisis posterior, especialmente en su estudio de la suposición del predicado, por lo que la polémica sigue vigente y será tratada por autores posteriores llegando a su apogeo en el siglo XVI y bajo otro lenguaje y otra teoría, podemos encontrarla en nuestros días¹⁵. Y esto es tema de investigación ulterior. Las bases de esta polémica fueron puestas por los realistas y nominalistas de los siglos XIII y XIV, y mostrar esto ha sido la intención de nuestra comunicación.

Recibido 2/06/2014
Aceptado 20/06/2014

¹⁵ Con la lógica matemática como herramienta de expresión y la semántica de los mundos posibles. No es exagerado destacar los parecidos, pero una buena investigación debe también resaltar las diferencias. Esto es tema de otro ensayo.

Resumen. Presentamos la doctrina de la referencia y la modalidad en dos autores realistas del siglo XIII, Pedro Hispano y William de Sherwood. El contexto de su doctrina lo constituye la llamada teoría de la suposición, una teoría de la referencia de los términos dentro de la oración, y trataremos de vincularlo con la doctrina de la modalidad, aquella que tiene que ver con oraciones que contienen expresiones como “posible”, “necesario”, “imposible” y “contingente”. Luego presentamos la doctrina de la suposición y la modalidad en dos autores nominalistas del siglo XVI, Guillermo de Ockham y Alberto de Sajonia. Finalmente ofrecemos nuestras conclusiones, provisionales dado el alcance de nuestro estudio.

Palabras clave: Referencia - Modalidad Lógica medieval - Guillermo de Ockham
Alberto de Sajonia

Resumo. Apresentamos a doutrina da referência e a modalidade em dois autores realistas do século XIII, Pedro Hispano e Guilherme de Sherwood. O contexto de sua doutrina constitui a chamada teoria da suposição, uma teoria da referência dos termos dentro da oração, e tentaremos vinculá-lo com a doutrina da modalidade, aquela que relaciona-se com orações que contêm expressões como “possível”, “necessário”, “impossível” e “contingente”. Em seguida, apresentamos a doutrina da suposição e a modalidade em dois autores nominalistas do século XVI, Guilherme de Ockham e Alberto da Saxônia. Por fim, oferecemos nossas conclusões, provisórias dado o alcance de nosso estudo.

Palavras-chave: Referência - Modalidade - Lógica medieval - Guilherme de Ockham - Alberto da Saxônia

Abstract. We present here the concepts of “reference” and “modality” in two realistic authors of the 13th century, Peter of Spain and William of Sherwood. The context of their doctrine is the so-called theory of supposition, a theory of the reference of terms within the sentence. We then try to link it with the theory of modality, which involves sentences containing expressions like “possible”, “necessary”, “impossible” and “contingent”. We then present the doctrine of supposition and modality in two Nominalist authors of the 14th century, William of Ockham and Albert of Saxony. Finally, we present provisional conclusions, given the scope of our study.

Keywords: Reference - Modality - Medieval Logic - William of Ockham - Albert of Saxony.

Ideas republicanas en Francisco de Vitoria

Mauricio Beuchot

Introducción

La Escuela de Salamanca, del siglo XVI, siguió la línea de Santo Tomás de Aquino. Francisco de Vitoria fue, propiamente, el fundador de la misma. Esta corriente profesó el republicanismo, según se deja ver por los principios de filosofía social y política que enseñaron. Nuestro pensador fue un estudioso y gran teórico de la misma, que buscó en sus reflexiones la justicia y la paz, por lo que sus doctrinas sirvieron mucho en la discusión de la conquista de América¹.

Vida y obra

Nace en 1483 en Burgos, España². En esa misma ciudad entra, en 1505, al convento de San Pablo, de los dominicos. Allí realiza, al año siguiente, su profesión religiosa y comienza sus estudios de artes o filosofía. En 1508 es enviado a París, donde termina la filosofía (1508-9). Lo hace en el colegio Coqueret con Juan de Celaya, nominalista, y estaba en contacto con el colegio de Montaigu, sobre todo con Juan Mair y Jacobo Almain, de la misma corriente. Por la Universidad de París saca el bachillerato y la licencia en artes³. En 1509 también es ordenado sacerdote. En el convento de Saint Jacques estudia la teología, de 1509 a 1513⁴. Son maestros suyos Juan du Feynier (Fenario) y Pedro Crockaert. Este último había

¹ He tratado a este autor en Mauricio Beuchot, "Fundamentos filosóficos de la justicia: Vitoria y Las Casas", *CIDAL*, V, 11, 1985, pp. 7-10; "Francisco de Vitoria y la guerra (sus aplicaciones modernas)", *Signo de los tiempos*, 6, 37, mar.-abr. 1991, pp. 34-35; "Los derechos humanos y su fundamento según Francisco de Vitoria", *Justicia y Paz. Revista de derechos humanos*, VIII, 29, ene.-mar. 1993, pp. 11-15; "Derecho internacional. Francisco de Vitoria y la justicia", *Letras Libres*, VI, 62, feb. 2004, pp. 86-87.

² Ramón Hernández Martín, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, B.A.C., 1995, p. 17.

³ *Ibíd.*, p. 36.

⁴ *Ibíd.*, p. 32.

sustituido las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Summa theologiae* de Santo Tomás para la enseñanza. Encarga a Vitoria la edición de la *Ila Ilae*. En 1512 enseña tres años en ese convento, comentando las *Sentencias*. En 1516 enseña teología en la Universidad de París. En 1521 edita la *Summa aurea* de San Antonino de Florencia. 1522 es el año en que saca la licenciatura en teología por la Universidad de París, y ese mismo año obtuvo el doctorado⁵.

Al año siguiente regresa a España y enseña en el colegio de San Gregorio de Valladolid por tres años⁶. Explicó partes de la *Summa* de Santo Tomás. En 1526 gana la cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca. En 1527 toma parte en las Juntas de Valladolid, en las que se trataron los escritos de Erasmo de Rotterdam, contra el que se opondría porque era ambiguo⁷. Expone varias de sus reelecciones (lecciones extraordinarias) y era tal su prestigio que en 1534 el emperador Carlos V asiste a una de sus clases.

En una reelección sobre la templanza comienza a tratar el problema americano, pero más en sus dos reelecciones sobre los indios. De sus discusiones sobre el problema de Indias se considera nacido el derecho internacional público. En 1541 responde, en nombre de la Universidad de Salamanca, a una consulta del emperador sobre el modo de evangelizar a los indios⁸. El año siguiente se expiden las “Leyes nuevas de Indias”, que llevan su impronta. En 1543 padece de gota y en 1544 es llevado en hombros por sus alumnos para que no pierda clases. En 1545 Carlos V y Felipe II lo invitan a ser su teólogo en el Concilio de Trento, pero se disculpa por no poderse mover a causa de su enfermedad⁹. Muere en 1546, en el convento de San Esteban, donde había residido en Salamanca.

Además de numerosos comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y, sobre todo, a la *Summa* de Santo Tomás, son célebres sus reelecciones: *Sobre el poder civil* (1528), *Sobre el poder eclesiástico* I y II (1532-3), *Sobre la potestad del Papa y del Concilio* (1534), *Sobre la templanza* (1534), *Sobre los indios* I y II (1539).

⁵ *Ibíd.*, p. 43.

⁶ *Ibíd.*, p. 32.

⁷ *Ibíd.*, pp. 109-112.

⁸ *Ibíd.*, p. 137.

⁹ *Ibíd.*, pp. 143 y ss.

Perfil

Vitoria tuvo la suerte de estudiar en París, cuando esa universidad era un crisol de corrientes. Tuvo contacto con célebres nominalistas, como Mair y Almain¹⁰, que le dieron el gusto por lo individual, por eso los derechos naturales subjetivos, que son antecedente de los derechos humanos. También tuvo contacto con humanistas, como Francisco Tissard de Amboise, Jerónimo Alexander de la Motta y quizás Guillermo Budé¹¹; es muy probable que conociera allí a Luis Vives¹², aunque no a Erasmo, que ya se había ido de París. El humanismo renacentista le confirió el aprecio por la gran dignidad del hombre. Además, profundizó en el tomismo gracias a sus maestros dominicos de Saint Jacques. Nominalismo, humanismo y tomismo confluyeron en su magna labor.

El humanismo le hizo valorar la alta dignidad humana; el nominalismo, el aprecio por el individuo, en forma de derechos subjetivos o individuales; y el tomismo, la ley natural, que es universal y, así, los derechos naturales subjetivos, propios del individuo humano por naturaleza, es decir, de los seres humanos de manera universal¹³.

La sociedad

En seguimiento de Aristóteles y de Santo Tomás, Vitoria acepta que el hombre es por naturaleza sociable. Únicamente en sociedad puede satisfacer bien sus necesidades, tanto materiales como espirituales. De promoción y defensa de la prole, así como de conocimiento y afecto, esto es, la ciencia y la amistad.

“Está, pues, claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió este modo de vivir social a los mortales”¹⁴.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 51.

¹¹ *Ibíd.*, p. 36.

¹² *Ibíd.*, p. 32.

¹³ Ramón Hernández Martín, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria. Antología*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1984, pp. 213y ss.

¹⁴ Francisco de Vitoria, “De la potestad civil”, en *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, T. Urdáñez (trad.), Madrid, BAC, 1960, p. 157.

Pero, así como el hombre por naturaleza necesita de la sociedad, y la más perfecta es la civil, así ésta requiere de alguien que la gobierne, para que la dirija hacia el bien común. De modo que la causa final de la sociedad es el bien común, la satisfacción de las necesidades, y la causa eficiente es el hombre, guiado por la naturaleza racional que tiene. Además, la causa material es la gente, el pueblo que se reúne, y que mediante una convención (que se anticipa a las teorías del pacto o contrato social) entrega su obediencia a un gobernante. Por eso, como veremos, para Vitoria el poder o dominio o autoridad viene de Dios pero a través del pueblo. Y la causa formal de la sociedad es el tipo de régimen que tiene.

Todos los hombres son libres por naturaleza¹⁵. Sin embargo, por un consenso entregan su libertad y rinden obediencia al gobernante, pues de otra manera, en la anarquía, no hay organización, la cual se necesita para llegar al bien de todos los ciudadanos. Todos son iguales por naturaleza también, pero es necesario que haya autoridad:

“Por derecho natural no existen los reyes. La república es libre por derecho natural. La prudencia civil y gubernativa es necesaria, porque, aunque por derecho natural no existen los príncipes, los hombres por su naturaleza tienen que vivir en comunidad y sociedad. Como el hombre por su naturaleza es animal civil y no puede existir una ciudad donde todos son iguales, conviene que haya magistrados que gobiernen la república”¹⁶.

El poder

Para Vitoria, el poder es necesario para regir la república: “El poder público es la facultad, la autoridad o el derecho de gobernar la república civil”¹⁷. El origen del poder o dominio es Dios, de modo que no lo pueden quitar los hombres, aunque fuera por un consenso universal. Pero Dios concede el dominio a través de la naturaleza, principalmente la humana, es decir, a través del pueblo. Por eso, aunque Dios es el origen remoto del poder, la república es el origen inmediato y directo: “Todo el poder del rey viene de la república, que es libre desde el principio. Es el mismo de la república”¹⁸.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 160.

¹⁶ F. de Vitoria, citado en R. Hernández Martín, *Derechos humanos...*, p. 74.

¹⁷ F. de Vitoria, “De la potestad civil”, ed. cit., p. 165.

¹⁸ F. de Vitoria, citado en R. Hernández Martín, *Derechos humanos...*, p. 81.

En efecto, los hombres se congregan por necesidad, pero la república es reunida por consenso, lo que después será llamado contrato social: “Porque si antes de que convengan los hombres en formar una ciudad, ninguno es superior a los demás, no hay razón alguna para que en la misma sociedad constituida alguien quiera atribuirse autoridad sobre los otros...”¹⁹. La república tiene como finalidad el bien común, y es necesario alguien que dirija hacia él, y para eso debe tener la autoridad.

Pero el poder debe ejercerse con el diálogo entre los ciudadanos, que tienen que discutir públicamente las cosas de la república, e incluso votar a favor o en contra de lo que se propone hacer.

“La razón es manifiesta, porque es de derecho natural que la mayor parte venza siempre en el consejo. Esto es necesario para la paz: que en lo que respecta a la utilidad común, la sentencia de la mayoría prevalezca y domine. Es de derecho natural, porque, aunque algunos no quieran, lo que la mayor parte determine, eso es lo que debe hacerse. Y es verosímil que, si la división de las cosas se efectuó de ese modo, hubiera algunos que no consintieron”²⁰.

La justicia distributiva obliga a la asignación conveniente de los cargos o repartición del poder. Tienen que asignarse a los más dignos o preparados, pues, de otra forma, se incurre en la injusticia distributiva, que es la acepción de personas. Además, el dominio sobre los súbditos no es de propiedad, sino de jurisdicción²¹. Sin embargo, en una fuerte necesidad, o por el bien común, la república puede disponer de los bienes de los individuos. Además, el pecado mortal, incluso el de infidelidad, no quita el derecho de tener posesiones ni tampoco el de tener autoridad. Esto se usó para hacer ver la legitimidad del dominio que tenían los indios y sus príncipes.

Además, hay limitaciones en el poder. Un límite es el de la libertad de los individuos. No se puede atentar contra ese derecho a la libertad²². Otro límite es la incapacidad de los gobernantes. Por ejemplo, el Papa no puede invadir el poder civil,

¹⁹ F. de Vitoria, “De la potestad civil”, ed. cit., p. 159.

²⁰ F. de Vitoria, “Comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás”, en R. Hernández, *Derechos humanos...*, p. 90.

²¹ F. de Vitoria, “De los indios, elección primera”, en *Obras de Francisco de Vitoria*, ed. cit., p. 675 y ss.

²² F. de Vitoria, “De la potestad civil”, ed. cit., p. 167.

solamente le corresponde el espiritual²³. Pero el límite radical del poder es el plebiscito popular, es decir, el derecho de elección. Aunque en su tiempo el pueblo no iba a elecciones, Vitoria asienta un principio que funcionará después. De la transmisión del poder dice que “no estaría la república suficientemente proveída, si para eso se exigiera la unanimidad, rara y casi imposible tratándose de multitudes. Basta, pues, que la mayor parte convenga en una cosa para que con derecho se realice”²⁴.

En cuanto a las formas de gobierno, Vitoria ve como la mejor la que pueda llevar convenientemente al bien de la sociedad y respetar el mayor número de libertades de los individuos. De entre todas esas formas, elige la monarquía, que era lo que se daba en su tiempo, aunque hace críticas a la misma. Sobre todo, rechaza la tiranía. Dice:

“Nosotros, mejor y más sabiamente, establecemos con todos los sabios que la monarquía o regia potestad no sólo es legítima y justa, sino que los reyes, por derecho divino y natural, tienen el poder y no lo reciben de la misma república ni absolutamente de los hombres. Y se prueba, porque teniendo la república poder sobre todos los grupos de ella y no pudiendo ser ejercitado ese poder por la multitud (que no podría cómodamente dictar leyes, proponer edictos, dirimir pleitos y castigar a los transgresores), fue necesario que la administración se encomendase a alguno o algunos que llevasen este cuidado, y nada importa que se encomendase a uno o a varios. Luego púdose encomendar al príncipe este poder, que es el mismo de la república”²⁵.

Cuando dice, en este párrafo antes citado, que el poder lo otorga Dios y la naturaleza, y no la república, se refiere a que Dios lo otorga remotamente, a través de la naturaleza o ley natural, y por medio del pueblo. Y aboga por la monarquía porque en ella hay la misma libertad que en las otras formas de gobierno (aristocracia y democracia).

“Siendo el mismo el poder, como queda dicho, ya esté en uno, ya esté en muchos, y siendo mejor estar sometido a unió que a muchos (pues tantos son los que mandan cuantos son los superiores), no hay menor libertad donde

²³ F. de Vitoria, “De la potestad de la Iglesia, reelección primera”, ed. cit., pp. 306 y ss.

²⁴ F. de Vitoria, “De la potestad civil”, ed. cit., p. 179.

²⁵ *Ibíd.*, p. 162.

todos están sujetos a uno que donde están sujetos a muchos; sobre todo teniendo presente que donde son muchos los que dominan, son muchos los que ambicionan, y es inevitable que la república esté trabajada con frecuencia por sediciones y disensiones que nacen de esa diversidad de pretendientes”²⁶.

Una cosa que puede imponer la autoridad son los tributos, los cuales tienen que ser para el bien común, por ejemplo, cuando se trate de guerras, porque todos tienen que aportar para que se lleve a cabo la defensa de la república. Pero tienen que ser moderados y justos²⁷.

Por lo que hace al tirano, Vitoria distingue dos tipos: uno es el que se apodera injustamente de territorios (*tyrannus ab origine*) y otro es el que se vuelve injusto por su desempeño (*tyrannus a regimine*). Y se pregunta si es lícito deponer o aun matar al tirano. Responde que al que lo es del segundo modo no puede matarlo cualquier individuo, sino la república. Pero al que lo es del primer modo es lícito que cualquier individuo pueda matarlo, siempre y cuando no se levante tumulto, el cual iría en contra del bien de la república. Además, lo está haciendo en nombre de la república, por lo tanto ella es la que lo está matando, pues es la que tiene la autoridad. Y eso es parte de la guerra que se lleva contra él. Por eso agrega:

“Debo advertir finalmente que, a pesar de lo dicho, es muy difícil que se haga sin tumulto y sin que revierta en algún daño de la república. Por eso es necesario que, una vez pensadas bien las cosas, se haga teniendo sólo en cuenta el bienestar de la república y evitando toda sedición o peligro para la misma”²⁸.

Es la misma idea de Santo Tomás, cuando habla del tiranicidio, que debe pensarse con cuidado y que no haya resultados maléficis, de modo que el remedio sea peor que la enfermedad.

Sin embargo, Vitoria dice que cuando el tirano emite leyes justas, deben obedecerse, ya que tiene el dominio de la sociedad. Pero se yergue contra la tiranía cuando habla acerca de las leyes injustas de los tiranos, que deben desobedecerse como cualquier ley injusta, venga de quien viniere.

²⁶ *Ibíd.*, pp. 166-167.

²⁷ *Ibíd.*, pp. 188 y ss.

²⁸ F. de Vitoria, “Comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás”, ed. cit., pp. 112-113.

“Desde el momento en que consta que una ley es inicua, no se ha de obrar más en conformidad con ella. La sentencia dada por el rey tirano, según sus leyes justas, obliga y vale, puesto que tiene el poder de la comunidad que lo estableció en los casos necesarios, esto es, en el regimiento de la ciudad. La comunidad, en efecto, no puede estar sin cabeza”²⁹.

Vitoria, al igual que Las Casas, estaba procurando la justicia. También es muy notable que con ello aportaba los fundamentos de lo que ahora conocemos como derechos humanos. Igualmente lo hizo en su teorización sobre la guerra justa: sus condiciones, sus límites, etc. Y su republicanismo llegó a tal punto que se anticipó a lo de una sociedad de naciones. En efecto, parece que quería una república de repúblicas. En sus reflexiones sobre el derecho de gentes, comienza planteándolo como una comunidad de naciones cristianas, pero llega a hacerlo con respecto a todo el mundo:

“Además, el género humano tuvo derecho a elegir un solo monarca al principio, antes de hacerse la división de los pueblos. Luego también podrá ahora, ya que este poder, como de derecho natural, no cesa”³⁰.

