



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 1, N. 2
Diciembre 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 (Universidade 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)

ARTÍCULOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Lengua árabe, hermenéutica sacra y valor de la potencia en el pensamiento de Averroes

Amira Juri

Para ingresar al modo de filosofar de Averroes se torna necesario asomarnos a cuestiones sobre lengua árabe porque un modo de pensar está siempre pautado por un determinado lenguaje, por una gramática específica. Nuestro filósofo y teólogo musulmán hispanoárabe dejará huella indeleble con su peculiar modo de concebir al hombre, al mundo, a Dios. En segundo lugar haremos observaciones respecto del comportamiento hermenéutico que el modo de análisis llevado a cabo por Averroes instaura y finalmente del valor que otorga a la noción de potencia.

El Corán –texto sagrado del Islam– utiliza la conciencia lingüística árabe para instaurar una nueva conciencia religiosa. Según Benveniste se entiende por discurso “todo enunciado que suponga uno que habla y otro que escucha, y la intención del primero de influir de alguna manera en el segundo”. En el discurso coránico podemos descubrir tres protagonistas: un locutor-autor (*qail*); un oyente enunciator (el profeta Mahoma) y un destinatario colectivo (los hombres). La forzosa utilización del estilo directo –en lengua árabe– después del verbo decir (*qal*) permite al interpelado comportarse como interpelante (locutor) respecto: del locutor-autor, por ejemplo, en la sura CXIV, 1 donde leemos: “Di: yo me refugio en el Señor de los hombres...” o bien respecto a los destinatarios, por ejemplo, en la sura XVII, 107 donde leemos: “di, creed en él (este Corán) o no creáis en él”.

Por ello, Mohamed Arkoun sostiene: “el paso de la función de interpelado a la de locutor implica responsabilizarse del discurso, y por tanto una promoción en el orden del ser que se manifiesta en el discurso [...] damos así con un rasgo distintivo del lenguaje coránico, que es lo performativo”.

Con la intención de caracterizar la lengua árabe desde la filosofía, podemos sostener que así como el pensamiento occidental se centra en el Ser, el pensamiento árabe-musulmán cuestiona la permanencia del ser¹.

¹ Mohamed Manan, *Los engarces de la sabiduría*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, p. 11.

En el centro semántico del sistema griego se encuentra el verbo *esti* (ser) que, según Aristóteles, está implícitamente contenido en cualquier otro verbo. La correspondencia entre pensamiento y realidad ya fue establecida por Parménides cuando afirma “Pensar y ser son lo mismo”. Esta pretensión del pensamiento fue posibilitada por los fenómenos del lenguaje; así “el verbo ser, característica central del sistema *logos* (y de todo el indoeuropeo), permitiría el enlace exacto entre la realidad misma y el pensamiento: por el verbo ser, el pensamiento homo-loga la realidad”². Por otro lado, la lengua griega flexiona temas, en el tradicional ejemplo de las gramáticas elementales de latín (lo mismo para el griego), el radical **ROS** de rosa permanece fijo, porque una rosa es una rosa y cualquier factor que le sobrevenga a la sustancia rosa: su color, su relación con el mundo, etc. se registran en las desinencias: **ROS**am, **ROS**arum, **ROS**ae, etc.

Ahora bien, en la lengua árabe los acontecimientos son diferentes, el árabe flexiona la raíz misma de las palabras, no hay radicales fijos, el radical es trilitero, intra-flexionado y emerge de un verbo: el radical **SLM** surge del verbo **SaLaMa** (rendirse, entregarse) y origina un árbol de palabras: **SaLaM** (paz), **iSLaM** (sumisión), **SaLyM** (nombre propio masculino), **muSLiM** (creyente), etc. Observemos cómo sustantivos y adjetivos en árabe son siempre derivados de un verbo, de una acción; por ejemplo, el sustantivo corazón: *qalb*, deriva del verbo girar, darse vuelta: *qalaba*³. Esta modalidad gramatical le confiere a la lengua árabe y a todo pensamiento formulado dentro de ella una versatilidad única.

Averroes en su análisis del discurso religioso parte de tres principios fundamentales:

1. El discurso del Corán es compatible con la razón, tanto en su aspecto literal como en su semblante interpretado. La verdad es una pero puede ser enunciada apelando a la razón o bien a los sentidos y a la imaginación. Por eso, según Mohamed Yabri, la hermenéutica sacra de Averroes intenta transformar los discursos dialéctico y retórico en un discurso demostrativo.