Y más adelante añade que

“el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes”³¹.

Pero Vitoria sostiene que nadie es por naturaleza señor del orbe, ni el emperador ni el Papa. Se tendría, pues, que elegir a alguien encargado de regir a las naciones, y tendría que hacerse por consenso entre los pueblos, pues nadie ha podido heredar ese puesto.

Vitoria está tratando de los derechos humanos, aquí como derechos naturales subjetivos. Ya se tenía la noción de derechos subjetivos, no hay que esperar a Locke,

²⁹ Citado en R. Hernández Martín, *Derechos humanos...*, ed. cit., p. 120.

³⁰ F. de Vitoria, “De la potestad civil”, ed. cit., p. 180.

³¹ *Ibíd.*, p. 191.

como algunos han pretendido. En efecto, con los elementos de la doctrina vitoriana del poder o potestad (*potestas*), puede detectarse lo que ahora conocemos bajo el nombre de “derechos subjetivos”, que es lo que supuestamente nos falta para poder hablar en los tomistas salmantinos de algo aceptable como nuestra noción actual de derechos humanos. Vitoria define la *potestas* como “facultad, autoridad o derecho”³², esto es, concibe la potestad como un derecho que faculta para hacer u omitir algo, y con ello estamos tocando la noción de derecho subjetivo activo, que viene de Gerson, a través de Almain y Mayr –quienes influyeron a Vitoria en París, y de este último tomó varios puntos doctrinales– además del derecho subjetivo pasivo, que ya venía de Ockham.

Los derechos de los indios como derechos humanos

Vitoria aplica sus teorías generales al problema de las Indias cuando analiza los títulos ilegítimos y los legítimos de la conquista. Allí trata de salvaguardar los derechos humanos, tanto los de los indios como los de los españoles, es decir, intenta reconocer los derechos que tenían unos y otros. Algo que Vitoria subraya mucho en relación con las nuevas tierras descubiertas, y para atender a los derechos (humanos) de los indios, es la libertad de éstos, manifestada sobre todo en el dominio que tenían, ya que el que no es libre no puede ser dueño. A pesar de que Vitoria toleró la servidumbre³³, porque era una institución de la época, sólo acepta los siervos que resultan como cautivos en una guerra justa. Esto porque la vida es un bien mayor que la libertad y, si a un cautivo se le puede conservar la vida, aunque no se le conserve la libertad, le parecía algo justo³⁴. Así, dado que la guerra a los indios no es claramente justa –por las razones que aducirá– ellos siguen siendo dueños, tienen potestades y gobiernos legítimos. La razón es que el dominio es algo perteneciente a la naturaleza humana, independientemente de que se trate de cristianos o infieles (porque el dominio no depende del derecho divino ni del derecho de la Iglesia, sino del derecho natural). Por eso dice: “Ni el pecado de

³² F. de Vitoria, “De la potestad civil”, ed. cit., n. 10.

³³ Vitoria no pudo oponerse a la servidumbre porque era una institución de su época, con una carga cultural muy fuerte; sin embargo, se le nota siempre triste y contrario a ella; por eso, más que aceptarla, la tolera.

³⁴ En cambio, Bartolomé de las Casas llegará a decir que la vida es igualmente natural que la libertad. Véase Bartolomé de las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, L. Pereña Vicente, J. M. Pérez-Prendes, V. Abril y J. Azcárraga (eds.), Madrid, Corpus Hispanorum de Pace/CSIC, 1969, p. 17.

infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños o señores, tanto pública como privadamente, y no pueden los cristianos ocuparles sus bienes”³⁵. Inclusive, ni la carencia del uso de razón le quita al hombre la propiedad; por ello, los indios, aunque parezcan a los europeos débiles mentales o salvajes –debido, aclara Vitoria, a la diferencia de culturas– lo único que tienen es un uso distinto de la razón, y no pierden el derecho de propiedad y de dominio³⁶.

Todos los hombres son libres por derecho natural³⁷, y por ello ni el Papa ni el emperador pueden quitar la libertad a los indios, así como tampoco el dominio o gobierno. Solamente si los indios quisieran voluntariamente aceptar someterse y obedecer a los reyes cristianos o al Papa, pueden hacerlo, usando su derecho a buscar el bien común y obteniendo el voto de la mayoría.

De acuerdo con ello, Vitoria señala siete títulos que se esgrimen inválidamente para legitimar la conquista; éstos son: 1) que el emperador es señor del orbe –lo cual es sólo una invención de sus aduladores–; 2) que el Papa es señor de todo el orbe –él sólo tiene poder directo espiritual, no temporal–; 3) el derecho de descubrimiento –pero no eran tierras vacías, sino con legítimos dueños–; 4) la resistencia a recibir la fe –no, porque cambiar de religión no es una cosa que se pueda hacer fácilmente si no hay signos y evidencias de que esa nueva fe es la verdadera–; 5) los pecados de los mismos indios en contra de la naturaleza –no, porque ellos ignoran que son pecados graves, y los cristianos no tienen jurisdicción para castigarlos–; 6) que los indios voluntariamente han elegido reconocer al papa y al emperador como sus autoridades –es inválido, porque es bien sabido que eran obligados por la violencia a hacerlo–; y 7) que es una donación de Dios. Esto es sólo una patraña malintencionada de algunos que han querido interpretarlo así.

A diferencia de los anteriores, Vitoria alega siete títulos que harían legítima la ocupación de las Indias por los cristianos: 1) el derecho a la comunicación, que permite ir a establecerse en esas tierras; 2) la propagación del evangelio; 3) la defensa de los recién conversos que son perseguidos; 4) si gran parte de los indios se convierte, para darles un gobernante cristiano; 5) la tiranía de los príncipes bárbaros o las leyes inhumanas que tienen, como el sacrificio de hombres inocentes a los ídolos o el matar a seres humanos para comerlos; 6) si hay una verdadera elección,

³⁵ F. de Vitoria, “De los indios, relección primera”, ed. cit., p. 660.

³⁶ *Ibíd.*, p. 664.

³⁷ *Ibíd.*, p. 670.

libre y voluntaria, de reconocer la autoridad de los españoles; 7) por las alianzas que se dieron con algunos pueblos indios, como en el caso de los tlaxcaltecas, que pidieron la ayuda de los españoles contra la opresión de los aztecas. Además, Vitoria insinúa uno que sería el octavo título, pero que no puede tomarse como tal, por las serias dudas que le suscita, y es la barbarie de los indios, la cual los incapacitaría para gobernarse. Con todo, incluso sin esos títulos, la necesidad de comerciar con los indios (o la libertad de hacerlo) y la realidad de numerosas conversiones autoriza a los cristianos para establecerse en las Indias. Sabemos que lo que ocurrió fue que todos esos títulos legítimos y las demás cosas que se pudieran alegar a favor de la presencia de los españoles en América fueron invalidados –como insistirá el propio Vitoria– por la forma violenta en que se quiso hacer la comunicación y la evangelización misma.

Lo que Vitoria está sosteniendo es que, por principio, los indios tienen derecho a permanecer en su religión y no se les puede obligar a aceptar la fe cristiana. También tienen derecho a permanecer en sus costumbres culturales, exceptuando las que han dado origen a leyes inhumanas, como las de los sacrificios humanos y de la antropofagia³⁸. Sin embargo, lo que justifica la presencia de los españoles en América es el derecho humano a la comunicación. Cualquier ser humano tiene derecho de ir a otros lugares e incluso establecerse en ellos sin que las autoridades se lo impidan, sólo a condición de que no dañe el bien común de esos lugares y gentes. Ese derecho de la comunicación autoriza para hacer intercambio tanto de bienes materiales como de bienes intelectuales, es decir, a realizar un comercio tanto de mercancías como de ideas o creencias, y si los indios lo impiden, pueden ser guereados justamente. Por ejemplo, no pueden impedir la predicación del evangelio³⁹. Es decir, se puede permitir la defensa de los conversos, porque existe el derecho a intervenir en defensa de los injustamente oprimidos, y mucho más de los aliados y correligionarios, cuando son injustamente atacados; así un país, como España, puede ejercer cierta intervención, e incluso cierto dominio o protectorado sobre los indios, pero sólo en función de la evangelización, y buscando siempre el bien y la promoción de éstos. Además, la colonización o el protectorado han de ser sólo temporales, y debe prepararse lo más pronto posible la independencia del país administrado, dejándole que tenga un gobierno propio, establecido por la voluntad de la mayoría⁴⁰.

³⁸ *Ibíd.*, p. 697.

³⁹ *Ibíd.*, pp. 715 y ss.

⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 724 y ss.

Por eso, aunque Vitoria consideraba que había ciertos derechos para conquistar a los indios (como el hecho de que tenían leyes inhumanas de sacrificios humanos y antropofagia; para proteger la predicación del evangelio o para evitar la persecución de los que abrazaban el cristianismo, y aun para el bien de los indios mismos), sin embargo, dado que no se buscó su bien, sino que, al contrario, se les cometieron muchas injurias por la forma como fue hecha la conquista, él empezó a tener serias dudas y llegó a pensar que la presencia de los cristianos en América se había vuelto completamente injusta y condenable. Esto lo manifestará fray Bartolomé de las Casas en sus insistentes polémicas en favor de los derechos humanos de los indios.

Conclusión

Francisco de Vitoria fue uno de los teóricos que mejor sistematizó y expuso el republicanismo de la escolástica. Su doctrina proviene de Aristóteles y Santo Tomás. Pero, gracias al contacto que tuvo con el nominalismo y el humanismo en París, añadió cosas nuevas, como los derechos subjetivos (que ya venían desde Ockham, a través de Mair) que, en forma de derechos naturales subjetivos, eran antecedentes de los derechos humanos actuales. Asimismo, su teoría del poder o dominio civil es una fundamentación explícita de lo que después irá siendo la democracia republicana.

Del Aquinate heredó Vitoria el uso de la noción de analogía, primeramente en la multivocidad del poder, y también en cuanto a la justicia que se da en la sociedad, así como para la prudencia que tiene que ejercer tanto el gobernante como el gobernado. Son virtudes cívicas en las que se pone en práctica la proporción o analogía, en toda su riqueza.

Recibido 19/05/2014
Aceptado 20/06/2014

Resumen. En este artículo se intenta exponer algunas ideas republicanas de Vitoria. Son un claro antecedente del republicanismo actual. Esto interesa a la filosofía política, no sólo porque encuentra aquí un antecedente histórico de esta postura política que ahora es muy estudiada, sino porque también puede esclarecer la teoría. La escuela de Salamanca tiene mucho que decir hoy en día.

Palabras clave: Republicanismo - Escuela de Salamanca - Francisco de Vitoria, Filosofía política - Estado justo.

Resumo. Este artigo tenta apresentar algumas ideias republicanas de Vitória. São um claro antecedente do republicanismo atual. Isso interessa à filosofia política, não só porque encontra aqui um antecedente histórico desta postura política que é agora amplamente estudada, mas porque também pode esclarecer a teoria. A Escola de Salamanca tem muito a dizer atualmente.

Palavras-chave: Republicanismo - Escola de Salamanca - Francisco de Vitória - Filosofia política - Estado justo.

Abstract. This article intends to present some of the republicanist ideas of Francisco de Vitoria as a clear antecedent of contemporary Republicanism. This is of interest for Political Philosophy, not only because it is possible to find here a historical antecedent of a political theory which is now very appreciated and studied, but also because it presents some key elements that can shed new light for its current interpretation. The School of Salamanca has still much to say to us.

Keywords: Republicanism - School of Salamanca - Francisco de Vitoria, Political Philosophy - Fair State.

**Escotismo colonial tardío.
Cursos de física novohispanos del siglo XVIII¹**

Celina A. Lértora Mendoza

1. Presentación histórico-metodológica

La tradición escotista ha sido consecuente y sostenida en Nueva España, en mayor medida que en otras regiones, como Nueva Granada o Río de la Plata, donde se presenta más difusa. Un panorama de la enseñanza novohispana tiene que ser necesariamente un muestreo muy selectivo de fuentes, lo que exige, por otra parte, delimitar lo más posible la temática.

En este trabajo se presenta una síntesis de una investigación mayor que pasa revista a once cursos completos de Física², que van de 1675 a 1773, más un breve escrito puntual disputativo. En el aspecto sistemático, se observa la exposición de la Física siguiendo el libro homónimo de Aristóteles, práctica que habían abandonado los tratados franciscanos europeos del siglo XVIII. En cuanto a la doctrina, aparece una referencia constante a Escoto, más como manifestación de fidelidad a ella que como actualización bibliográfica de la Escuela.

Podemos establecer las siguientes distinciones metodológicas e historiográficas previas:

1. Tesis que se encuentran a la letra en Escoto: son tesis **rígidas**, en el sentido de que no pueden ser contradichas, aunque puedan eventualmente ser omitidas.

¹ Este trabajo fue presentado por primera vez en el VI Congreso Internacional de Filosofía Medieval, organizado por la Sociedad Española de Filosofía Medieval (SOFIME), Salamanca, 3-5 de diciembre de 2012. Un estudio más pormenorizado sobre estos documentos, en mi libro *La enseñanza franciscana de la física en Nueva España*, Bs. As., ed. FEPAl, 2013.

² El curso de Camacho Dávila consta en dos Ms. con leves variantes redaccionales, que no se tienen en cuenta aquí; las referencias a ambos códices constan en el Anexo. En el trabajo se cita por el Ms. 182.

2. Tesis que no se encuentra a la letra en Escoto, pero que se deducen de modo claro y poco discutible de sus textos y que en general son “doctrina común”; o que están en Escoto, pero como doctrina incidental. Las llamaré tesis **semi-rígidas**, porque son susceptibles de desacuerdo, ya que de hecho lo hubo en la Escuela, constituyendo posiciones minoritarias o variantes de la corriente principal.

3. Tesis que no se encuentran en Escoto, o están presentes sólo indirectamente, pero que son acordes o muy acordes con ellas, y que han sido aceptadas por un número considerable de escotistas, constituyendo una tradición exegética, junto con otras. En ese caso es normal que el profesor puede escoger cualquiera de las posiciones según su leal saber y entender; las llamaré **tesis flexibles**.

4. Tesis que no sólo no se hallan en ninguno de los supuestos anteriores, sino que en alguna medida contradicen tesis rígidas o semi-rígidas o que, al menos, parecieran ser incompatibles con ellas. Naturalmente son excepcionales en este muestreo. Las llamaré **tesis problemáticas**.

2. Los autores y sus cursos

Todos los manuscritos se encuentran en la Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado (se indica el número del Ms. y ff. del Curso, si corresponde). Los frailes profesores³ y los cursos que se analizan aquí son:

José de Casanova Vasconcelos: *Physica sive Philosophia naturalis*, México, Colegio de San Pablo, 1675 (Ms. 165).

Manuel Enciso y Tejada⁴: *Naturalis Scientia*, Totimihuacán, 1725 (Ms. 174, ff. 86-132).

Cristóbal Grande⁵: *Tractatus in Aristotelis libros Physicorum*, Convento de Santiago, Querétaro, 1730 (Ms. 141).

Pedro Próspero Gil Guerrero: *Disputationes in octo libros Aristotelis de Physico auditu Auscultatione*, Convento de San Juan Evangelista de Colhuacán, 1730 (Ms. 186, ff. 74-132).

³ Agradezco a Fr. Francisco Morales ofm, Padre Provincial y experto en historia franciscana, el aporte de datos documentales y bibliográficos que aquí se omiten por falta de espacio.

⁴ Fidel de Jesús Chauvet, *Franciscanos memorables en México (1523-1982)*, Vol. I, México, 1983, p. 274.

⁵ Archivo de la Provincia de Michoacán, Libro II de Tablas Capitulares, fol. 178 *et alii*.

Joaquín Camacho Dávila⁶: *Naturalis Philosophiae tractatus in octo Aristotelis libros*, Convento de San Francisco, Totimihuacán, 1733 (Ms. 62, ff. 116-142 y Ms. 182, ff. 162-205)

Anselmo Céspedes: *Tractatus in octo Aristotelis libros Physicorum*, Convento de San Francisco de Puebla, 1734 (Ms. 259, ff. 44-67).

Emiliano Millán de Zerezedá⁷: *Tractatus physicalis*, Colegio de San Bernardino de Siena, Xochimilco, 1743 (Ms. 78, ff. 93-132).

Pedro de Oronoro⁸: *Physica seu philosophia naturalis*, Convento de Santa Bárbara de Puebla, 1744 (Ms. 136, pp. 1-140).

Manuel Camino⁹: *Commentatrices controversiae super octo physicorum libros*, Convento de San Francisco de Puebla, 1750 (Ms. 87, ff. 67-105).

Francisco Acevedo¹⁰: *Unicus Philosophiae naturalis tractatus in octo Aristotelis Physicorum libros*, Convento de San Francisco de Totimihuacán, 1772 (Ms. 118, ff. 1-88).

José Manuel Chamorro: *Naturalis philosophia in octo Aristotelis libros de physico auditu*, Convento de Santa Bárbara de Puebla, 1773 (MMs. 176, ff. 1-75).

Félix de Castro¹¹: *Quaestiones seu rosae inter aliis in Physicali viridario selectae*, Colegio de San Buenaventura de Tlatelolco, sin año (Ms. 292, ff. 94v-945v).

3. Las tesis enseñadas y defendidas

La selección temática y disputativa¹² refleja los puntos de más interés para la Escuela, lo que, por otra parte, sucede también con los textos jesuitas del mismo período¹³.

⁶ Chauvet, *Franciscanos memorables*, cit., p. 155.

⁷ Fondo Franciscano, vol. 21, fol. 40, vol. 94, fol. 105, vol. 136, fol. 270.

⁸ Hermenegildo Zamora, "Escritos franciscanos americanos del siglo XVIII", *Actas del IV Congreso Internacional sobre Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVIII)*, Madrid, 1992, p. 748.

⁹ Fondo Franciscano, vol. 94, fol. 115, vol. 72, fol. 76 y vol. 105, fol. 210.

¹⁰ Libro de informaciones de novicios del convento de San Cosme. Fondo Franciscano de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, vol. 15, ff. 25-35.

¹¹ Fondo Franciscano Vol. 21, fol. 55 y Vol. 142, fol. 154-336.

¹² Como saqué se trata de dar una presentación documental, se han copiado las citas de Escoto tal como aparecen en los manuscritos. Se supone -supuesto que sean citas directas- los maestros han usado la edición de Wadding. También debe considerarse la posibilidad de que sean citas indirectas, tomadas de otros autores. De todos modos, el confronto con los textos de Escoto (en la misma versión) muestra que se ha dado una interpretación muy laxa a algunos

3. 1. Tesis rígidas

1. La materia tiene un acto metafísico o entitativo propio, independiente de la existencia de la forma y del compuesto¹⁴: in 2um, D. 12, Q. 1; in 2um, D. 12, Q. 2, N. 3.

2. La materia no puede existir naturalmente sin ninguna forma, pero sí *de divinitus*¹⁵: in 1um, D. 4, Q. unica; in 2um, D. 12, Q. 2.

3. La materia apetece indeterminadamente todas las forma, tanto las presentes como las ausentes, las menos perfectas y las corruptas¹⁶: in 1um, D. 1, Q. 1; in 2um, D. 23.

4. Toda forma sustancial natural se educe de la potencia de la materia, también la forma de los cielos y de los elementos¹⁷. Doctrina escolástica común.