2. Cuando una sura del Corán ostente un sentido literal que se oponga a “una tesis apodícticamente demostrada” se vuelve necesario encontrar otra sura cuyo

² M. Manan, Mohamed, *Los engarces de la sabiduría* ob. cit., p. 14.

³ Amira del Valle Juri, “Consideraciones sobre lengua y poesía árabes”.

<http://parletrerevista.blogspot.com.ar/2010/02/consideraciones-sobre-lengua-y-poesia.html>.

sentido muestre que la primera sí concuerda con la razón; de esta manera, la unidad interna emerge al reconstruir el discurso religioso racionalmente.

3. Según Averroes hay tres pilares básicos de la religión que no pueden ser interpretados: a. La existencia de Dios; b. La profecía y c. El juicio final.

Por otra parte, Averroes considera que el discurso coránico puede analizarse desde tres perspectivas, que podemos denominar: la del significante, la del significado y la de la relaciones entre premisas y conclusiones. Aparece así, en esta tarea de hermenéutica sacra, la sujeción a las reglas de la lengua árabe, la lengua del Corán. Afirma Averroes “llevar las palabras de su sentido propio a su sentido figurado respetando las reglas ordinarias de la lengua árabe en el uso de los tropos, es decir, denominando una cosa con el nombre de otra semejante, de su causa o su consecuente, u otros procedimientos que en árabe se emplean para hablar de manera alegórica” (*Doctrina decisiva*).

Por otro lado, debemos distinguir el hecho coránico del hecho islámico, así el Corán brinda una nueva situación hermenéutica porque es una Predicación en lengua árabe que plantea un nuevo modo de ejercer el acto mismo de inteligibilidad. De este modo “para deducir de la revelación coránica normas precisas para las acciones humanas había que constituir las disciplinas auxiliares de cualquier exégesis”; de esta manera la actividad científica estará caracterizada por una práctica del saber basada en relatos orales individuales y la búsqueda de que dicho saber consolide una nueva comunidad: la “*umma*” musulmana.

Para Averroes, la tarea interpretativa no significa descubrir una verdad diferente de la que contiene el discurso religioso explícita o implícitamente, sino indagar en el vínculo entre premisas y conclusiones que el discurso religioso pone de manifiesto. Averroes considera que “la filosofía es compañera y hermana de leche de la ley divina”, sin embargo, la religión tiene una naturaleza y una estructura diferentes de la filosofía. Mientras los principios de la filosofía son establecidos por el intelecto y cambian según la capacidad intelectual, en los principios de la religión existen “asuntos de orden divino que superan la inteligencia de los hombres, y que debemos aceptar tal cual, aunque desconozcamos sus causas” (*Destrucción*, 791 [322]).

La lengua árabe, según el crítico Said Esber, preserva la presencia y la ausencia del ser, así nos dice al respecto: “Escribo en árabe. En esta lengua, la presencia se identifica con lo invisible. Ahí el mundo está ausente aunque visible. El hombre

según esta visión, es continuo estado de ausencia. La verdad reside en el seno de la lengua en tanto que desvelamiento de la esencia del mundo a través de las palabras de que Dios se sirve”⁴. La condición humana aparece en un marco geopolítico peculiar –el desierto y sus mitologías– donde la intemperie del ser y la acción primordial divina muerden en la estructura gramatical misma.

Para nuestro filósofo musulmán, el hombre más que un ser racional debe ser comprendido como un ser que puede ser racional. La filosofía de Averroes permitirá mostrar cómo la vida del peculiar animal devenido racional: el hombre, será el resultado de un ejercicio de la imaginación y no ya un dato ontológico. “El averroísmo enseña que la detención del pensamiento y su ausencia, y no su actividad continua e indefectible, son las que muestran su más verdadera naturaleza (...) la locura, la infancia, el sueño, la afasia, la ignorancia; ¿en qué se convierte la filosofía si su verdad primera es *homo non cogitat* ?”⁵.

Mientras la filosofía moderna cartesiana describe la vida humana como la puesta en acto de una “cosa pensante” (*res cogitans*); la experiencia intelectual de Averroes, por el contrario, buscará los lugares de su ausencia: “la desencantada reseña de la humanidad que no habla, no sabe nada o que aún no ha logrado pensar”⁶. Es durante la infancia donde el no-pensar aún, alcanza la consistencia de naturaleza, porque el hombre no nace pensante (*rationalis*), sin embargo, es hombre; por tanto, antes de hablar y de pensar ya la vida humana aflora en todo su esplendor. En función de esta reflexión, señala Coccia, es que Heidegger afirmará que si no pensamos es porque “lo que ha de ser pensado (*das zu-Denkende*) se retiene desde siempre en estado de retracción (*Abwendung*) con respecto al hombre”⁷. Observamos entonces cómo la filosofía contemporánea incorpora lo que Averroes detectó mucho antes: la no coincidencia entre vida humana y vida racional; la fractura irreparable que recorre la identidad entre humanidad y racionalidad. Vemos también que no podemos considerar simplemente al infante como un hombre en

⁴ Ester Said, *Libro de las huidas y mudanzas por los climas del día y la noche*, Madrid, Ediciones del Mediterráneo, 1999, p. 23.