5. En todo viviente orgánico se da la forma de corporeidad¹⁸: in 2um, D. 11, Q. 3.

6. La unión es un tercer término distinto de los extremos y el compuesto es realmente distinto de materia y forma¹⁹: in 3um, D. 2, Q. 1 y 2, N. 7; in 3um, D. 1, Q. 1 y 4.

de los textos, con criterios hermenéuticos que hoy no serían aceptables. Un estudio más detallado de esta cuestión en mi libro *La enseñanza franciscana de la física en Nueva España*, Bs. As., Ed. FEP AI, 2013.

¹³ He estudiado una selección de ellos en mi obra *La enseñanza jesuita de la Física en Nueva España*, Bs. As., Ed. FEP AI, 2006.

¹⁴ Acevedo f. 67; Camacho, f. 165v y Ms. 62 f. 122v; Camino, f. 169v; Casanova, 9 v; Céspedes, f. 45v; Chamorro, f. 8v; Enciso, 91v; Grande, f. 6.6v; Guerrero, f. 81v; Millán, f. 97; Oronsoro, p. 11-15.

¹⁵ Acevedo, f. 67v; Camacho, f. 172v; Casanova, 10v; Céspedes, f. 46; Chamorro, f. 10v; Enciso, f. 101; Grande, f. 6v; Guerrero, 88v; Millán, f. 98v; Oronsoro, p. 17.

¹⁶ Acevedo, f. 67; Camacho, f. 169v; Chamorro, f. 13; Enciso, f. 96; Grande, f. 16; Millán, f. 100.101v; Oronsoro, p. 25.

¹⁷ Acevedo, f. 70; Camacho M. 62, f. 124v; Camino, f. 74; Casanova ff. 19v.18; Céspedes, f. 49; Chamorro, f. 17v; Enciso, f. 105; Grande, f. 17v; Guerrero, f. 96v; Millán, f. 103; Oronsoro, p. 31.

¹⁸ Acevedo, f. 70v; Camacho, f. 177v; Camino f. 76v; Céspedes, f. 46; Chamorro, f. 20v; Enciso, f. 111v; Guerrero, f. 100v; Millán, f. 107; Oronsoro, p. 40.

7. La causalidad en acto segundo es una entidad distinta de la entidad de la causa²⁰: in 2um, D. 12.

8. Dos causas no pueden causarse simultáneamente entre sí según la misma razón²¹: in 2um, D. 12, Q. 2.

9. Dos causas totales del mismo género pueden divisivamente producir el mismo efecto numérico²²: in 1um, D. 2, Q. 2 y 3; in 2um D. 2, Q. 1.

10. Un mismo efecto no puede ser producido a la vez por dos causas adecuadas y totales, ni *de divinitus*²³: in 1um, D. 2, Q. 3. N. 19; in 2um, D. 3, Q. 4; in 3um, D. 1, Q. 2.

11. Dios concurre inmediatamente al efecto de las causas segundas con un concurso distinto de la acción de la creatura²⁴: in 2um, D. 1, Q. 5; in 2um, D. 37, Q. 2.

12. No se da la premoción física²⁵: in 2um, D. 1, Q. 5.

13. No se da potencia obediencial activa ni pasiva de todo para todo, sino de algo para algo²⁶: in 4um, D. 12, Q. 2; in 4um, D. 1, Q. 1.

14. Todas las cosas materiales y espirituales -excepto Dios y el último cielo- están propiamente en un lugar²⁷: in 2um, D. 2, Q. 6: el cielo empíreo no está propiamente en un lugar.

¹⁹ Accedo, f. 72v; Camacho, f. 181; Camino, f. 79v; Chamorro, f. 27v; Enciso, f. 114-116v; Grande, f. 22v; Guerrero, f. 106; Millán, f. 109-110; Oronsoro, p. 47.51.

²⁰ Acevedo, f. 75v, Céspedes, f. 51; Grande, f. 22;

²¹ Acevedo, f. 77; Casanova, 38v; Grande, f. 47; Millán, f. 124v; Oronsoro, p. 56.

²² Camacho, Ms. 62, f. f. 133v; Grande, f. 48v; Guerrero, f. 112v; Oronsoro, p. 67.

²³ Acevedo, f. 77v; Camacho, f. 186v; Camino, f. 85v; Casanova, f. 40; Chamorro, f. 40v; Enciso, f. 123

²⁴ Acevedo, f. 79; Camacho, f. 191v; Chamorro, f. 50, Enciso, f. 126v; Grande, f. 48v; Millán, f. 121; Oronsoro, p. 78.

²⁵ Camacho, f. 192v; Camino, f. 90; Céspedes, 55v; Enciso, f. 128; Grande, f. 40v; Guerrero, f. 121v; Millán, f. 122; Oronsoro, p. 81.

²⁶ Acevedo, f. 81; Camino, f. 91; Céspedes, 55v; Enciso, f. 128; Grande, f. 42v; Oronsoro, p. 75.

15. Dos o más cuerpos pueden estar en un mismo lugar no naturalmente, sino *de divinitus*²⁸: in 1um D. 92, Q. 19.

16. Un mismo cuerpo puede estar en dos o más lugares no naturalmente, sino *de divinitus*²⁹: in 4um, D. 10 Q. 2; in 2um, D. 1, Q. 2.

17. El vacío es naturalmente imposible, pero *de divinitus* es posible³⁰: in 4um, D. 43, Q. 5, N. 6.

18. Un cuerpo puede obrar a distancia sin obrar en el medio, *de divinitus* y en algunos casos³¹: in 1um, D. 36, in 1um, D. 35.

19. El aserto de Aristóteles: “todo que se mueve, es movido por otro” no es absoluta y universalmente verdadero³²: in 2um, D. 2, Q. 5.

20. Algo puede moverse a sí mismo como causa total efectiva con movimiento emanativo y real³³: in 2um, D. 2, Q. 5 y 10.

21. El mundo pudo existir *ab aeterno* en cuanto a los seres permanentes³⁴: in 2um, D. 1, Q. 3 y 4; in 2um, D. 8, Q. 2, N. 16.

22. Es imposible la eternidad de ninguna creatura, permanente o sucesiva³⁵: in 2um, D. 1, Q. 3.

²⁷ Acevedo, f. 83v; Camino, f. 100; Grande, f. 66.

²⁸ Acevedo, f. 84; Camacho, f. 199; Camino, f. 100v; Céspedes, f. 60; Chamorro, f. 67v, Enciso, f. 134; Grande, f. 67; Oronsoro, p. 106.

²⁹ Acevedo, f. 84; Camacho, f. 199; Camino, f. 100v; Céspedes, f. 60v; Chamorro, f. 67v, Enciso, f. 134v; Grande, f. 67, Oronsoro, p. 106.

³⁰ Acevedo, f. 84v; Camacho, f. 200v; Céspedes, f. 61, Chamorro, f. 68v; Grande, f. 70v; Millán, f. 129.

³¹ Camacho, f. 204; Casanova, f. 83v; Grande, f. 35v; Oronsoro, p. 135.

³² Chamorro, f. 72v; Enciso, f. 137v; Grande, f. 56; Oronsoro, p. 131.

³³ Camino, f. 97v; Oronsoro, p. 131.

³⁴ Enciso, f. 139; Grande, f. 78v; Grande, f. 78v; Oronsoro, p. 137.

³⁵ Chamorro, f. 75v.

2.2. Tesis semi-rígidas

1. La materia apeetece más las formas más perfectas que las menos perfectas³⁶: in 4um D. 13, Q. 3 (la materia tiene potencia natural a las formas corruptas, aunque remotísima).

2. Existe una doble unión: de la materia a la forma y de la forma a la materia³⁷: in 4um, D. 12, Q. 1.

3. La relación de causalidad, en acto segundo, es una cierta entidad, posterior a la causa y anterior al efecto³⁸: tesis de Poncio, contra Mastroio.

4. No hay una criatura máxima³⁹. Otras redacciones: no es imposible el infinito sincategoremático en perfección; es imposible un grado máximo en las cualidades: cf. Escoto 2 Met. Q. 6: hay un límite en la perfección esencial; a contrario, no en la accidental o cualidad; Buenaventura, in 1um, D. 2, Q. 1: no es posible una creatura suprema en perfección esencial.

5. Los cuerpos orgánicos tienen límites de grandor y pequeñez; los inorgánicos, no⁴⁰: in 2um, D. 2, Q. 3.

6. Las cosas permanentes comienzan a ser y dejan de ser intrínsecamente, las cosas sucesivas, en cambio, extrínsecamente⁴¹. Cf. Escoto, Q. 12, art. 3.

3.3. Tesis flexibles

1. De sí la materia apeetece igualmente todas las formas, tanto perfectas como imperfectas⁴². De jesuitas y algunos escotistas contra Mastroio y Poncio.

³⁶ Acevedo, f. 69; Camacho, f. 168v; Camino, f. 72; Céspedes, f. 48v; Chamorro, f. 13; Millán, f. 101v; Oronsoro, p.25.

³⁷ Acevedo, f. 72v; Chamorro, f. 26.

³⁸ Acevedo, f. 75v; Camino, f., 37.

³⁹ Camacho, Ms. 61, f. 138; Camino, f. 100; Chamorro, f. 61; Grande, f. 59. 61; Guerrero, f. 124v; Oronsoro, p. 98.

⁴⁰ Acevedo, f. 86; Camacho f. 203v; Camino, f. 104; Casanova, f. 83, Céspedes, f. 58; Grande, f. 63v; Millán, f. 131v; Oronsoro, p. 143.

⁴¹ Acevedo, f. 86; Camino, f. 104v; Chamorro, f. 71; Enciso, f. 137; Grande, f. 78v; Millán, f. 131v, Oronsoro, p. 129.

2. El todo compuesto no se distingue real y adecuadamente de las partes⁴³.
3. Probablemente hay potencia obediencial pasiva y activa de las creaturas de todos para algo⁴⁴.
4. Dios no puede suplir la causalidad de la materia y la forma en relación al compuesto, conservando dicho compuesto⁴⁵.
5. En sentido preciso, y atento a las fuerzas naturales, en sentido absoluto, un agente natural puede producir el vacío⁴⁶.
6. Probablemente es imposible una creatura eterna⁴⁷. Cf. Buenaventura.
7. Es posible en sentido absoluto la eternidad de una creatura permanente o sucesiva (no repugnan los conceptos)⁴⁸.
8. Un cuerpo puede obrar a distancia (donde no está) a través del medio, como el fuego⁴⁹.
9. La causa del movimiento de los proyectiles es la cualidad impresa en el cuerpo por el proyectil; y la causa del rebote es el choque, que también es cualidad⁵⁰.

3.4. Tesis problemáticas

1. La materia puede existir naturalmente sin forma, puesto que fue creada sin ella⁵¹.
2. La unión no se distingue de la materia y la forma⁵².

⁴² Camacho, f. 169v; Enciso, f. 43; Grande, f. 16;

⁴³ Guerrero, f. 107v.

⁴⁴ Chamorro, f. 50v.

⁴⁵ Acevedo, f. 78; Camino, f. 93; Enciso, f. 125v; Oronsoro, p. 70.

⁴⁶ Oronsoro, p. 113.

⁴⁷ Guerrero, f. 132.

⁴⁸ Casanova, f. 84v; Céspedes, f. 64.

⁴⁹ Camacho, f. 204; Camino, f. 105; Céspedes, f. 54v; Enciso, f. 138.

⁵⁰ Acevedo, f. 86; Chamorro, f. 73, Millán, f. 132v; Oronsoro, p. 133.

⁵¹ Camino, f. 70.

3. Es imposible más de una unión⁵³.
4. Al menos *de divinitus* las causas segundas pueden obrar sin el concurso inmediato de Dios⁵⁴.
5. Dios predetermina físicamente a las causa segundas tanto libres como necesarias⁵⁵.
6. El infinito no es imposible *de divinitus*⁵⁶.
7. La duración se distingue –y no se distingue– de la cosa que dura⁵⁷.
8. Todo lo que se mueve es movido por otro⁵⁸.

4. Síntesis y discusión final

Si analizamos cuantitativamente las tesis principales, veremos que la mayoría pertenecen al grupo de las rígidas, es decir, con fuerte apoyo textual escotista. Las semi-rígidas y las flexibles son minoritarias, constituyen un conjunto de opciones frente a algunos asuntos que –sobre todo si la interpretación de algunos pasajes no es “fuerte”– resultan hermenéuticamente discutibles, lo que hace que sean consideradas “escotistas” (aunque no con asenso unánime) todas ellas. Las tesis problemáticas, al contrario, no pueden ser consideradas escotistas, a menos que se haga una interpretación excesivamente amplia del Sutil y, por lo mismo, carente de apoyo textual; la notable dispersión de las mismas hace que no podamos hablar, al menos en relación a este muestreo, de ninguna línea detectable dentro de dicho eclecticismo.

⁵² Céspedes, f. 52v.

⁵³ Casanova, f. 24.

⁵⁴ Castro, 94v.

⁵⁵ Casanova, f. 51v.

⁵⁶ Casanova, f. 70.

⁵⁷ Castro, f. 95v.

⁵⁸ Acevedo, f. 86.

En general se citan pocas fuentes. Frassen, el manualista más importante, apenas es mencionado. Los más citados son Mastroio de Meldula y Poncio, otros menos referidos son: Merinero, Bengumea, Dupasquier, Villacastín y Briceño (estos últimos muy poco). Se mencionan varias veces “los nuestros”, alguna vez a Ockham. No se reportan manuales corrientes en el siglo XVIII, como los de Brixia, Fabri o Jacquier.

En síntesis, el estilo predominante es una fuerte adhesión a los textos escotistas, el seguimiento de Mastroio y Poncio cuando van de acuerdo y la opción por uno u otro cuando desacuerdan. Hay, por tanto, un fuerte estereotipo de la Escuela. Esto nos indica una línea institucional en la formación de los propios cuadros, más allá de lo que cada profesor pudiera conocer y/o enseñar en otros contextos. Por lo que hace a Nueva España, este muestreo franciscano reproduce, análogamente, lo que se advierte por las mismas fechas entre los jesuitas.

Recibido 1/04/2014
Aceptado 20/06/2014

Resumen. La tradición escotista ha sido consecuente y sostenida en Nueva España, en mayor medida que en otras regiones, como Nueva Granada o Río de la Plata, donde se presenta más difusa. Un testimonio de esta persistencia son los cursos franciscanos de física del siglo XVIII que, si bien incluyen algunos materiales modernos, mantienen la estructura y buena parte de sus contenidos acordes con la tradición docente escotista, en especial el *Scotus academicus* de Frassen. En el trabajo se pasa revista a los cursos de Física de los frailes: José de Casanova Vasconcelos (1675), Manuel Enciso y Tejada (1725), Cristóbal Grande (1730), Pedro Próspero Gil Guerrero (1730) Joaquín Camacho Dávila (1733), Anselmo Céspedes (1734), Emiliano Millán de Zerezedá (1743), Pedro de Oronsoro (1744) Manuel Camino (1750), Francisco Acevedo (1772), José Manuel Chamorro (1773) y Félix de Castro (sin año). Son todos cursos conventuales y en ellos puede rastrearse una tradición coincidente con el más antiguo analizado (fines del siglo XVII, que se toma como referencia) y las más bien escasas modificaciones estructurales y doctrinarias. En el aspecto sistemático, se observa la exposición de la Física siguiendo el libro homónimo de Aristóteles, práctica que habían abandonado los tratados franciscanos europeos del siglo XVIII (en algunos casos dando referencias breves a los demás libros físicos del Estagirita). En cuanto a la doctrina, como se ha dicho, aparece una referencia bastante constante a Escoto, tal vez más como manifestación de fidelidad a la bibliografía escotista del siglo XVII que como exposición desarrollada de su doctrina.

Palabras clave: Escotismo - Filosofía colonial - Filosofía novohispana - Física - Tradición franciscana

Resumo. A tradição escotista foi consistente e mantida na Nova Espanha, em maior medida que em outras regiões, como Nova Granada ou Rio da Prata, onde apresenta-se mais difusa. Um testemunho desta persistência são os cursos franciscanos de física do século XVIII que, ainda que incluam alguns materiais modernos, mantêm a estrutura e boa parte de seus conteúdos de acordo com a tradição docente escotista, especialmente o *Scotus academicus* de Frassen. No trabalho, analisa-se os cursos de Física dos frades: José de Casanova Vasconcelos (1675), Manuel Enciso y Tejada (1725), Cristóbal Grande (1730), Pedro Próspero Gil Guerrero (1730), Joaquín Camacho Dávilla (1733), Anselmo Céspedes (1734), Emiliano Millán de Zerezedá (1743), Pedro de Oronso (1744), Manuel Camino (1750), Francisco Acevedo (1772), José Manuel Chamorro (1773) e Félix de Castro (sem ano). São todos cursos conventuais e neles pode ser rastreada uma tradição coincidente com o mais antigo analisado (fins do século XVII, que toma-se como referência) e as bastante escassas modificações estruturais e doutrinárias. No aspecto sistemático, observa-se a exposição da Física seguindo o livro homônimo de Aristóteles, prática que os tratados franciscanos europeus do século XVIII haviam abandonado (em alguns casos dando breves referências aos outros livros físicos do Estagirita). Quanto à doutrina, como foi dito, aparece uma referência bastante constante a Scotus, talvez mais como expressão de fidelidade à bibliografia escotista do século XVII que como exposição elaborada de sua doutrina.

Palavras-chave: Escotismo - Filosofia colonial - Filosofia novihispânica - Física - Tradição franciscana

Abstract. The Scotistic tradition has been consistently sustained in New Spain, to a greater extent than in other regions such as New Granada and Rio de la Plata, which present more diffuse outlines. A testimony of this persistence are some eighteenth century Franciscan courses on the Physics: although they include some modern materials, they maintain the structure and much of the contents of the teaching tradition of Scotus, especially Frassen's *Scotus academicus*. This paper reviews the courses of Physics of the friars: José Casanova Vasconcelos (1675), Manuel Enciso and Tejada (1725), Christopher Grande (1730), Pedro Gil Próspero Guerrero (1730) Joaquín Camacho Davilla (1733), Anselmo Céspedes (1734), Emiliano Millán de Zerezeda (1743), Pedro de Oronoro (1744) Manuel Camino (1750), Francisco Acevedo (1772), José Manuel Chamorro (1773) and Felix de Castro (no year). They are all Conventual courses and they can all be traced to a common tradition, taking the oldest of them (late seventeenth century) as reference, given their rather scarce structural and doctrinal changes. In a systematic aspect, the exposition of the Physics follows Aristotle's book, a practice that had been abandoned by European Franciscan eighteenth century treatises (in some cases, giving brief references to other physical books of Aristotle). As for the doctrinal aspect, a fairly constant reference to Scotus is displayed, perhaps more as an expression of loyalty to the seventeenth-century Scotistic literature than as a developed exposition of his doctrine.

Keywords: Scotism - colonial Philosophy - novohispanic Philosophy - Physics - Franciscan Tradition

TRADUCCIONES

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Comentarios a la Epístola de Pablo a los Romanos IV, 13:8-10, de Pedro Abelardo

Natalia Jakubecki

Introducción

La filosofía moral de Pedro Abelardo (1079-1142) ha sido estudiada principalmente a través de sus dos obras estrictamente éticas: la *Ethica seu liber Scito te ipsum* y las *Collationes sive Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*. Pero ello no quita que muchos pasajes de sus restantes obras completen no sólo la letra sino el espíritu de la ética que pretendió plantear el Palatino. Entre éstas, los *Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos* se muestran como la obra, si bien teológica, más cercana al tratamiento de cuestiones de esta índole. De hecho, no es casual que Abelardo haya elegido comentar la carta con mayor contenido moral de todas las paulinas, y mucho menos cuando ésta proviene de la pluma del “apóstol de los gentiles”, de aquél a quien se creía cercano al gran moralista Séneca¹. La insistencia en que Cristo nos ha salvado no sólo por su sacrificio sino también a través de su mensaje es una clara muestra del enfoque ético que recorre la mayor parte del comentario y, por tanto, de las mismas inquietudes de su autor. Éste, más que ningún otro libro bíblico, le permitía al *Magister* expedirse sobre las ideas acerca de la gracia, la ley natural y la caridad; esas mismas ideas que había soslayado en el *Scito te ipsum*, sobre todo en lo que concierne a la consideración de la conducta de los infieles.

¹ Entre las numerosas referencias de Abelardo a Séneca a lo largo de toda su obra, es interesante citar la siguiente, puesto que da una imagen clara de la visión que el Palatino tenía de aquél: “*Seneca quoque, inter uniuersos philosophos tam moralis doctrinae quam uitae gratiam adeptus, spiritum sanctum omnium distributorem donorum patenter profitetur, ita de ipso ad Paulum apostolum in iv scribens epistola...*”, *Th. sch.* i, 198. El texto que sigue a esta cita se corresponde con la epístola VII que se encuentra hoy editada en Pseudo-Séneca, “*Epistolae Senecae, Neronis imperatorem magistri, ad Paulum apostolum et Pauli apostoli ad Senecam*”, en Friedrich Haase (ed.), *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, Leipzig, 1895, vol. 3, pp. 476-481. Es manifiesto que, para Abelardo, la supuesta correspondencia entre Séneca y Pablo de Tarso es auténtica, lo cual eleva aún más su estima por él.

Dada la imposibilidad de traducir la totalidad de los *Commentaria* por su gran extensión, he elegido un pasaje que considero central, y es el que corresponde al comentario de los versículos 8 a 10 del libro xiii, donde Pablo afirma que el amor es la plenitud de la ley. Tres son las razones que hacen de este pasaje una lectura obligatoria si realmente se pretende comprender la ética abelardiana. La primera de ellas es que, para nuestro filósofo, toda acción humana debe nacer del amor espontáneo y desinteresado a Dios y al prójimo, pues este amor es, en definitiva, la condición necesaria y suficiente no sólo de la conducta moralmente buena sino, incluso, de la meritoria. La segunda razón es que éste es uno de los tres pasajes en donde Abelardo indica explícitamente que las problemáticas trabajadas en los *Commentaria* se entrecruzan con las de su *Ethica*, es decir, ambas obras aparecen vinculadas ya no por los estudiosos sino por el mismo autor². Finalmente, porque aquí resuena la voz de Agustín con una claridad digna de atención. Y aunque parezca un motivo menor, no lo es en absoluto, pues quien no entienda la profunda influencia agustiniana en el pensamiento de Abelardo, no podrá entender, tampoco, el núcleo de su doctrina ética.

² Los restantes pasajes son: ii, 4:8 y iv, 14:23. Por su parte, esta relación es uno de los motivos que conducen a pensar que la redacción de ambas obras fue contemporánea. Así, es posible datarlas *circa* 1136. Véase Constant Mews, "On dating the works of Peter Abelard", en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 52, 1985, pp. 73-134.

Traducción

*Comentarios a la Epístola de Pablo a los romanos, IV, 13:8-10*³

13:8

A nadie le debas nada, a no ser amor mutuo, pues quien ama al prójimo cumple la ley

“*A nadie le debas nada*” esto es, absuelve a todos de sus deudas, a condición de que reconozcas que no deben nada más allá de la caridad, la cual siempre ha de ser pagada, puesto que siempre es debida. Y así, siempre ha de ser gastada, puesto que más se retiene cuando se gasta. El dinero, por el contrario, cuando es gastado aumenta para el que lo recibe y disminuye para el que lo da. Amar al otro a causa de sí mismo es elegir rectamente.

“*Mutuo*”, es decir, entre ustedes, para que sea amor mutuo.

Entiende por “*prójimo*” a todo hombre, el que está unido a nosotros en la naturaleza de la humanidad y desde el padre Adán arrastra nuestro origen común con nosotros. Pues si el Apóstol lo entendiera como judío, según lo que se dice en la ley: “no vivirás de la usura de tu prójimo, sino del extranjero”,⁴ de ningún modo puede sostenerse lo que dice: “el que ama al prójimo no cometerá adulterio...”,⁵ porque entonces estas cosas podrían ser cometidas por los infieles.

“*Ley*” de Moisés, dice, donde están contenidos los preceptos que añade.

³ La siguiente traducción pertenece al Anexo A de mi tesis doctoral, *La propuesta ética abelardiana como apertura al diálogo con los infieles*, presentada en la Universidad de Buenos Aires en octubre de 2014. Las omisiones que se encuentran señaladas entre corchetes ([...]) corresponden en su gran mayoría a citas de Autoridades. He decidido no traducirlas ya que, por su abundancia y recurrencia, extienden el texto en demasía a la vez que no aportan ninguna novedad a la cuestión filosófica.

⁴ Dt. 23:20-21.

⁵ Cf. *infra*.

13:9

Porque no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás..., y si alguna otra cosa es mandada, en este precepto está incluida: amarás a tu prójimo como a ti mismo.

“*Porque no cometerás adulterio*”. La ley parece determinar que adulterar o fornicar es ilícito para todos. De lo contrario, de ningún modo estaría prohibida la fornicación que es cometida por quienes no están casados. Así, cuando dice “*no cometerás adulterio*” presenta la especie por el género, mientras que, por el contrario, en “*no matarás*”, expone el género por la especie. Porque al hombre le está prohibido matar al hombre, pero no a las bestias. En este caso, por el contrario, el hombre mata al hombre, no [lo hace] Dios por él, como ya dijimos, cuando éste se conduce por su propia voluntad y no exigido por la sanción de la ley divina. De la que, en todo caso, instruyendo el Señor a Pedro sobre el asesinato injusto, dice: “Quien mata por la espada, por la espada muere”⁶.

El que asesina por sí, dice, no quien ha recibido un poder para ejercer la justicia, es digno de morir por la espada. Pues entonces hace aquello solamente por sí y no por Dios, puesto que se hace homicida para satisfacer su propia voluntad y no para ejercer la justicia. De ahí Agustín, en el capítulo XXVII de *Cuestiones sobre el Éxodo*: “como cuando el verdugo mata a uno cuya muerte fue ordenada por el juez. Si lo hiciera por propia voluntad, sería un homicida, incluso aunque sepa que la muerte de quien está asesinando fue debidamente ordenada por el juez”⁷.

“*No robarás*”, esto es, no le quitarás a los otros de manera fraudulenta. Los hebreos no robaron cuando despojaron a los egipcios por mandato divino, pues hicieron esto por Dios más que por ellos mismos.

El “*falso testimonio*” es hablar en contra de la conciencia.

No sólo “*no codiciarás*” sino que tampoco tomarás lo ajeno.

“*Y si alguna otra cosa es mandada*”. Lo que dijimos antes sobre el amor se completa “*en este precepto*”: ama. Una cosa es decir “como a ti mismo”, y otra

⁶ Mt. 26:52

⁷ Agustín de Hipona, *Quaestionum in Heptateuchum*, ii, 39, 11, 2.

“tanto como a ti”. Naturalmente, en aquello se manifiesta una semejanza, en esto igualdad. Es por eso que la Verdad dice: “sean misericordiosos tal como lo es su Padre celeste”⁸. La semejanza expresa la misericordia más que la igualdad. Porque si cada uno debiera amar tanto como yo, todos habrían de amarme por igual. Pero, puesto que parece que nadie debe ser amado sino a causa de Dios, cada uno es más digno de ser amado tanto como Dios es lo más querido y mejor. Pues si Dios, que es lo mejor, debe ser amado sobre todas las cosas, cualquier cosa que sea mejor después de Él debe ser amada más ampliamente que otras. De otro modo el amor no sería ordenado⁹. Sin embargo, amamos más a aquél que elegimos como el más bueno.

Es lícito que sirvamos menos a los bienes corporales, o a su salud menos que a la nuestra, o que prestemos atención a los que se nos adhieren espiritualmente. Por el contrario, entonces nos amamos como a cualquiera, desde que queremos llegar a la beatitud nosotros como ellos, más por la intención que tenemos hacia ellos que hacia nosotros, puesto que sin duda creemos que es bueno para ellos lo que lo es para nosotros. Quizá aunque alguno odiara a otro, querrá que él ya esté en el Paraíso, para el cual no puede elegir nada mejor, y sin embargo no creo que lo quiera cuando aquél no lo hace tanto a causa de éste como a causa de sí, de lo que debe ser liberado.

13:10

El amor al prójimo no lleva a hacer lo malo. Por eso la plenitud de la ley es el amor.

“*El amor al prójimo*”. En verdad el que ama al prójimo no cometerá adulterio, no matará, etc., puesto que ninguna cosa “*lleva a hacer lo malo*” profundamente. De allí que aparece David. Pues mientras Betsabé fornicaba o Uriam se lanzaba a la muerte, de ninguna manera habían querido al prójimo; pero del otro habla el Apóstol: “Porque el que no ama al hermano que ve, ¿de qué modo puede amar a Dios, a quien no ve?”¹⁰.

⁸ Lc. 6:36.

⁹ En este pasaje más que ningún otro quizá, se hace patente la influencia de la concepción agustiniana del *ordo amoris*.

¹⁰ I Jn. 4:20.

En este caso no parece haber amado a Dios. Pues ¿cómo se puede decir que ama a otro según sí mismo, cuando no se ama verdaderamente a sí quien, al pecar, no se abstiene de la muerte del alma? Está escrito, sin dudas, que: “el que ama la iniquidad, odia a su alma”.¹¹

“*Por eso la plenitud*”. Puesto que el amor al prójimo cumple la ley, como se dijo, entonces se admite que mucho más con respecto a su género mismo que “*es el amor*”. Cómo la suma de todos nuestros méritos consiste tanto en el intenso amor a Dios como al prójimo, si podemos, debemos explicarlo, y además demostrar de qué modo, si se omite el amor a Dios, que es mayor, es un atrevimiento decir que el amor al prójimo cumple la ley.

Nuestro sincero amor a Dios es el más elevado con respecto a Su voluntad, por la que tanto más nos empeñamos en agradecerle cuando más reconocemos que debe ser complacido. Pues procuramos esto de corazón y de alma cuando dirigimos por entero la intención de nuestro amor hacia Él, no tanto porque nos sea útil, sino porque esperamos que Él sea complacido. De lo contrario, pondremos el fin de nuestro amor más en nosotros que en Él mismo, es decir, la causa suprema y final. El verdadero amor a Dios es para nosotros la disposición para la divina gracia de nuestra Salvación. Verdaderamente ama al prójimo como a sí el que, a causa de Dios, tiene tan buena voluntad que se empeña en comportarse por Él; para que aquél no pueda quejarse legítimamente de sí, ni tampoco sea capaz de quejarse legítimamente de lo que quiere que a partir de aquello se haga en su favor.

Pero por esto, dos preceptos de la ley natural se refieren a aquél amor al prójimo: “Lo que no quieres para ti, no se lo hagas a otros”, y: “Lo que quieres que los hombres hagan contigo, hazlo tú a ellos”¹². El conocimiento que se debe tener de estos preceptos quizá no a todos es manifiesto. Pues a menudo, por amor a los otros procuramos el honor o el beneficio que rehusamos aceptar de ellos, o a menudo castigamos o asesinamos a los otros por justicia, pues con esto de ningún modo queremos padecer por los otros. ¿Quién ignora que a veces queremos que se haga con nosotros aquello que no conviene? Sin embargo, no por eso debemos hacer esto a los otros. Si quisiera asentir en lo malo a mi favor, ¿acaso para pecar debo asentir de igual modo a otras cosas? Con frecuencia se exigen para el prelado obsequios de los súbditos tales que de ningún modo conviene que se den, y los pobres quieren

¹¹ Sal. 10:6.

¹² Tob. 4:15 y Mt. 7:12 respectivamente.

hacerse de muchas riquezas que en modo alguno pueden conseguir para los otros, aunque puedan cumplir esto: “lo que quieres que los hombres hagan contigo...”. [...]

Así, [estos preceptos] deben ser aceptados para que entiendas que debes cuidarte de las injurias y consagrarte a los beneficios, como si [el Apóstol] dijera: así como no quieres ser injuriado, así abstente de ofender a los demás; y así como quieres ser ayudado misericordiosamente en tus necesidades, del mismo modo ayuda a los otros, si puedes, en las suyas. Pues nadie bueno considera que tiene el derecho de algo que cree que de ningún modo le corresponde. Pero como Dios debe ser amado a causa de sí, y el prójimo a causa de Dios, consta que en el amor al prójimo está incluido el amor a Dios, pues ciertamente, éste no podría existir sin el amor a Dios. De allí que, aunque expusimos esto, añadimos: presta atención al “a causa de Dios”. El amor a Dios es naturalmente anterior al amor al prójimo, porque Dios es anterior a éste; pero no necesariamente se extiende el amor al prójimo a la inversa, pues Dios puede ser amado sin amar al prójimo. De allí que el Apóstol dijera correctamente que el amor al prójimo parece cumplir la ley más que el amor a Dios.

Con justa razón se puede preguntar si también debemos querer a aquellos que están en el infierno o que no están predestinados a la vida. O si en la otra vida los santos aman a todos los prójimos como a sí mismos, tanto a los elegidos como a los que ya ven condenados y a los que prevén que lo serán, porque lo reveló Dios. Pero, aunque, según dijimos, por “prójimo” debe entenderse todo hombre, ¿de qué modo conservan el amor al prójimo, si algunos no aman? O ¿cómo son considerados más perfectos allí que aquí, si en ellos el amor al prójimo es acotado o diminuto? Y, aunque amemos a los santos ángeles, no debemos amar a los perversos. En consecuencia, ¿de qué modo es razonable nuestro amor o el de ellos, si en éste abrazamos a los seguidores del diablo? ¿Acaso, puesto que en esta vida ignoramos quiénes están predestinados o no, por esto mismo actuamos razonablemente al amar a todos o al orar por todos? O, si esto no es hecho de manera razonable, ¿cómo se nos manda a hacer esto por ellos y no más bien por nosotros, cuando esto nos ayuda más a nosotros a que ellos mismos? ¿Cómo es recta la intención que es errónea? Puesto que creemos que esto habrá de suceder con ellos, esto hacemos. Hasta ahora la ignorancia nos excusa, aunque sabemos que no todos han de ser salvados, sino poquísimos, según aquello que dice la Verdad: “Muchos son llamados, pero pocos son elegidos”¹³ y “estrecha es la vía que conduce a la vida...”¹⁴. ¿Qué respondemos

¹³ Mt. 20:15.

¹⁴ *Ibíd.*, 7:14.

de esto? Ya que, sin embargo, queremos que todos sean salvados y por todos oramos, sabiendo que ni nuestra voluntad ni nuestra oración pueden conseguir que suceda.

Pero dices aquello de Agustín: “Ama y haz lo que quieras”.¹⁵ Y recuerdas lo de Jerónimo “El amor no tiene medida”.¹⁶ De allí que a menudo la medida del amor nos obliga a excederlo, de modo tal que queremos llevar a cabo lo que de ningún modo es bueno o justo hacer y, por el contrario, no queremos que se haga lo que es bueno, como que los santos o afligidos sean asesinados, pues con esto colaboran en el bien. Pero reservamos esta discusión para nuestra *Ética*.

Texto latino

*Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos, iv, 13:8-10*¹⁷

13:8

Nemini quicquam debeatis, nisi ut inuicem diligatis: qui enim diligit proximum legem impleuit.

Nemini quidquam debeatis, hoc est ita uos ab omnibus debitis absolute, ut nihil praeter caritatem debere uos recognoscatis. Quae sic semper est soluenda ut semper debeatur, et sic semper est impendenda ut tunc maxime retineatur cum impenditur. Pecunia autem cum persoluitur, ei cui redditur accedit et a reddente discedit. Diligere alterum est ei propter ipsum bene optare.

Inuicem, hoc est inter uos, ut sit mutua dilectio.

Proximum, intellige omnem hominem qui humanitatis natura nobis coniunctus est et ex eodem patre Adam communem nobiscum ducit originem. Si enim Apostolus proximum intelligat Iudaeum tantum, secundum quod in lege dicitur: “Non foeneraberis proximo tuo sed alieno”, nequaquam stare potest quod ait “eum

¹⁵ Agustín de Hipona, *I Johannes tractatus*, vii, 8.

¹⁶ Jerónimo, *Epistola 46*, i.

¹⁷ El texto latino corresponde a *Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos*, ed. Buytaert, E., en *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, v. xi, Turnhout, 1969.

qui diligit proximum non adulterari”, etc., cum uidelicet haec etiam committi in infidelibus possint.

Legem Moysi dicit, ubi quae subiungit praecepta continentur.

13:9

Nam: non adulterabis, non occides, non furaberis, non concupisces, et si quod est aliud mandatum, in hoc uerbo instauratur: diliges proximum tuum tamquam te ipsum.

Nam: non adulterabis. Adulterari seu moechari pro omni illicito concubitu lex ponere uidetur. Alioquin nusquam illam fornicationem excluderet quae ab eis committitur qui coniugati non sunt. Cum itaque dicit: *non adulterabis*, speciem pro genere ponit, sicut e conuerso cum subdit *non occides*, genus pro specie. Non enim occidi ab homine bestiam sed hominem uetat. Tunc autem homo hominem occidit, non Deum per eum, ut supra quoque inuimus, quando id propria gerit uoluntate, non diuinae legis sanctione constrictus. De qua quidem iniusta occisione Dominus Petrum instruens ait: “Qui acceperit gladium, gladio peribit”.

Qui per se acceperit, ait, non cui a potestate traditur, ad iustitiam scilicet exercendam, gladio perire dignus est. Tunc etiam per se tantummodo absque Deo id facit, cum ad propriam uoluntatem implendam, non ad iustitiam exercendam id agens, homicida fit. Unde Augustinus, *Quaestionum in Exodo* capitulo xxvii: “Cum minister iudicis occidit eum quem iudex iussit occidi, profecto si id sponte faciat, homicida est, etiamsi eum occidat quem scit a iudice occidi debuisse”.

Non furaberis, id est non fraudulenter aliena tolles. Non enim Hebraei furtum fecerunt cum iussu diuino Aegyptios spoliauerunt ab his quae Dei magis quam ipsorum erant.

Falsum testimonium contra conscientiam scilicet loquendo.

Non concupisces, aliena scilicet non solummodo non tolles.

Et si mandatum, subaudis dilectionis, *in hoc* praecepto completur: *dilige* etc. Aliud est dicere *sicut te*, aliud “quantum te”. Ibi quippe similitudo, hic aequalitas ostenditur. Unde et cum Veritas ait: “Estote misericordes sicut et Pater uester

caelestis similitudinem potius misericordiae quam aequalitatem expressit”. Si autem unumquemque quantum me diligere deberem, omnes aequaliter a me diligendi essent. At uero cum nemo nisi propter Deum diligi debere uideatur, tanto amplius quisque diligi dignus est quanto Deo carior habetur et melior est. Si enim Deus, quia melior est, super omnes est diligendus, quicumque post eum meliores sunt, amplius diligendi sunt quam alii. Aliter quippe ordinata caritas non est.