⁵ Emanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 133.

⁶ E. Coccia, ob. cit. p. 131. Agrega Coccia: “Averroes llega a una fenomenología de lo impensado basada por entero en la insalvable distancia entre la actualidad del intelecto y el no pensar propio del hombre”, p. 132.

⁷ E. Coccia, ob. cit. p. 135.

potencia porque al devenir adulto no adquirirá un mayor grado de humanidad respecto de su condición actual de infante. La vida de un niño es ya una vida humana, por ello no podría el *logos* definir esencialmente la condición humana.

Pero todo este asunto del infante es más complejo porque no se trata del ser que no piensa sino del ser que puede pensar; es la vida humana la que nos enseña que el pensamiento no es una propiedad sino una potencia. “La infancia es la contemplación estupefacta de la materia pura de la pensabilidad [...] es en el medio de un inconsciente que nos vinculamos con la posibilidad de pensar”⁸. La vida humana es infante porque no accede de manera inmediata al conocimiento y a los saberes como instancias actuales, sino posibles. Por ello, los humanos estudiamos: “siempre que se estudia se refunda la condición de infancia [...] en el estudio el hombre produce en forma activa su propia infancia”⁹.

Conclusión

El pensamiento realista de Averroes muestra, entre otros puntos, un marcado sentido de la especificidad de los discursos religioso y filosófico, una imposibilidad de poseer la verdad enteramente porque los rasgos específicos de la lengua árabe renuncian al anhelo de permanencia, se deslizan en la incertidumbre lingüística que solo podrá ser superada por la acción humana misma. Mientras en las lenguas grecolatinas la estructura gramatical reconoce una raíz fija en las palabras, en las lenguas semíticas –el árabe y el hebreo– la raíz de cada término es intra-flexionada generando una indeterminación lingüística que repercute en el discurso. La hermenéutica sacra en la filosofía de Averroes articula religión y filosofía desde un racionalismo que concibe peculiaridades en el discurso religioso coránico y muestra límites para la tarea interpretativa dada la finitud de la condición humana.

Finalmente hemos podido apreciar cómo para Averroes el hombre no nace pensante, sino que deviene, se trata de un proceso contingente, puede pensar, es decir la potencia de pensar –y no el solo acto– es la marca primordial de la condición humana.

Recibido 20/11/2014
Aceptado 30/11/2014

⁸ E. Coccia, ob. cit. p. 142.

⁹ E. Coccia, ob. cit. p. 152.

Resumen. Para ingresar al modo de filosofar de Averroes se torna necesario asomarnos a cuestiones sobre lengua árabe porque un modo de pensar está siempre pautado por un determinado lenguaje, por una gramática específica. Nuestro filósofo y teólogo musulmán hispanoárabe dejará huella indeleble con su peculiar modo de concebir al hombre, al mundo, a Dios. En segundo lugar haremos observaciones respecto del comportamiento hermenéutico que el modo de análisis llevado a cabo por Averroes instaura y finalmente al valor que otorga a la noción de potencia.

Palabras clave: Averroes - Teología musulmana - Hermenéutica - Gramática - Potencia

Resumo. Para ingressar no modo de filosofar de Averróis, torna-se necessário debruçar-nos sobre questões referentes à língua árabe, porque um modo de pensar está sempre pautado por uma determinada linguagem, por uma gramática específica. Nosso filósofo e teólogo muçulmano hispanoárabe deixará marca indelével com seu peculiar modo de conceber o homem, o mundo, Deus. Em segundo lugar, faremos observações sobre o comportamento hermenêutico que o modo de análise praticado por Averróis instaura e, finalmente, o valor que outorga à noção de potência.

Palavras-chave: Averróis - Teologia muçulmana - Hermenêutica - Gramática - Potência

Abstract. To better understand the philosophy of Averroes, it is mandatory to consider some key notions of the Arabic language, since every particular way of thinking is always determined by its language and its specific grammar. Our Hispano-arabic Muslim philosopher and theologian have left an indelible mark due to his peculiar way of conceiving man, the world, and God. We will comment on the hermeneutical behavior conducted by Averroes' analysis. Finally, we will assess the value which he gave to the notion of 'power'.