Eum autem plus diligimus cui ut beatior sit optamus, licet ei de corporalibus bonis minus ministremus uel de eius salute minus quam de nostra, uel eorum qui spiritualiter nobis adhaerent, curam agamus. Tunc autem quemlibet sicut nos diligimus cum eum ad beatitudinem sicut nos peruenire uolumus, eadem scilicet intentione circa eum habita quae circa nos, quia uidelicet hoc ei bonum existimamus esse sicut et nobis. Fortassis enim cum quis alium oderit, eum in paradiso iam esse uellet, quo nihil melius ei optare potest; nec tamen ideo eum diligit, cum id non tam propter eum quam propter se ab eo liberandum faciat.

13:10

Dilectio proximo malum non operatur. Plenitudo ergo legis est dilectio.

Dilectio proximi. Vere qui diligit proximum non adulterabit, non occidet etc., quia nullum penitus *malum operatur*. Unde apparet Dauid, dum cum Bersabee fornicaretur uel Uriam ad mortem proderet, nequaquam proximum dilexisse; sed et cum alius dicat Apostolus: “Qui enim non diligit proximum quem uidet, Deum quem non uidet quomodo potest diligere?”.

Utique nec Deum tunc dilexisse uidetur. Quomodo etiam dici potest alterum diligere sicut se ipsum, cum nec se ipsum uere diligat qui a morte animae sibi peccando non parcat? Scriptum quippe est: “Qui diligit iniquitatem, odit animam suam”.

Plenitudo ergo. Quandoquidem scilicet proximi etiam dilectio legem implet, ut dictum est, ergo multo magis de genere ipsius, quod *est dilectio*, id recipi constat. Cum uero tota meritorum nostrorum summa in dilectione Dei consistat et proximi, diligenter utraque, si possumus, a nobis est describenda; et insuper demonstrandum quomodo, praetermissa Dei dilectione quae maior est, ausus sit Apostolus dicere dilectionem proximi legem implere.

Dilectio Dei ex toto corde in nobis est optima illa erga Deum uoluntas, qua ei tanto amplius placere studemus quanto amplius ei placendum esse recognoscimus. Ex toto autem corde seu ex tota anima id agimus quando sic ad eum penitus nostrae dilectionis intentionem dirigimus, ut non tam quid nobis utile sit quam quid ei placitum sit attendimus. Alioquin nos potius quam ipsum dilectionis nostrae finem, id est finalem et supremam institueremus causam. Dilectio uero Dei erga nos est ipsa diuinae gratiae de salute nostra dispositio. Proximum uero tamquam se diligit qui propter Deum tam bonam erga eum uoluntatem habet, ut sic se propter eum gerere studeat, ne ille de se iuste conqueri possit, sicut nec ipse sibi ab illo uult fieri de quo iuste conqueri queat.

Ad hanc autem proximi dilectionem illa duo naturalis legis praecepta pertinent: “Quod tibi non uis fieri, alteri ne feceris” et “Quae uultis ut faciant uobis homines, et uos eadem facite illis”. Quorum quidem praeceptorum intelligentia quae sit habenda, non fortassis omnibus patet. Saepe enim ex caritate aliis honorem aut beneficium impendimus quod ab aliis suscipere recusamus, uel saepe alios pro iustitia punimus uel etiam interficimus, cum hoc ab aliis nullatenus pati uelimus. Quis etiam nesciat nonnumquam nos uelle ipsa nobis fieri quae non conuenit? Nec tamen ideo nos aliis ea facere debere. Ut si uelim mihi assentire in malo, numquid aliis similiter assentire debeo ad peccandum? Saepe etiam praelato de subiectis exigunt talia obsequia quae nequaquam conuenit eos subiectis reddere, et pauperes a diuitibus multa sibi fieri uolunt quae minime ipsi aliis facere possunt, ut uidelicet hoc implere queant: “Quae uultis ut faciant uobis...”, etc. [...]

[S]ic accipi debent ut illud de iniuriis cauendis, istud de beneficiis impendendis intelligas, ac si dicatur: sicut te iniuriari non uis, sic ab alienis abstine offensas, et sicut tibi in necessitatibus tuis uis misericorditer subueniri, ita et aliis subueni, si possis, in suis. Nemo autem bonus se id posse fatetur quod sui iuris non esse uel sibi minime conuenire credit. Cum autem Deus propter se tantum sit diligendus, proximus autem propter Deum, constat in dilectione proximi dilectionem Dei includi, cum ipsa uidelicet sine dilectione Dei esse non possit. Unde et cum eam describeremus, prouide ‘propter Deum’ adiecimus. Dilectio uero Dei, cum naturaliter prior sit dilectione proximi sicut et Deus naturaliter prior est proximo, non ita e conuerso dilectionem proximi necessario comprehendit, cum sine proximo Deus diligi sicut etiam esse potest. Unde bene dilectionem proximi potius quam dilectionem Dei legem adimplere uidetur Apostolus dixisse.

Non immerito quaeri potest si eos quoque diligere debeamus, qui in inferno sunt uel qui praedestinati ad uitam non sunt? aut si sancti in alii etiam uita omnem proximum ita ut se diligent, tam eos scilicet quos damnatos iam uident uel damnandos, Deo reuelante, praeuident, quam electos? Sed cum in proximo, sicut diximus, omnis homo sit intelligendus, quomodo dilectionem proximi retinebunt, si quosdam non diligent? Aut quomodo ibi quam hic perfectiores habentur si in eis dilectio proximi sit contracta uel diminuta? Neque enim cum sanctos angelos diligamus, peruersos diligere debemus. Quomodo ergo rationabilis est uel eorum uel nostra dilectio, si in ipsa etiam diaboli membra complectamur? Numquid quia in hac uita qui praedestinati sint uel non sint ignoramus, ideo rationabiliter agamus omnes diligendo uel pro omnibus etiam orando? Aut si hoc fieri rationabile non est, quomodo id facere iubemur pro ipsis et non potius pro nobis, cum nobis magis quam ipsis proficiat? Quomodo etiam recta est intentio quae erronea? Quia enim id eis profuturum esse credimus, id agimus. Aut si nos adhuc ignorantia excusat, quid de hoc respondemus quod -cum non omnes saluandos esse sciamus, sed paucissimos iuxta illud Veritatis: “Multi uocati, pauci uero electi”. Et: “Arcta est uia quae ducit ad uitam...”, etc.- tamen omnes saluari uolumus et pro omnibus oramus scientes scilicet nec nostram uoluntatem nec orationem effectum consequi debere?

Sed dicis illud Augustini: “Habe caritatem et fac quidquid uis”. Et recordaris illud Hieronymi: “Caritas mensuram non habet”. Unde saepe caritas modum nos ita excedere compellit, ut fieri uelimus quod fieri nequaquam bonum est aut iustum, et e contrario nolle fieri quod fieri bonum est, sicut interfici sanctos uel affligi, quae etiam eis cooperantur in bonum. Sed hanc *Ethicae* nostrae reseruamus discussionem.

Recibido 2/05/2014
Aceptado 20/06/2014

Resumen. Se presenta aquí la traducción bilingüe del pasaje 13:8-10 del libro IV de los *Commentaria in epistolam Pauli ad romanos* de Pedro Abelardo, en el cual el autor comenta la sentencia paulina del amor como plenitud de la ley. El mismo resulta central para comprender no sólo el eje de la totalidad de la obra, sino también la misma teoría ética del Palatino, dado que complementa conceptualmente los postulados del *Scito te ipsum* y del *Dialogus*. La traducción se encuentra precedida de una breve introducción.

Palabras clave: Pedro Abelardo - Comentario a la Epístola de Pablo a los romanos - Ética - Caridad - Ley.

Resumo. Tradução bilíngüe da passagem 13:8-10 do livro IV dos *Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos* de Pedro Abelardo, no qual o autor comenta a sentença paulina do amor como plenitude da lei. O mesmo resulta fundamental para compreender não só o eixo da totalidade da obra, senão também a própria teoria ética do Palatino, dado que complementa conceitualmente os postulados do *Scito te ipsum* e do *Dialogus*. A tradução é precedida por uma breve introdução.

Palavras-chave: Pedro Abelardo - Comentário sobre a Epístola de Paulo aos Romanos - Ética - Caridade - Lei.

Abstract. We present here a translation of the passage 13:8-10, of book IV of Peter Abelard's *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, in which the author interprets the Pauline concept of love as the plenitude of the law (*plenitudo legis*). This is a key notion not only for this particular work, but also for the whole of Abelard's ethical theory, since it serves as a pendant to the theories of both the *Scito te ipsum* and the *Dialogus*. The translation is preceded by a brief introduction.

Keywords: Peter Abelard - Commentary on the Epistle of Paul to the Romans - Ethics - Charity - Law.

**Traducción de la cuestión “Si dividir la voluntad en natural y deliberativa
es hacerlo en diversas potencias”, del Comentario a los cuatro libros de las
Sentencias de Pedro Lombardo de San Buenaventura
(L II, dist. 24, p. 1, a. 2, q 3)**

Beatriz Reyes Oribe

Introducción

Esta traducción al castellano del doctor Seráfico forma parte de un proyecto de estudio de la noción de voluntad natural y deliberativa en autores del siglo XIII, tema que reviste singular relevancia teórica e histórica. La cuestión que presentamos trata sobre el modo en que puede entenderse lo natural y lo deliberativo en la voluntad a partir de la propuesta del autor comentado, Pedro Lombardo.

Cabe señalar que el problema de la división de la voluntad ocupó las mentes de los pensadores cristianos que se enfrentaban por igual a la interpretación de los pasos evangélicos sobre la voluntad de Cristo y a las autoridades que comentaban. En este caso, Buenaventura lo hace con Pedro Lombardo, tarea que suponía la incorporación del trabajo interpretativo de autores anteriores, como el Damasceno y Hugo de San Víctor, y el diálogo con sus contemporáneos¹.

Como hemos señalado en un trabajo anterior², el Seráfico sostiene que la voluntad natural y la deliberativa son modos de apetecer de una misma potencia. En esto hay un acuerdo con Tomás de Aquino quien las considera tipos de acto de una

¹ Jacques-Guy Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1988; Otton Lottin, “La psychologie de l’acte humain chez S. Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental”, *Problemes de psychologie I*, Gembloux, 1957, pp. 395-396; Sylvain Piron, “Franciscains et victorins. Tableau d’une réception”, en Dominique Poirel (éd.), *L’école de Saint-Victor de Paris. Influence et le rayonnement du Moyen Age à l’époque moderne*, Brepols (Bibliotheca victorina), 2010, pp. 521-545; Travis Ables, “Natura and the Christological problem of the exemplars in Hugh of St. Victor and Bonaventure”, *Patristic, Medieval and Renaissance Conference*, Villanova, PA Oct. 22, 2011.

² Reyes Oribe, Beatriz, “La *voluntas naturalis* en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de San Buenaventura”, en *Filosofía medieval: continuidad y rupturas. XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval - Actas I*, Buenos Aires, FEPAL, 2013, pp. 685-696.

misma potencia³ (más allá de las nociones de potencia de ambos autores), y es muy probable, al decir de Bougerol, que el Aquinate tuviese la lectura de Buenaventura mientras redactaba su comentario de las Sentencias⁴.

El mismo tema es tratado también en otras cuestiones del Comentario, cuyas traducciones ofreceremos próximamente: *In III Sent*, d 17, a 1, q 2, 1887, vol. III, (365-367), sobre las cuatro voluntades de Cristo; *In III Sent*, d 12, a 2, q 1, ad 5 (Quaracchi III, 267), sobre la inmutabilidad de la voluntad; *In II Sent* d 39, dub. 2, concl. (Quaracchi II, 916-917), sobre la posibilidad de un querer habitual y otro actual. Asimismo, y dado que el Seráfico lo sigue como autoridad en este tema, traduciremos el opúsculo de Hugo de San Víctor sobre las cuatro voluntades de Cristo⁵.

Trabajamos con la edición de la *Opera omnia S. Bonaventurae*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1885, vol. II, texto que presentamos en paralelo con la traducción.

No existe todavía una traducción de esta obra al castellano, a pesar de la importancia que reviste en sí misma y en relación a un mejor entendimiento del contexto teológico y filosófico de la Escolástica del siglo XIII. Podríamos decir que no es posible alcanzar una comprensión cabal de las problemáticas del libre albedrío y de la ley natural⁶, según los autores de dicha época, sin el marco antropológico-metafísico-teológico que ofrecen sus doctrinas sobre la voluntad natural. Del mismo modo, parece necesario el estudio de la concepción de *voluntas* para calibrar el calificativo de voluntarismo que se le aplica al Maestro Menor⁷. Siempre podrá decirse que nada impide el estudio de esta obra en su idioma original, lo cual es cierto, pero también lo es que traducir supone la puesta en valor cultural de una

³ Nos hemos ocupado de la posición tomasiana sobre la voluntad natural en varios trabajos, entre otros: *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Vórtice, 2004, y “Persona, naturaleza y voluntad en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de Tomás de Aquino”, *Scripta Mediaevalia*, 2, 1, 2009, pp. 165-185.

⁴ J. G. Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure...*, p. 46. Lo mismo da por supuesto Tomás Alvira, *Naturaleza y libertad*, Pamplona, EUNSA 1985, nota 6, p. 155.

⁵ Hugo de S. Victore, *De quatuor voluntatibus in Christo libellus*, PL. 176, 841-846c.

⁶ Cf. Manuel Lázaro, “Vivencia interior de la ley natural en San Buenaventura: sindéresis, superación de la dialéctica sujeto-objeto”, *Anuario Filosófico*, XLI, 1, 2008, pp. 83-98.

⁷ Como ejemplo de la dificultad de ubicar sin más entre los pensadores voluntaristas al Seráfico, véase Edouard-Henri Wéber, “Dialogue et dissensions entre S. Bonaventure et S. Thomas d’Aquin à Paris (1252-1273)”, Paris, Vrin, 1974, p. 332.

obra, sobre todo tomando en cuenta que existe ya un proyecto de traducción al inglés emprendido por “The Commentary Project”, dirigido por Fr. Alexis Bugnolo, perteneciente a *The Franciscan Archive*⁸. Como fruto de esta empresa está a punto de ver la luz el primer libro conteniendo la edición bilingüe de los comentarios al primer libro de las Sentencias, el cual ya se distribuye en formato digital. Asimismo está en marcha, con cinco tomos publicados, la versión española del Comentario de Santo Tomás⁹.

Respecto del vocabulario bonaventuriano y medieval hemos consultado el *Lexique* de Bougerol¹⁰, el “Lexicon bonaventuriano” incluido en B. Aperribay et Al., *Obras de San Buenaventura*, tomo V¹¹, el *Léxico técnico de filosofía medieval* de Magnavacca¹², entre otros¹³.

Además, tomamos en cuenta el *Piccolo glosario bonaventuriano* de A. di Maio, que contiene interesantes aportes sobre *natura* y *naturalis*, si bien el autor no parece hacerse completamente cargo del peculiar uso de *naturalis* dicho de *voluntas* en las cuestiones que traducimos, ya que di Maio parece ver solamente *naturalis* como un marco delimitante frente a *libre*¹⁴.

Aunque *voluntas* puede verterse, según el caso, como voluntad, peso, tendencia, querer, afecto, etc.¹⁵, preferimos “voluntad” para mantener la pluralidad semántica

⁸ Véase <http://www.franciscan-archive.org/index2.html>, [consultada 28-08-2014].

⁹ Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, v. 35 al 39, Pamplona, EUNSA, <http://www.unav.es/pensamientoclasico/publicaciones.html#pensamientomedieval> [consulta 30-08-2014].

¹⁰ Jacques-Guy Bougerol, *Lexique saint Bonaventure*, Paris, Éd. Franciscaines, 1969.

¹¹ Bernardo Aperribay et al., *Obras de San Buenaventura*, Madrid, BAC, 1948, t. V, pp. 723-739.

¹² Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.

¹³ Nos resta consultar para la continuación de este trabajo: Ernesto Caroli, *Dizionario bonaventuraino*, Ed. Francescane, 2008.

¹⁴ Roma, 2008, p. 75 y ss. Véase del mismo autor, “Il concetto di natura”, *Miscellanea Francescana* (1988, 1989 e 1990), http://www.unigre.it/Prof/fmw/framework_en.php [última consulta: 30-08-14]. Cf. Gerald Cresta, “*Miram concordia et harmonia*: la relación naturaleza-persona en San Buenaventura”, *Scripta mediaevalia*, 2, 2009, pp. 11-29.

¹⁵ J. G. Bougerol, *Lexique...*, pp. 137-138.

original, típica de otros autores de la época y que en cierto sentido se observa también en español.

Finalmente, deseamos indicar que las locuciones *voluntas naturalis* y *voluntas deliberativa*, que traducimos por voluntad natural y deliberativa (lo mismo que sus correspondientes griegos *thélesis* y *boúlesis*, y las expresiones *synderesis*, *conscientia*, *intellectus*, etc.) son solamente eso, locuciones o términos¹⁶; los cuales ofrecen un contenido nocional que debe ser estudiado en estos autores siguiendo una doble vía, del nombre a la noción y de la noción a cualquier otra locución o término utilizado para decirla¹⁷. Un ejemplo claro de esto es lo que sucede con *synderesis*: volitiva en el Seráfico e intelectiva en el Aquinate; lo cual no es óbice para que el primero cuente con una función cognoscitiva, que cumple la *conscientia*, para el rol que el segundo atribuye a la *syndéresis*¹⁸. Esto se justifica ya que estos autores procuraban usar expresiones provenientes de una tradición, de autoridades que comentaban al tiempo de desarrollar su propio pensamiento.

Las notas de la edición original aparecen como notas al final (a, b, ...) con las referencias completas. Solamente traducimos la primera que corresponde a un fragmento del *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno.

¹⁶ *Voluntas ut natura* y *ut ratio* en Tomás de Aquino, por ejemplo.

¹⁷ B. Reyes Oribe, "La *voluntas naturalis* en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de San Buenaventura".

¹⁸ *In II Sent.* d 39, a 1, q 2 (Quaracchi II, 901-904).

San Buenaventura de Bagnoregio

Comentario a los cuatro libros de las Sentencias
del Maestro Pedro Lombardo, Obispo de París

Libro II Comentario a la distinción XXIV, parte I. artículo II. cuestión III

Opera Omnia S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1885, Vol. 2, (Quaracchi II 565-567).

¿Dividir la voluntad en natural y deliberativa es hacerlo en diversas potencias?

En tercer lugar se investiga sobre aquella división de las potencias del alma que se da a partir de lo natural y lo deliberativo. Y se averigua si esta división es la de potencias diversas. Y parece que es así.

1. El Damasceno, al dividir las potencias del alma, lo hace en primer lugar en *télesis* y *búlesis*, es decir, en natural y deliberativa, y luego subdivide en otras potencias: por lo tanto, si hay mayor diferencia entre los primeros miembros, parece que la voluntad natural y la deliberativa son dos potencias distintas.

2. Además, la división de la sustancia en *racional* y *no-racional* la cambia según la esencia, por lo tanto, la división de la potencia según estas diferencias hace a las potencias diferir esencialmente; pero tal es la división de las potencias del alma, según que una es natural y otra deliberativa: por lo tanto, etc. La *menor* se prueba por lo siguiente, que, según dice el Filósofo, «las potencias racionales son abiertas a los opuestos»; pero cuando alguna potencia se mueve hacia algo, no lo hace hacia los opuestos: por lo tanto, la potencia, si es natural, no es racional.