Keywords: Averroes - Muslim Theology - Hermeneutics - Grammar - Power

O Mal em Anselmo de Cantuária¹

Paulo Martines

*Quomodo cecidit, Lucifer,
qui mane oriebatur
(Is . 14: 12).*

É pouco conhecido o pensamento de Anselmo de Cantuária a respeito da questão mal, se comparado ao argumento para provar a existência de Deus, chamado de argumento ontológico pela filosofia posterior. A questão do mal é abordada a partir do pecado do anjo rebelde, que por um ato de sua vontade, afastou-se de Deus. Anselmo não possui um tratado sobre os anjos, como Tomás de Aquino, nem um pensamento elaborado sobre esse tema, como Suárez, mas escreveu uma obra em forma de diálogo intitulada *A queda do diabo*, na qual apresenta a sua posição sobre a origem e natureza do mal. Deus criou o anjo livre a fim de que gozasse da eterna beatitude, mas ao não perseverar na sua vontade justa, abandonou e afastou-se da justiça na qual tinha sido criado. O breve relato desse drama inicial do pecado angelical guarda uma dificuldade, talvez um mistério, que será pontuado ao longo da reflexão anselmiana: por que uma criatura puramente espiritual –na qual nem o erro nem a ignorância pertencem ao funcionamento de sua inteligência– pôde pecar e afastar-se de Deus? Em sua escolha não há falha ou desvio da inteligência; ele escolheu o mal por um ato puro de sua vontade. Importante reforçar essa idéia: o intelecto intuitivo do anjo é infalível no conhecimento das coisas de ordem material e sua vontade não é movida por nenhuma atração sensível ou passional. Mesmo assim ele pôde pecar. Em que medida a experiência negativa e limitadora do anjo pode contribuir para a reflexão de conteúdo moral? Esperamos ser possível mostrar que a reflexão de Anselmo acentua como determinante da ação do pecado, o exercício de uma vontade livre, causa própria de seu agir. Ao destituir qualquer essencialidade do mal, veremos que cabe à linguagem atribuir ao mesmo tempo o

¹ Citamos Anselmo pela edição de F. S. Schmitt, *S. Anselmi. Opera omnia*, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1984. Utilizamos as seguintes abreviaturas: DV: *De veritate*; DLA: *De libertate arbitrii*; DCD: *De casu diaboli*; CDH: *Cur Deus homo*; DC: *De concordia*. As indicações numéricas indicam respectivamente a página da edição Schmitt e a linha.

ser e sua negação. O mal considerado na esfera do dizer –do *usus loquendi*– é a única forma pela qual ele pode ser, em certa medida, inteligido.

A respeito do mal já se disse com muita propriedade ser ele um desafio à teologia e filosofia², dada a dificuldade de concebê-lo como o não-ser, o nada, a tentação diabólica, ou segundo uma terminologia existencial, como algo absurdo³. Essa dificuldade pode ser entrevista ao longo da tradição filosófica do Ocidente, seja nas tentativas de superar a (aparente) contradição entre um Deus bom e onipotente com o mal existente, seja na rejeição à essas explicações metafísicas que põem ao abrigo Deus e seus direitos. Da primeira fica por explicar o “escândalo” que é a aflição dos justos. Da segunda, como explicar a situação existencial de um homem que oscila entre a indiferença e a angústia.

Mesmo quando não retemos com clareza o mal que nos aflige e, por hipótese, admitamos que ele não existe, por que “tememos e evitamos o que não existe”, pergunta Agostinho em sua investigação sobre a origem do mal presente no livro VII das *Confissões*. Continua: “se tememos o mal sem motivo algum, é esse temor um mal, enquanto sem motivo nos perturba o coração, e tanto mais grave quanto nada há que temer”⁴. Se o mal é nada, diz por sua vez Anselmo, porque “nossos corações tremem”⁵ ao pensar nesse nome; ficamos, pois, diz ainda, “horrorizados”⁶ ao simplesmente ouvir este nome? É no esforço para responder parte dessas dificuldades que Anselmo escreveu *A Queda do diabo*.