3. Además, cuando dividimos la creatura en corruptible e incorruptible, la diversificamos esencialmente: por lo tanto, por la misma razón, si dividimos la potencia en mudable e inmutable, la cambiamos esencialmente; pero la potencia que

se mueve naturalmente hacia su objeto, lo hace de manera uniforme, la deliberativa empero, de modo cambiante: por lo tanto, etc.

4. Además, la potencia que compartimos con los animales, no puede ser la misma que aquella por la que diferimos; pero convenimos con los animales en tener apetito natural, y nos distinguimos por el racional: por tanto, etc. Pues así como los animales naturalmente apetecen conservar su ser, así también nosotros lo hacemos.

Sin embargo:

1. Las potencias que tienen el mismo *objeto* y *bajo la misma razón*, no son diversas; pero la voluntad natural y la deliberativa poseen el mismo *objeto*, a saber, el bien –pues *naturalmente* apetecemos el bien, inclusive *por deliberación*, dado que estamos ordenados al bien, por lo tanto etc.

2. Además, la potencia que ordena al fin y a aquello que conduce al fin, es la misma; pero nuestra voluntad, en tanto se dirige al fin, es natural porque cualquiera apetece la beatitud; en tanto se dirige a una realidad ordenada al fin, es deliberativa: por lo tanto etc.

3. Además, la misma potencia cognitiva es aquella por la cual conocemos algo *naturalmente* y por adquisición: por tanto, por la misma razón, la voluntad es la misma por la que apetecemos por instinto natural y por arbitrio deliberado.

4. Además, todo lo que es alguna naturaleza tiene una operación natural; pero la voluntad deliberativa es una naturaleza: por tanto tiene una operación natural. Pero el acto de la voluntad es el querer, por lo tanto, la voluntad deliberativa quiere algo naturalmente; mas la voluntad que quiere algo naturalmente es natural: por lo tanto la voluntad deliberativa es voluntad natural.

Conclusión

La voluntad natural y la deliberativa, aun cuando se diferencian en el modo de apetecer, no son potencias diversas, sino una, que sin embargo se mueve de modos diversos.

Respondo: Debe decirse que, cuando dividimos al apetito en *natural* y *deliberativo*, o cuando lo hacemos con cualquier otra potencia, esto puede

entenderse de dos modos: o bien que la diversidad del apetito natural y el deliberativo se da en los objetos, como cuando, por ejemplo, uno es apetecible solamente para la sustancia racional; otro, empero para los irracionales. Y de este modo sucede que la potencia natural y la deliberativa son diversas potencias. De otro modo puede dividirse el apetito o la potencia en *natural* y *deliberativa*, de manera que no haya diferencia en los *objetos*, sino *en el modo de apetecer*; como cuando decimos que la *sindéresis* es voluntad *natural*, la que ciertamente inclina naturalmente e instiga al bien honesto y murmura contra el mal; y, voluntad *deliberativa* al apetito por el cual, luego de deliberar, a veces adherimos al bien y otras al mal. Y así la división de la potencia en *natural* y *deliberativa* no la cambia según su esencia sino según el *modo de mover*. Y de este modo las divide el Damasceno, no porque natural y deliberativa sean diversas potencias, sino porque es una, la cual, sin embargo, mueve de modos diversos; y esto es suficiente para la división de las potencias.

De aquí que debe notarse que los autores acostumbraron tomar de muchos modos la división de potencias del alma. Algunas veces según la *naturaleza* de las mismas potencias, como cuando dividen las potencias del alma en vegetal, sensible y racional, o a la misma racional, en intelectual y afectiva. Otras veces empero según las *funciones*, como cuando se divide la razón en superior e inferior. Otras, según el *estado*, como cuando se divide al intelecto en especulativo y práctico; pues el intelecto especulativo según otro estado se hace práctico, a saber, cuando se une a la voluntad y a la obra para dictar y regir. Sin embargo, a veces, se divide a las potencias según el *grado o la perspectiva*¹⁹, como cuando se divide la potencia cognitiva en *razón, intelecto e inteligencia*, según si considera lo inferior, a lo igual o a lo superior. Otras veces empero, según el *acto*, como se hace la división en *inventivo y judicativo*; pues *inducir* y *juzgar* son actos de la potencia cognitiva ordenados entre sí. Otras, sin embargo, se dividen las potencias del alma según los *modos de mover*; y así es ésta, la que se da en *natural* y *deliberativa*.

¹⁹ S. Magnavacca, *Léxico técnico*, p. 97, “grado”. “[...] El orden subjetivo de los «aspectos» corresponde al orden objetivo de los seres a los que tales potencias se refieren [...]”. Se podría traducir directamente por «aspecto», según propone J. G. Bougerol, *Lexiquep*. 21. Pero, si consideramos la traducción francesa que este último propone, *regard*, es posible traducir en castellano por “perspectiva”, siempre y cuando se entienda la diversificación de grados de conocimiento racional relativos también a un orden de la misma realidad: lo que es inferior a la potencia cognoscitiva, lo que es igual y lo que es superior.

Los autores usan todos estos modos diversos en la división de las potencias del alma, y solamente el primer modo de dividir atañe propiamente a la diversificación de éstas últimas.

Debe concederse por lo tanto, que la voluntad **natural** y la **deliberativa** pueden ser la misma potencia a la que se llama de una manera o de otra según el modo de mover. Pues es la misma potencia con la que apetezco la **beatitud** y con la que apetezco la **virtud**, o sea, hacer tal o cual bien ordenado a la beatitud; es a esta voluntad a la que llamamos natural si apetece la beatitud porque su apetito se inclina inmutablemente a la misma; sin embargo, si apetece hacer este o aquel bien, se la llama deliberativa; y ésta puede inclinarse a lo contrario según el juicio de la razón.

1. Respecto de lo primero que se objeta sobre la división de potencias hecha por el Damasceno, ya es evidente la respuesta. Pues él mismo, como se hace allí patente en su ejemplificación, atiende más bien a la diversidad de modos de mover que a la diversidad de potencias que se mueven.

2. Respecto de la objeción de que la voluntad natural es irracional porque no es abierta a los opuestos, debe señalarse que cuando se dice que las potencias racionales son abiertas a los opuestos, esto no se entiende de todos los opuestos, sino de algunos. Pues la voluntad racional está ordenada *a algo* de tal manera, que de ningún modo apetece su opuesto, como es evidente en el orden de nuestra voluntad a la beatitud y a la felicidad. Pero aunque se incline de modo determinado a la *beatitud*, esta misma potencia de la voluntad también está indeterminada respecto de muchos géneros de apetecibles, dado que se mueve a los opuestos por naturaleza; y además es natural de tal manera que no deja de ser racional y deliberativa. Pero si estuviese determinada a lo uno de tal manera que de ningún modo pudiese dirigirse a los opuestos, como se da la potencia de calentar e iluminar en el fuego, entonces sería puramente natural y no deliberativa o racional.

3. Respecto de la objeción sobre la incorruptibilidad, debe decirse que no es semejante la incorruptibilidad de la *sustancia* y la de la *potencia*. Pues la incorruptibilidad en la *sustancia* se predica de manera absoluta; y así, ser *corruptible* e *incorruptible* se oponen directamente y no pueden componerse respecto de la misma [sustancia]. Sin embargo, lo mutable y lo inmutable en la *potencia* pueden tomarse respecto de diversos objetos, como se hace patente cuando alguna voluntad

es inmutable respecto del fin y mudable respecto de aquello que es para el fin; y así no es necesario que las potencias se diversifiquen esencialmente en estos miembros.

4. En cuanto a la objeción sobre el apetito natural en los animales, ya es patente la respuesta; porque cuando decimos que compartimos con los animales el apetito y la potencia natural, en este caso se distingue la potencia natural de la racional no sólo en cuanto al *modo de apetecer*, sino también en cuanto a lo apetecible; y dentro de esto sucede que se toman las diversas diferencias de las potencias.

Escolio

De gran importancia es esta distinción de la voluntad en *natural*, la cual inhiere de manera inmóvil en el bien universal como fin, al punto que ciertamente ningún mal puede querer, salvo bajo razón de bien, y en deliberativa, la cual elige libremente aquellas cosas que son para el fin, o sea, los bienes particulares (cfr. *infra II Sent.* d. 28, dub. 4, d 39, dub. 2; *III Sent.* d. 17 a 1, q 2; y sobre todo, *IV Sent.* d 49, p I, a 1, q 2, ad 1). Concuera en todo Santo Tomás, quien afirma muchas veces, principalmente en *S. Th.* I, q 82, a 1, 2, “que así como el intelecto inhiere necesariamente en los primeros principios, así la voluntad lo hace necesariamente en el último fin que es la beatitud” (loc. cit. a. 1); y que elige libremente “bienes particulares, que no tienen conexión necesaria con la beatitud» (a. 2; cfr. También *S. Th.* I. q. 105. a. 4.).

Sobre la misma cuestión consulta más abajo la *II Sent.* d. 25, a 1, q 2, sobre si el libre albedrío es una potencia distinta de la razón y la voluntad. Otros comentaristas sólo tratan de esta otra cuestión, como puede verse en el escolio. Sin embargo, Alejandro de Hales (*S.* p II, q 71, m 1.2.) tiene más para decir sobre la división [de la voluntad] tratada en esta cuestión.

S. Bonaventurae Bagnoregis

Commentaria in quatuor libros Sententiarum
Magistri Petri Lombardi, Episc. Parisiensis

Secundi libri
Commentarius in distinctionem XXIV,
pars I. articulus II. quaestio III

Opera Omnia S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1885, Vol. 2, pag. 565-567. Cum Notitiis Originalibus.

**Utrum divisio voluntatis per naturalem et deliberativam
sit per diversas potentias**

TERTIO QUAERITUR de illa divisione potentiarum animae, quae quidem est per naturale et deliberativum; et quaeritur, utrum divisio voluntatis per naturalem et deliberativam sit per diversas potentias. Et quod sic, videtur.

1. Damascenus²⁰, cum dividit potentias animae, primo dividit in *thelesin* et *bulesin*, id est in naturalem et deliberativam, et postea subdividit per alias

²⁰ Libr. II. de Fide orthodoxa. c. 22, ubi exponitur, quod naturaliter nobis insita est via, qua appetimus id *quod secundum naturam est*, sicut et ea quae substantialiter naturae insunt, ut v. g. esse, vivere etc.; quae vis dicitur voluntas (θελησις) et nihil aliud est quam ipse naturalis, vitalis et rationalis appetitus omnium eorum, quibus natura constituitur, simplex virtus (δυναμις). Est etiam insita animae hominis – sic docet Damasc. – via appetendi *secundum rationem*, quae vis nuncupatur βουλησις i. e. voluntas consiliativa, et idem est ac rei cuiusdam appetitio rationalis. Haec βουλησις, voluntas, potest esse tum eorum quae *sunt in nobis* (in nostra potestate), v. g. sobrius esse, tum eorum quae *non sunt in nobis*. Voluntas eorum quae *non sunt in nostra potestate*, aliquando est *possibile*, ut cum reges esse volumus; aliquando *impossibile*, ut cum volumus nunquam mori. Voluntas deliberativa eorum quae in *nostra potestate* sunt, hos includit actus: voluntatem finis, consilium, iudicium, sententiam, electionem (quorum quatuor ultimi respiciunt media ad finem), impetum et usum (qui duo actus respiciunt ordinem executionis).

Libro II de Fide orthodoxa. c. 22, donde se expone que en nosotros hay naturalmente ínsito un camino, por el cual apetecemos lo que es según la naturaleza, como también estas cosas que

potentias: ergo si maior differentia est inter prima membra, videtur, quod naturalis voluntas et deliberativa sit potentia alia et alia.

2. Item, divisio substantiae per *rationale* et *non-rationale* variat ipsam per essentiam, ergo divisio potentiae per huiusmodi differentias facit potentias essentialiter differe; sed talis est divisio potentiarum animae per naturalem et deliberativam: ergo etc. *Minor* probatur per hoc, quod, sicut dicit Philosophus²¹, «rationales potentiae sunt ad opposita»; sed quando aliqua potentia naturaliter movetur ad aliquid, non movetur ad oppositum: ergo potentia, ut est naturalis, non est rationalis.

3. Item, cum dividimus creaturam per corruptibilem et incorruptibilem, diversificamus eam essentialiter: ergo pari ratione, cum dividimus potentiam per mutabilem et immutabilem, eam essentialiter variamus; sed potentia, quae movetur naturaliter ad suum obiectum, movetur uniformiter, deliberativa vero vertibiliter: ergo etc.

4. Item, potentia, in qua communicamus cum brutis, non potest esse eadem cum potentia, in qua differimus; sed in naturali appetitu cum brutis convenimus, et in rationali differimus: ergo etc. Sicut enim bruta naturaliter appetunt sui *esse* conservationem, sic et nos appetimus.

inhieren sustancialmente en la naturaleza, por ejemplo, ser, vivir, etc.; esta potencia se llama voluntad (θελησις) y no es otra cosa que el mismo apetito natural, vital y racional de todos estos, a los que la naturaleza constituyó, una virtud simple (δυναμις). También hay ínsito en el alma humana –así enseña el Damasceno–, un camino para apetecer según la razón, cuya potencia se llama βουλησις, es decir, voluntad consultiva, y es lo mismo que el apetito racional de cualquier cosa. Esta βουλησις, voluntad, puede ser, tanto de aquello que está en nosotros (en nuestro poder), por ejemplo, el estar sobrio, como de aquello que no está en nosotros. La voluntad de aquellas cosas que no están en nuestro poder, a veces es de lo posible, como cuando queremos ser reyes, otras, de lo imposible, como cuando queremos no morir nunca. La voluntad deliberativa de aquellas cosas que están en nuestro poder incluye estos actos: la voluntad del fin, consejo, juicio, sentencia, elección (los cuatro últimos corresponden a los medios respecto al fin), ímpetu y uso (estos dos actos miran el orden de la ejecución).

²¹ Libr. IX. *Metaph.* text. 3. et. 10. (Bk. VIII. c. 2. et 5.). De *minori* cf. *supra II Sent.* d. 5, a. 2, q. 2, (Quaracchi II, 153, nota 5).

Sed contra:

1. Potentiae, quae habent idem *obiectum* et sub *eadem ratione*, non habent diversitatem²²; sed naturalis voluntas et deliberativa idem habent pro *obiecto*, videlicet bonum –*naturaliter* enim bonum appetimus, et *ex deliberatione* etiam, cum bene ordinati sumus– ergo etc.

2. Item, potentia, quae ordinat in *finem* et in *id quod est ad finem*²³, non est alia et alia; sed voluntas nostra, ut est in *finem*, est naturalis, quia naturaliter unusquisque appetit beatitudinem; ut est in *rem ordinatam ad finem*, est deliberativa: ergo etc.

3. Item, eadem potentia cognitiva est, qua cognoscimus aliquid *naturaliter*, et per *acquisitionem*: ergo pari ratione eadem est voluntas, qua aliquid appetimus per naturalem instinctum, et per deliberationis arbitrium.

4. Item, omne quod est aliqua natura, habet operationem naturalem²⁴; sed voluntas deliberativa est aliqua natura: ergo habet operationem naturalem. Sed voluntatis actus est *velle*, ergo voluntas deliberativa aliquid vult naturaliter; sed voluntas, quae vult aliquid naturaliter, est naturalis: ergo voluntas deliberativa est voluntas naturalis.

Conclusio

Voluntas naturalis et deliberativa, quatenus differunt in modo appetendi, non sunt diversae potentiae, sed una, diversimode tamen movens.

Respondeo: Dicendum, quod cum dividimus appetitum in *naturalem* et *deliberativum*, sive²⁵ quamcumque aliam potentiam; hoc dupliciter potest intelligi: aut ita, quod appetitus naturalis et deliberativus diversitatem habeant in *obiectis*,

²² Véase *supra II Sent.* q. 1, (Quaracchi II,561, nota 3).

²³ Non pauci codd., ut H I T W Y bb cc ee, cum edd. 1, 2 in *finem*. Paulo inferius Vat. et edd. 3, 4 textum simul cum interpunctione sic in peius mutarunt: *appetit beatitudinem, ut est in rem ordinata; sed potentia, quae ordinatur ad finem* etc.

²⁴ Cf. *supra II Sent.* d. 7, p. II, a. 2, q. 1, (Quaracchi II, 197, nota 5. et 198, nota 3).

²⁵ Non pauci codd. cum primis edd. *sive in*, falso.

utpote cum unum est appetibile solum a substantia rationali, aliud autem est appetibile a brutali. Et hoc modo bene contingit, *naturalem* potentiam et *deliberativum* esse diversas potentias²⁶. — Alio modo potest dividi appetitus sive potentia in *naturalem* et *deliberativam*, ita tamen, quod non sit differentia in *obiectis*, sed in *modo appetendi*; ut cum appellamus *synderesim* esse voluntatem *naturalem*, quae quidem naturaliter inclinatur et instigatur ad bonum honestum et murmurat contra malum²⁷; et voluntatem *deliberativam* appetitum, quo post deliberationem aliquando adhaeremus bono, aliquando malo. Et sic divisio potentiae per *naturalem* et *deliberativam* non variatur eam secundum essentiam potentiae, sed secundum modum movendi. Et hoc modo dividit Damascenus, non quia *naturalis* et *deliberativa* sint diversae potentiae, sed quia una est potentia, diversimode tamen movens; et hoc sufficit ad divisionem potentiarum.

Unde notandum est, quod multis modis consueverunt auctores divisionem potentiarum animae accipere. Aliquando secundum *naturam* ipsarum potentiarum, ut cum dividuntur potentiae animae in vegetabilem, sensibilem et rationalem, vel ipsa rationalis in intellectivam et affectivam. — Aliquando vero secundum *officia*, ut cum dividitur ratio in superiorem et inferiorem. — Aliquando secundum *status*, ut cum dividitur intellectus in speculativum et practicum; intellectus enim speculativus secundum alium statum efficitur practicus, videlicet dum coniungitur voluntati et operi in dictando et regendo. — Aliquando vero fit divisio potentiarum secundum *aspectus*, sicut dividitur potentia cognitiva in *rationem*, *intellectum* et *intelligentiam*, secundum quod aspicit ad inferius, ad par et ad superius²⁸. — Aliquando vero secundum *actus*, sicut fit divisio in *inventivum* et *iudicativum*; *invenire* enim et *iudicare* sunt actus potentiae cognitivae ad invicem ordinati. — Aliquando vero fit divisio potentiarum animae secundum *modos movendi*; et sic est illa, quae est per *naturalem* et *deliberativam*.

Omnibus his modis diversitatis²⁹ utuntur auctores in divisione potentiarum animae, et in solo primo modo dividendi attenditur proprie potentiarum diversificatio.

²⁶Sive appetitum sensitivum et voluntatem esse diversas potentias, de quo vide Aristot., Bk III. de Anima, text. 47. seqq. (c. 9. seq.).

²⁷Cf. *infra II Sent.* d. 39. a. 2. q. 1. seq. (Quaracchi II, 908 ss.)

²⁸*Libr. de Spiritu et anima (inter opera August.)* c. 6. et 11. seq.

²⁹Plures codd. cum Vat. et edd. 2, 3, 4 *diversificatis*.

Concedendum est igitur, quod naturalis voluntas et deliberativa potest esse eadem potentia, quae quidem secundum alium et alium modum movendi sic et sic appellatur. Eadem enim est potentia, qua appeto beatitudinem, et qua appeto virtutem, sive facere hoc bonum vel illud ad beatitudinem ordinatum; quae, ut appetit beatitudinem, dicitur naturalis, quia immutabiliter appetitus eius ad beatitudinem inclinatur; ut vero appetit hoc vel illud bonum facere, deliberativa dicitur, et secundum iudicium rationis potest ad contrarium inclinari.

1. Ad illud ergo quod primo obiicitur de divisione potentialium facta a Damasceno, iam patet responsio. Ipse enim, ut ibidem patet in sua exemplificatione³⁰, potius in hac divisione diversitatem modorum movendi attendit quam diversitatem potentialium moventium.

2. Ad illud quod obiicitur, quod voluntas naturalis est irrationalis, quia non est ad opposita; dicendum, quod cum dicitur, quod potestates rationales³¹ sunt ad opposita, hoc non intelligitur de omnibus oppositis, sed de aliquibus. Rationalis enim voluntas ita ordinatur ad aliquid, quod nullo modo appetit suum oppositum, ut patet in ordine voluntatis nostrae ad beatitudinem et felicitatem. Licet autem determinate inclinetur ad beatitudinem, ad multa tamen genera appetibilium illa et eadem voluntatis potentia est indeterminata, ita quod nata est moveri in opposita; et propterea sic est naturalis, ut tamen non desinat esse rationalis et deliberativa. Si autem sic esset determinata ad unum, quod nullo modo posset in opposita, sicut est potentia calefaciendi et illuminandi in igne, tunc esset pure *naturalis*, et non esset *deliberativa* sive rationalis.

3. Ad illud quod obiicitur de incorruptibilitate, dicendum, quod non est simile de incorruptibilitate substantiae et immutabilitate potentiae. Incorruptibilitas enim in substantia dicitur absolute; et ideo esse corruptibile et incorruptibile directe opponuntur et sunt impossibilia circa idem. Mutabile vero et immutabile in potentia accipi possunt respectu diversorum obiectorum, ut patet, cum aliqua voluntas est immutabilis respectu finis, et mutabilis respectu eius quod est ad finem; et ideo non oportet, potentias per haec membra essentialiter diversificari.

³⁰ Cf. *supra* Quaracchi II, 565, nota 1.[nota a de esta traducción]

³¹ Plurimi codd. cum edd. perperam *naturales*; ed. 1 insuper post *naturales* subiicit *non*. Nostra lectio est codd. O T bb.

4. Ad illud obiicitur de naturali appetitu in brutis, iam patet responsio; quia cum dicitur, nos communicare cum brutis in potentia naturali et appetitu, ibi distinguitur naturalis potentia a rationali non solum quantum ad modum appetendi, sed etiam quantum ad appetibile; et penes hoc contingit diversas differentias potentialium accipere.

Scholium

Magni momenti est haec distinctio voluntatis in naturalem, quae immobiliter inhaeret bono universali ut fini, ita ut ne malum quidem velle possit nisi sub ratione boni, et in deliberativam, quae libere eligit ea quae sunt ad finem, sive bona particularia (cfr. infra d. 28. dub. 4, d. 39. dub. 2; III. Sent. d. 17. a. 1. q. 2; et praecipue IV. Sent. d. 49. p. I. a. 1. q. 2. ad 1.). — Concordat omnino S. Thom., qui saepe, praesertim S. I. q. 82. a. 1. 2, affirmat, “quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo” (loc. cit. a. 1.); et quod libere eligit “particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem” (a. 2; cfr. etiam S. I. q. 105. a. 4.). — De ipsa quaestione consule infra d. 25. a. 1. q. 2, sive quaestionem, utrum liberum arbitrium est potentia distincta contra rationem et voluntatem. Alii commentatores non nisi hanc alteram quaestionem tractant, ubi in scholio auctores videri possunt. Tamen Alex. Hal., S. p. II. q. 71, m. 1. 2. plura habet de divisione in hac quaestione tractata.

Recibido 4/06/2014
Aceptado 20/06/2014

Resumen. Esta traducción al castellano del doctor Seráfico forma parte de un proyecto de estudio de la noción de voluntad natural y deliberativa en autores del siglo XIII, tema que reviste singular relevancia teórica e histórica. La cuestión que presentamos trata sobre el modo en que puede entenderse lo natural y lo deliberativo en la voluntad a partir de la propuesta del autor comentado, Pedro Lombardo. Cabe señalar que el problema de la división de la voluntad ocupó las mentes de los pensadores cristianos que se enfrentaban por igual a la interpretación de los pasos evangélicos sobre la voluntad de Cristo y a las autoridades que comentaban. En este caso, Buenaventura lo hace con Pedro Lombardo, tarea que suponía la incorporación del trabajo interpretativo de autores anteriores, como el Damasceno y Hugo de San Víctor, y el diálogo con sus contemporáneos.

Palabras clave: San Buenaventura - Pedro Lombardo - Voluntad natural - Deliberación - Voluntad de Cristo

Resumo. Esta tradução castelhana do Doutor Seráfico forma parte de um projeto de estudo da noção de vontade natural e deliberativa em autores do século XIII, tema que reveste singular relevância teórica e histórica. A questão que apresentamos trata sobre o modo em que pode-se entender o natural e o deliberativo na vontade a partir da proposta do autor comentado, Pedro Lombardo. Cabe remarcar que o problema da divisão da vontade ocupou as mentes dos pensadores cristãos que enfrentavam igualmente a interpretação dos passos evangélicos sobre a vontade de Cristo e as autoridades que comentavam. Neste caso, Boaventura o faz com Pedro Lombardo, tarefa que implicava a incorporação do trabalho interpretativo de autores anteriores, como Damasceno e Hugo de São Vitor, e o diálogo com seus contemporâneos.

Palavras-chave: São Boaventura - Pedro Lombardo - Vontade natural - Deliberação
- Vontade de Cristo

Abstract. This translation of a text by the Seraphic Doctor is part of a project aimed at studying the notion of natural and deliberative will in thirteenth century authors. This is an issue of particular theoretical and historical relevance. The question here presented deals with how to understand the natural and the deliberative will, according to Peter Lombard's text. Note that the problem of the division of the will occupied the minds of Christian thinkers, who dealt equally with the interpretation of the evangelical passages on the will of Christ, and with the commented authorities. In this case, Bonaventure deals with Peter Lombard, a task which involved the incorporation of the interpretative work of previous authors, such as John of Damascus and Hugh of Saint Victor, and also the dialogue with his contemporaries.

Keywords: Saint Bonaventure - Peter Lombard - Natural Will - Deliberation - Will of Christ

VARIA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Harmonia do mundo segundo João Escoto Eriúgena

João Lupi

Druidas e monges na Irlanda

Gregos e romanos referiam-se aos druidas celtas geralmente com respeito, pois deles ouviam falar como sendo tão sábios como os brâmanes da Índia¹. Embora não se tenha informações amplas e seguras sobre esse tema parece certo que a formação dos druidas era longa (cerca de vinte nos) e que aprendiam, além da Teologia e Mitologia que lhes era própria aquilo a que hoje poderíamos chamar Humanidades (poesia, história, genealogias...) e Ciências (botânica, astronomia...). Por outro lado estas e outras informações sobre os druidas referem-se aos nativos da Irlanda (Hibernia, ou Eire), pois dos druidas de outros povos celtas –além dos gauleses relatados por Júlio César– quase nada se sabe, havendo quem duvide da sua existência.

A conversão dos celtas irlandeses ao cristianismo, liderada por São Patrício (c.385-461) foi pacífica, o que permitiu a transferência de conhecimentos, ou a sua adaptação, de tal modo que deu origem a um cristianismo celta muito peculiar. Não sabemos se houve druidas que se tornaram cristãos, sendo até bem provável que eles conduzissem uma oposição à nova fé; mas parece que o “segundo escalão” da hierarquia celta irlandesa, os fillidh, não só se converteram como muitos deles se tornaram monges. Num processo complexo que durou algumas gerações os monges irlandeses criaram não só uma forma de vivência cristã peculiar, e distinta da vivência dos bretões e anglo-saxões, mas um monaquismo diferente do continental, além de vigoroso e missionário. Herdeiros de diversas tradições, os monges tornaram-se um distintivo notável da identidade cultural celta irlandesa, e nesse distintivo e identidade certamente se pode incluir como parte da herança druídica,

¹ Edwin C. Krupp, *No rasto de... as antigas astronomias*, Trad. Margarida e Eduardo Gomes. Mem Martins, Europa América (1978); Andrés Pena Graña, Las trebas, “tribus” celtas de Gallaecia e su constitución política”, *Gallaecia* (Santiago de Compostela), 25, 2006, pp. 371-399; Leofranc Holford-Strevens, *A Short History of Time*, Londres, Folio, 2007, cap. 4, pp. 41-51.

uma formação religiosa –cristã, é claro, mas com traços celtas– muito mais completa e erudita do que a continental; havia nela uma ênfase no estudo que os continentais tinham perdido, e particularmente um interesse pelas ciências que produziu importantes ensinamentos e debates sobre astronomia. O desenvolvimento dos conhecimentos astronômicos pelos monges irlandeses dos séculos VI a IX certamente se apoiou também em noções gregas e romanas, ou por elas transmitidas, mas pela sua especificidade há que reconhecer também a influência celta, mesmo que, por falta de melhores informações sobre a ciência dos druidas, não possamos determinar os detalhes dessa herança de origem celta.

A astronomia dos monges irlandeses

Na Europa continental dos séculos VII e IX encontravam-se monges irlandeses renomados por seus conhecimentos em astronomia, que frequentemente os próprios diziam serem de origem muito antiga². Um deles, conhecido como Agostinho da Hibernia (alguma vez confundido com Agostinho de Hipona) escreveu uma obra intitulada *As maravilhas da Sagrada Escritura* onde não se trata explicitamente de astronomia, mas incidentalmente o autor mostra seus conhecimentos ao discutir a questão das águas do dilúvio, pois se alarga na explicação das marés e dos equinócios, revelando noções que não coincidiam com as dos romanos. Também se destacou entre os monges na Europa o bispo-abade de Salzburgo, Fergal conhecido como Virgílio; com ele trabalhava outro bispo irlandês de nome Dubdachrich, astrônomo: ambos defendiam idéias tradicionais druídicas, como a existência de um mundo subterrâneo habitado, o mundo antigo dos Tuátha De Danaan; os escritos deles sobre astronomia e cosmografia foram reportados ao papa Zacarias (741-752) por Bonifácio de Crediton, que estava muito escandalizado com essas idéias. De todos porém o mais famoso é Dicuil que em 825 escreveu um tratado de Geografia, e outro de Astronomia com o nome de *A Meditação do orbe Terrestre* cujo manuscrito está conservado na Biblioteca de Valenciennes, na França (foi publicado em 1907 mas permanece quase sem divulgação nem comentários). Porém a maior repercussão do interesse e do ensino dos irlandeses em astronomia deu-se por via indireta, através dos anglos Beda (672-735) e Alcuíno (730-804). Beda estudou na

² Cf. o meu trabalho “A Formação intelectual dos monges irlandeses na Alta Idade Média”, Atas do III Encontro Internacional de Estudos medievais, Rio de Janeiro, Ágora da Ilha, 1999: 421-430; “Os Druidas”, *Brathair*, 4 (1), 2004, pp. 70-79; “Entre Druidas e Monges da Irlanda”, *I Simpósio de Estudos Celtas e Germânicos*, Rio de Janeiro, 2004.

Nortúmbria (entre Inglaterra e Escócia) com mestres irlandeses, e escreveu diversos tratados sobre astronomia e cálculo, que foram estudados em toda a Alta Idade Média. Alcuíno de York foi conselheiro de Carlos Magno, seu “ministro da educação e cultura” e bibliotecário. Nesses cargos Alcuíno imprimiu à renovação e reestruturação do ensino no reino dos francos e seus domínios uma direção ampla e duradoura, e uma vez que o imperador se interessava muito por astronomia essa ciência era parte importante do currículo da corte e das escolas. O interesse de Carlos Magno era real, tanto que depois da morte de Alcuíno ele chamou o irlandês Dungal de Bangor ou de São Dinis para discutir com ele os eclipses do Sol³.

A controvérsia sobre a data da Páscoa

Pela quantidade de literatura que provocou e que ainda subsiste (embora nem toda publicada) esta controvérsia é o melhor “caso” para se poder fixar o que sabemos sobre a astronomia e cosmologia irlandesas na Alta Idade Média⁴. Devido à dificuldade de articular o calendário lunar (judaico) com o solar (cristão) no século IV havia vários cálculos e calendários em vigor, que continuaram no séc. V; para tentar definir um calendário que todas as comunidades cristãs aceitassem, a fim de celebrar a Páscoa no mesmo dia, os Papas convidaram sucessivamente vários eruditos e astrônomos, mas sem sucesso, até que em 525 as tabelas de Vitório de Aquitânia, corrigidas pelo cálculo de Dionísio o Exíguo, que as combinou com as tabelas de Alexandria evitando alguns erros, se chegou a um resultado que, mesmo imperfeito, foi imposto por Roma a todas as Igrejas ocidentais.

Na Irlanda continuavam a preferir o ciclo de 84 anos, e assim em outras partes da cristandade. Quando Columbano emigrou (590) com seus companheiros de vida monástica de Bangor, no norte da Irlanda, para o reino dos francos e fundou o mosteiro de Luxeuil, impôs o calendário irlandês à elite dos francos e burguinhões, em contraste com o costume galo-romano⁵. Columbano criticou as tabelas de Vitório e em 603 escreveu a Roma e ao concílio da Gália em Châlons-sur-Saône

³ Cf. Pierre Duhem, *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, Paris, Hermann, 1958, t. III.

⁴ Cf. Meu trabalho “A data da Páscoa e o fim das comunidades celtas”, Congresso da Comissão Brasileira de Filosofia Medieval, Fortaleza, 2006.

⁵ Cf. Howard B. Clarke - Mary Brennan, *Columbanus and Merovingian Monasticism*, Oxford, BAR International Series, 113, 1981 (British Archaeological Reports).

pedindo que fosse concedido aos seus monges “que vivem em reclusão e não incomodam ninguém” celebrar a Páscoa “seguindo o costume dos antepassados” (*Cartas* 2,5 e 3,2)⁶. Numa carta ao papa Gregório (PL 80, 261) Columbano diz: “Saiba que os nossos antigos mestres irlandeses eram filósofos e sapientíssimos em computar e compor cálculos”. Há diversas outras cartas referentes à disputa com Roma em que os irlandeses fazem questão de dizer que seus astrônomos não são em nada inferiores aos de Roma. Devido às negativas de Roma e à insistência papal o sínodo de Mag Léne na Irlanda em 630 aceitou a unificação da data segundo o costume romano, mas Cumiano e outros resistiram, e no norte da Irlanda, na Escócia e na Nortúmbria, bem como em mosteiros irlandeses no continente, o uso irlandês permanecia em vigor. Alguns anos depois (c.660) os monges de Kildare (SE da Irlanda) reuniram textos tratando do assunto, onde o interesse dos autores gira em torno da simbologia do Sol e da Lua, mais do que de questões de teoria e de observação astronômica. Essa coletânea parece ter inspirado o autor da Vida de Santa Brígida, o monge Cogitosus, considerado mestre em astronomia. Finalmente a pedido do rei Osvi, da Nortúmbria reuniu-se em Whitby, no ano 664, um sínodo onde a delegação romana, chefiada pelo germano Wilfredo, convenceu o rei a adotar o cálculo imposto por Roma. Os últimos redutos da resistência celta pareciam resignar-se ao silêncio, mas a ciência astronômica continuou, quer através dos discípulos dos irlandeses na Europa continental, e na própria Nortúmbria inglesa, quer nos tratados de Filosofia, como parte de uma concepção geral do universo, a cosmologia.

João Escoto Eriúgena

O mais conhecido dos intelectuais irlandeses da Alta Idade Média é sem dúvida João Escoto Eriúgena (c.810-c.877), e dele temos claras demonstrações de notáveis conhecimentos de astronomia⁷. Na sua obra principal, sobre *A Divisão da Natureza*, desenvolve toda uma explicação da harmonia do universo em que a música e a astronomia se encontram e de certo modo se fundem na *harmonia das esferas*. “Nos atrevemos a afirmar, diz João, com provas seguras, que a estrutura do conjunto do universo não só nas suas rotações e evoluções, mas nas suas medidas, se rege pelas

⁶ Stephen C. McCluskey, *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe*, Cambridge U.P., 1998, p. 89.

⁷ Cf. o meu trabalho “A harmonia do mundo segundo João Eriúgena”, *Dissertatio UFPel*, 11, 2000, pp. 49-57.

mesmas proporções da música” (III, 722, A-C); e por isso, continua, quando a Escritura fala do *concerto dos céus* está apoiada no fato de que os intervalos entre as estrelas mantêm as mesmas proporções racionais dos diastemas da música” (ib). Tanto a música como o cosmo se fundam na mesma razão que ordena o universo: o número (idéia que Agostinho de Hipona já tinha exposto no sei diálogo sobre *A Ordem*). João expõe as medidas e proporções da música, com grande erudição, e depois faz o mesmo com as relações entre os astros (III 718 CD). O Eriúgena não só conhece as distâncias entre os planetas mas também o modo como se calculam; explica as divergências entre Eratóstenes e Ptolomeu; descreve os instrumentos de observação, como o gnomon e seus cálculos, conhece os eclipses e as irregularidades das rotações planetárias, discute as medidas astronômicas, discorre sobre a Lua, sua massa e sua órbita, enfim demonstra saber mais astronomia do que a grande maioria de seus contemporâneos. Pode-se perguntar, como se tem feito, se o que o Eriúgena sabia tinha aprendido na Irlanda ou no Reino dos Francos onde vivia, mas mesmo nesta hipótese, pouco provável, resta a certeza de que foi na Irlanda que ganhou o interesse pela astronomia e provavelmente aprendeu quase tudo o que expõe. Não é razoável defender que tantos mestres irlandeses de astronomia na Europa continental tivessem aprendido fora de sua terra natal aquilo que na Europa da época era pouco conhecido. E se essa diferença existia é provável que a tradição druídica tivesse mantido na Irlanda o interesse e o estudo da astronomia.

Recibido 23/04/2014
Acceptado 20/06/2014

Resumen. La sabiduría de los druidas era conocida en todo el Imperio Romano; que era el resultado de largos estudios, algunos de ellos que ahora llamaríamos ciencias naturales, y entre ellos estaba la botánica y la astronomía. Los conocimientos de astronomía de los druidas fueron heredados por los monjes irlandeses, que les agregaron nociones de cálculo y las matemáticas de la cultura greco-romana, y sí los divulgaron a través de los numerosos monasterios fundados en toda Europa. Sobre la cuestión de la fecha de la Pascua esa ciencia se convirtió en un distintivo de las comunidades celtas britanas e irlandesas, literalmente “contra” la ciencia romana y la ciencia alejandrina. Al incorporar en su gran obra *Peri physeon (Acerca de la naturaleza*, escrito entre 862 y 866), estas ideas sobre el orden del universo, Juan Escoto Eriúgena no sólo universalizó el saber de los druidas y monjes, sino que ofreció una contribución importante a la cosmología occidental. En esa obra se explica en detalle cómo las proporciones de la armonía musical se refieren a las proporciones de las distancias entre las estrellas. Esta concepción clásica gana fuerza al ser incorporada en las ideas más amplias de la armonía de la naturaleza, que cubren todo el universo en una perspectiva ontológica.

Palabra clave: druidas - celtas - Escoto Eriúgena - astronomía antigua - ciencia romana

Resumo. A sabedoria dos druidas era conhecida em todo o Império Romano; ela resultava de longos estudos, a alguns dos quais hoje chamaríamos de ciências naturais, e entre elas estavam a botânica e a astronomia. Os conhecimentos de astronomia dos druidas foram herdados pelos monges irlandeses, que lhes acrescentaram noções de cômputo e de matemática provenientes da cultura greco-romana, e desse modo os divulgaram através dos inúmeros mosteiros que fundaram por toda a Europa. Na questão da definição da data da Páscoa tal ciência tornou-se um distintivo das comunidades célticas bretãs e irlandesas, literalmente “contra” a ciência romana e alexandrina. Ao incorporar em sua grande obra *Peri Physeon* (*Acerca da Natureza*, redigido entre 862 e 866) essas ideias sobre a ordem do universo, João Escoto Erígena não só universalizou o saber dos druidas e monges, mas ofereceu uma contribuição importante para a Cosmologia ocidental. Nessa obra ele explica longamente como as proporções da harmonia musical se relacionam com as proporções das distâncias entre os astros. Esta concepção clássica ganha força ao ser incorporada a idéias mais amplas de harmonia da natureza, que abrangem o universo inteiro numa perspectiva ontológica.

Palavras-chave: druidas - celtas - Escoto Erígena - astronomia antiga - ciência romana

Abstract. The wisdom of the Druids was known throughout the Roman Empire; it was the result of many studies, some of which we would now call 'science', among them botany and astronomy. The Druids' knowledge of astronomy was inherited by Irish monks, who added calculus and mathematics from Greco-Roman culture, and spread it through numerous monasteries established throughout Europe. On the question of the date of the Easter, that science became a hallmark of Celtic communities, British and Irish, literally “against” Roman and Alexandrian science. By incorporating in his great work *Peri physeon* (*About nature*, written between 862 and 866), these ideas about the order of the universe, John Scotus Eriugena not only universalized the knowledge of the Druids and monks, but offered an important contribution to Western cosmology. In it, he explained in detail how the proportions of musical harmony refer to the proportions of the distances between the stars. This classical conception gains strength when incorporated into the broader scope of the harmony of nature, covering the entire universe in an ontological perspective.

Keyword: Druids - Celtic - Scotus Eriugena - Ancient Astronomy - Roman Science

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

MAURICIO BEUCHOT, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2012, 245 pp.

Una advertencia muy atinada abre esta nueva entrega de Mauricio Beuchot: no se trata de presentar toda la hermenéutica medieval sino sólo algunos modelos o paradigmas de la hermenéutica medieval cristiana, en sus aspectos bíblico, teológico, filosófico y jurídico. La selección del autor es perfectamente comprensible, puesto que los elegidos, si no son todos, sí seguramente son los más importantes hermeneutas del medievo, sobre todo en el ámbito filosófico-teológico.

Comenzando por la época patrística, luego de una breve presentación de la exégesis alegórica, en general, el autor se detiene -como era de esperar- en Orígenes Alejandrino. Si bien, advierte, no fue propiamente el introductor de la exégesis alegórica en el ámbito cristiano (puesto que ya se había iniciado en ella Clemente Alejandrino, siguiendo los pasos de Filón), sin duda es el autor en que ella se desarrolla a pleno, especialmente en el cuarto libro de su *De principiis*, dedicado a la Sagrada Escritura y su interpretación. Luego de una breve referencia a Juan Casiano, Beuchot aborda el método alegórico del Pseudo-Dionisio.

Como culminación de la época patrística, pero en la Latinidad, se presenta a San Agustín, cuya dialéctica se califica como inflamada (ardorosa) deteniéndose especialmente en las relaciones entre historia y alegoría, para terminar con algunas consideraciones sobre la actualidad de la hermenéutica agustina y un replanteo del interés en los cuatro sentidos bíblicos, pero desde el plano metafísico, donde campea la analogía como base real y cognitiva de todo sentido alegórico.

Sigue el repaso histórico, dando un salto, con un representante neto del Renacimiento Carolingio: Juan Escoto Eriúgena, señalando también que en su labor de traductor (especialmente en el caso del Pseudo-Dionisio) desborda la traducción literal (es decir, el texto original) siendo, más que un *interpres* (traductor literal) un *expositor* (comentador o exégeta en sentido pleno). Por otra parte insiste en el carácter alegórico o simbólico de los textos bíblicos, procurando siempre una lectura espiritual. La tarea hermenéutica del Eriúgena permea toda su obra, especialmente la teológica, en cuanto mediante ella (y usando todos los recursos teóricos a su disposición, sobre todo los lógicos) intenta desentrañar el sentido de la Escritura para llegar a una mejor comprensión del misterio. Aunque no lo dice tan

expresamente, queda insinuado que, en este aspecto, su objetivo ha sido mal interpretado, dando origen a condenaciones apresuradas.

Luego de otro salto de siglos, llegamos a San Anselmo, en cuyo pensamiento se conjugan hermenéutica y dialéctica (en cierto sentido como en Eriúgena). El rasgo fundamental de Anselmo, por otra parte, es su interés apologético, puesto que busca, en medio de la notable polisemia bíblica, los elementos que le lleven a comprender lo que cree, conforme su célebre fórmula. Y como que la Biblia nos invita a investigar las razones de nuestra fe, ella debe ser el primer y principal destinatario de toda hermenéutica. De ella extrae las ideas que luego desarrolla en forma teórica, en su célebre argumento para probar la existencia de Dios. Pero al mismo tiempo que afirma los derechos de la razón en estos empeños, se preocupa por señalar sus límites, dejando siempre el camino hacia el mística, que toca de lleno el misterio.

Un siglo después de San Anselmo, Hugo de San Víctor, de la Escuela homónima, nos presenta la cuestión de la hermenéutica bíblica como una tensión entre el sentido literal y el simbólico. Pero esta tensión no obsta al reconocimiento de la omnipresencia alegórica, porque cualquier lenguaje puede ser interpretado alegóricamente, en tanto es polisémico. Hay pues, un sentido literal, que no niega, pero que no constituye todo -y a veces ni siquiera lo más importante- del sentido de un texto. De ahí la función irremplazable del hermeneuta.

Al mismo siglo pertenece Guillermo de Saint-Thierry, monje cistercense que sigue de cerca de San Agustín y también a San Bernardo aunque, según Beuchot, se lo ha asimilado demasiado a este último, siendo que su doctrina difiere en ciertos aspectos importantes. El análisis se centra en la Carta a los monjes de Mont-Dieu (1145), una especie de tratado sobre la vida monacal, que se basa en numerosos pasajes de la Escritura convenientemente interpretados. Por eso explica la importancia de la *lectio*, que debe culminar en *oratio*, todo ello con buena voluntad y santa intención. Su *Comentario al Cantar de los Cantares*, nos dice Beuchot, es un ejemplo práctico de su propio método exegético, que parte del sentido literal para acceder, mediante él, al espiritual.

También perteneciente al fecundo siglo XII, ahora en la Escuela de Chartres, Thierry, que fue su escolarca por un decenio, es uno de los mejores representantes de la tendencia humanista y platonizante de la Escuela. Se plantea las relaciones entre retórica y hermenéutica, poniendo el acento en la cuestión de la *intentio auctoris*, así como los argumentos razonables de que debe valerse la interpretación.

Beuchot reserva un capítulo a Joaquín de Fiore, lo que parece muy oportuno puesto que su obra, leída casi siempre desde el cargo de heterodoxia teológica (y desde el uso excesivo y herético del siglo posterior) no suele ser analizada desde esta perspectiva. Sin embargo, el Abad fue uno de los mejores hermeneutas de la historia, luego de San Agustín, cuyas huellas en cierto sentido sigue, fundamentalmente en su proceso de simbolización del pasado.

El siguiente capítulo se dedica a las glosas y sumas de la transición entre los siglos XII y XIII, que en general insisten en la distinción entre lo simbólico y lo literal, estableciendo distinciones y matices que enriquecen la temática. Llegamos así al siglo XIII, dando primeramente un lugar a San Buenaventura y su hermenéutica ontológico-poética, como la denomina Beuchot, en la cual se conjugan la visión del mundo y la del Libro, como un Itinerario que lleva al mismo término, Dios. Analiza Beuchot los dos métodos hermenéuticos del Seráfico, *reductio* y *proportio*, métodos que le permiten conjugar la tradición y la innovación.

A continuación, la exposición de Santo Tomás de Aquino, en quien el propio Beuchot basa su teoría, lo muestra como quien mejor ha visto la conexión entre la hermenéutica y la analogía, justificando así su propia posición acerca de la hermenéutica analógica como más completa que otras, con sesgos reduccionistas. En esta misma línea de interés no podía omitirse al Meister Eckhart, cuya hermenéutica mística y metafísica tiene punto de partida en la obra del Angélico, pero que acentúa (tal vez con exceso) la vía negativa. A la inversa, Raimundo Lulio, a quien se dedica el siguiente capítulo, presenta una hermenéutica parabólica, como denomina Beuchot a su combinatoria.

Pasando a otras vertientes, Beuchot se refiere a la obra de Juan Gerson, calificando a su hermenéutica como nominalista contemplativa, lo que explica con las propias palabras del filósofo, en cuanto expresa que desea concordar la teología escolástica con la mística. El último trabajo es el único que se refiere a la hermenéutica jurídica: el canonista Juan Alfonso de Benavente (profesor de Salamanca en el siglo XV) en cuyo análisis de la obra de Graciano se exponen teorías y criterios de hermenéutica jurídica de interés.

Cierra el libro una breve texto con conclusiones, donde Beuchot sintetiza lo común a todos los pensadores vistos: para los medievales, la comprensión de la palabra de Dios contenida en la Escritura es el punto de partida y de llegada de todo

conocimiento (incluyendo el del mundo) pero es a la vez una hermenéutica ligada a la vida interior y a la oración. En el Apéndice propone un nexo entre esta hermenéutica estudiada y su propia propuesta de hermenéutica analógica. No puede decirse con justicia, sin embargo, que el autor ha expuesto todo lo anterior para llevar agua a su molino. Al contrario, se trata más bien de que el lector aprecie, luego de una juiciosa lectura, que muchos de los problemas y/o limitaciones de las ideas presentadas pueden ser superadas por la nueva propuesta, algo así como quien se ha subido a hombros de gigantes y por eso ve mejor.

Celina A. Lértora Mendoza

ENRIQUE C. CORTI (comp.) *Las justicias en la Filosofía medieval*, Buenos Aires, Jorge Baudino ediciones, UNSTAM EDITA, 2013, 202 pp.

En octubre de 2007 se realizó en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín, el Tercer Coloquio de Filosofía Medieval, con el mismo título que este volumen, donde se recogen los trabajos presentados entonces. El tema, expresado en plural, “justicias”, tiene el sentido de mostrar la gran variedad de enfoques y miradas. El compilador, en su “Introducción”, aclara el por qué de esta elección, recurriendo a una larga e interesante paráfrasis de un texto de Borges (el Emperador Amarillo y el poeta, al que añade la esperable referencia a la historia del Golem y el Rabino de Praga), para concluir: “La palabra arquetípica no está a la mano en el mundo; puede el hombre querer apropiarse de ella, pero torna en locura su cordura silente. [...] En el mundo no hablan los arquetipos. La palabra arquetípica y la palabra intramundana constituyen metáforas de la justicia. [...] Si la justicia fuese idéntica a la palabra arquetípica, el mundo estaría condenado como algo ya-sido; si, en cambio, se la asocia con la palabra intramundana, aún resta esperanza” (pp. 15-16).

Diecinueve aportes dan sendas visiones de la justicia a lo largo de mil años de pensamiento.

Ignasi Roviró Alemany (de la Universidad Ramón Llull de Barcelona) abre la serie, con un trabajo (“De la justicia a la belleza”) que pasa revista a las diferentes acepciones del término desde el pensamiento romano que lo vinculó a *lex*, y al concepto de dar a cada uno lo suyo, que perduró hasta Maquiavelo. Su aporte especial se centra en el concepto de justicia en los espejos de príncipe castellanos y luego el pasaje de la justicia a la belleza en Llull.

Silvia Magnavacca (de la Universidad de Buenos Aires) trata el tema en Agustín de Hipona, señalando la doble vertiente de su enfoque: la visión natural (la virtud humana) y la sobrenatural. Por su parte, Silvia Contaldo (Instituto Santo Tomás de Aquino, Belo Horizonte) considera la justicia en relación a la caridad, según el Hiponense.

Gert Melville (Universidad de Dresde) trata la justicia como un componente esencial de la vida monástica europea medieval. Ricardo O. Díez enfoca la justicia

en Anselmo, considerando que se coloca en el centro de la ética. Dentro del mismo tema Enrique C. Corti presenta una serie de precisiones sobre *iustitia*, *rectitudo* y *debere*, vocablos recurrentes en la obra del Maestro.

Varios trabajos se dedican al pensamiento de Tomás de Aquino. Antonio Tursi (Universidad Nacional de San Martín) estudia la justicia política; Ceferino C. Bavaso (Universidad Nacional de Luján) ubica el tema en el contexto de la filosofía del derecho tomasiana. Y Silvana Filippi (Universidad Nacional de Rosario) compara al Aquinate y Meister Eckhart como dos visiones medievales del tema.

Un pensador cuyas ideas concitan cada vez mayor interés es Meister Eckhart. No extraña entonces que se le dediquen varios trabajos. Carlos Ruta (Universidad Nacional de San Martín), trata la justicia como hermenéutica; Bernard McGinn (Universidad de Chicago) la justicia y el justo, analizando las posibles fuentes de una de sus proposiciones condenadas, la que equipara al justo con la Justicia. Para Kart Heinz Witte (Instituto K. Adler, Munich) la justicia constituye el núcleo de las enseñanzas del Maestro. Coincidiendo en que estamos ante un concepto central en su pensamiento, Rudolf K. Weingand (Meister Eckhart Gesellschaft) analiza los Sermones de Taulero como un proceso de recepción y transformación de dicho concepto.

Hay también estudios sobre otros maestros medievales: Andrés Grau (Universidad de Barcelona) trata la virtud de la justicia en las *Collationes in Hexaemeron* de Buenaventura; Celina A. Lértora Mendoza (Conicet) presenta el tema en la obra de Duns Scoto y Paula Pico Estrada (Universidad del Salvador) muestra el lugar de la justicia en el modelo antropológico cusano.

Raquel Fischer, tomando la figura borgeana del verdugo piadoso, presenta algunas lecturas hodiernas sobre el infierno dantesco. Marta I. Trotta Lagos, en otra aproximación, reconstruye los principios penales de *La Divina Comedia*.

Cierra el libro un breve e interesante trabajo (“La justicia en el mundo y en el alma”) de Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri (Universidad de los Estudios, Milán) donde se propone armonizar los diferentes puntos de vista medievales sobre el tema, señalando los dos niveles que indica el título: el de “las cosas” y el de “las significaciones”. Acota, finalizando, que Leibniz, profundo conocedor del pensamiento medieval, subrayará dicha armonía.

En conjunto, la publicación ofrece muchas perspectivas y sugiere pistas e hilos conductores para revisar ciertos estereotipos sobre el presunto carácter monolítico del pensamiento medieval que, lamentablemente, todavía perdura en algunos ambientes académicos.

Celina A. Lértora Mendoza

Los autores

Mauricio Beuchot. Doctor en Filosofía. Profesor e Investigador de Facultad de Filología de la UNAM, México. Miembro de la Academia de Historia de México.

Juan Manuel Campos Benítez. Doctor en Filosofía. Profesor e investigador de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Enrique Corti. Investigador del CONICET. Ex Decano y Profesor de Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de San Martín y profesor en las Facultades de Filosofía Sede Buenos Aires y Sede San Miguel de la Universidad del Salvador.

Fernando G. Martín de Blassi. Becario doctoral del CONICET, Profesor Titular y Asociado en la Universidad del Congreso y Profesor Adscripto de Filosofía de la Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Natalia Jakubecki. Becaria, Doctoranda en Filosofía y Ayudante de primera en Historia de la Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Celina A. Lértora Mendoza. Investigadora del CONICET, Presidente de FEPAI. Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Profesora de doctorado de la Universidad Nacional del Sur.

João Lupi. Profesor e investigador de la Universidad Federal de Santa María, Florianópolis.

Beatriz Reyes Oribe. Magister en Filosofía y Profesora de Filosofía en la Universidad Nacional de Comahue, Bariloche.

Ricardo Villalba. Profesor y licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Asunción, donde es Profesor a cargo de Historia de la Filosofía Medieval. Doctorando de Filosofía en USAL, Buenos Aires.

Índice

| | |
|---|-----|
| Presentación | 5 |
| Apresentação | 7 |
| Artículos | 9 |
| <i>Enrique Corti</i> | |
| El libro II de <i>Cur Deus Homo</i> : un antecedente privilegiado para la lógica de la acción | 11 |
| Resumen | 49 |
| Resumo | 51 |
| Abstract | 53 |
| <i>Ricardo Villalba</i> | |
| Tomás de Aquino y el comentario a <i>Met.</i> VI.1., 1026a 30-31. Una posible interpretación | 55 |
| Resumen | 67 |
| Resumo | 69 |
| Abstract | 71 |
| <i>Fernando G. Martín de Blassi</i> | |
| Aportes para una comprensión de la virtud de la justicia en Tomás de Aquino | 73 |
| Resumen | 89 |
| Resumo | 91 |
| Abstract | 93 |
| <i>Juan Manuel Campos Benítez</i> | |
| Referencia y modalidad en autores realistas y nominalistas de los siglos XIII y XIV | 95 |
| Resumen | 109 |
| Resumo | 111 |
| Abstract | 113 |
| <i>Mauricio Beuchot</i> | |
| Ideas republicanas en Francisco de Vitoria | 115 |

| | |
|--|-----|
| Resumen | 127 |
| Resumo | 129 |
| Abstract | 131 |
| | |
| <i>Celina A. Lértora Mendoza</i> | |
| Escotismo colonial tardío novohispano | 133 |
| Resumen | 143 |
| Resumo | 145 |
| Abstract | 147 |
| | |
| Traducciones | 149 |
| | |
| <i>Natalia Jakubecki</i> | |
| Comentarios a la Epístola de Pablo a los romanos IV, 13-8-10 de Pedro Abelardo | 151 |
| Resumen | 163 |
| Resumo | 165 |
| Abstract | 167 |
| | |
| <i>Beatriz Reyes Oribe</i> | |
| La Cuestión “Si dividir la voluntad en natural y deliberativa es hacerlo en diversas potencias”, del <i>Com. in Sent.</i> L. II, D. 24, p. 1, a. 2, q. 3 de San Buenaventura | 169 |
| Resumen | 185 |
| Resumo | 187 |
| Abstract | 189 |
| | |
| Varia | 191 |
| | |
| <i>João Lupi</i> | |
| Harmonía do mundo segundo João Escoto Eriúgena | 193 |
| Resumen | 199 |
| Resumo | 201 |
| Abstract | 203 |
| | |
| Reseñas bibliográficas | 205 |

| | |
|--|-----|
| Mauricio Beuchot, <i>La hermenéutica en la Edad Media</i> por C. A. Lértora Mendoza | 207 |
| Enrique C. Corti (Comp.), <i>La justicia en la filosofía medieval</i> por C. A. Lértora Mendoza | 211 |
| Los autores | 215 |