O tratado *A queda do diabo* considera os motivos pelos quais o anjo pecou e abandonou o estado de justiça e beatitude em que se encontrava. Como foi possível o pecado, se as coisas do mundo têm uma origem inteiramente boa? A dificuldade não é pequena e move grande parte da tradição filosófica e teológica do ocidente. Anselmo notabilizou-se por identificar a questão da queda em termos de privação (de um bem), da ausência da justiça devida. Este tratado sobre *A queda do diabo*, juntamente com o *A verdade* e sobre *A liberdade de arbítrio*, compõe um tríptico

² Paul Ricoeur, *O Mal. Um desafio à filosofia e à teologia*, (Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida), Campinas, Papirus, 1988. Este trabalho é fruto de uma conferência apresentada na Universidade de Lausanne no ano de 1985. Ricoeur apresenta a face enigmática do mal ao indicar num mesmo plano fenômenos tão díspares como o pecado, a dor e o sofrimento.

³ Especialmente A. Camus, *L'Homme revolté*, Paris, Gallimard, 2001, p. 34.

⁴ Agostinho, *Confissões*, VII, 5.

⁵ Anselmo, DCD 247: 17.

⁶ Anselmo, DCD 274: 5.

moral, cujo tema central é a liberdade. Escritos na forma de diálogo, entre o discípulo que pergunta e o mestre que responde, esses três tratados referem-se ao estudo da Sagrada Escritura (*sacra scriptura*). Ainda que Anselmo utilize o termo *tractatus*, a estrutura literária das três obras é aquela do diálogo (*per interrogationem et responsionem*), um estilo presente desde a Antiguidade até a Alta Idade Média, mesmo que não tão difundido nesse final do séc. XI⁷. A predileção de Anselmo pelo diálogo, talvez se explique pela sua inserção na vida cultural do mosteiro de Bec, onde como monge e *inceptor*, ele considera o diálogo um exercício espiritual praticado em comum, em vista do crescimento interior. Ainda que o ensino da gramática (a *declinatio*) seja atribuída a ele durante alguns anos, Anselmo tem como preferência a conversa sobre temas teológicos desenvolvida em pequenos grupos⁸. No *Cur deus homo*, também escrito na forma de diálogo, lemos: “os assuntos explorados por interrogação e resposta agradam a muitos, particularmente aos espíritos mais lentos”⁹.

Dois pontos serão abordados ao longo deste estudo: a) o reconhecimento da vontade desordenada do anjo que abandonou espontaneamente a justiça e tornou-se infeliz: é na exata dimensão do exercício de uma vontade própria, não submetida a nada, que o anjo desertor, ao buscar um acréscimo de felicidade, encontrou a injustiça. Pensamos aqui encontrar, a respeito do *quid* do pecado, o aspecto mais decisivo sobre a ação defeituosa do anjo; b) a significação dos termos negativos mal e nada revela um aprofundamento da reflexão moral apresentada no diálogo. Esses termos são destituídos de qualquer conteúdo essencial, mas significam algo, não segundo a coisa, mas segundo a forma de falar.

*

A questão do pecado, sumariamente indicado nas páginas do *De libertate arbitrii*, aparece de forma mais sistematizada no tratado que ora consideramos. As noções de justiça e verdade, desenvolvidas no *De veritate* e consideradas com especial atenção na definição de liberdade, serão agora reconsideradas à luz da vontade do anjo que, não querendo conservar aquilo que era devido, abandonou

⁷ G. Alliney, “I dialoghi di Agostino. La fortuna del genere letterario fra XI e XII secolo”, en (Alici, L. et alii), *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, Roma, Città nuova editrice, 2005, pp. 109-115.

⁸ G. Alliney, *idem*, p. 114.

⁹ Anselmo, *Cur Deus homo*, I, 1.

voluntariamente a verdade e a justiça em que se encontrava.

O conteúdo do tratado *A queda do diabo* é assim indicado por Anselmo no prefácio diálogo *A verdade*: “O terceiro investiga a seguinte questão: em que o diabo pecou, pois não permaneceu na verdade. Deus, com efeito, não teria lhe dado a perseverança que não a teria senão por este dom, e se Deus lha teria dado, ele a teria tido como os anjos bons, porque Deus lhes deu”¹⁰. Inicialmente, vejamos com atenção algumas indicações apresentadas nessa passagem.

A “questão” que orienta o tratado é a que diz respeito ao *quid* do pecado do anjo: *quid peccavit diabolus*. Essa questão diz respeito à qualidade intrínseca do ato pecaminoso do anjo, àquilo que concerne ao pecado propriamente dito. Nos primeiros tratados dessa trilogia, a presença da autoridade de S. João (*non stetit in veritate*) e S. Paulo (*Quid habes quod non accepistis*) confirmam que o ponto de partida é aquele da fé, que no projeto anselmiano desdobra-se na busca de razões, neste contexto em particular, dos motivos que levaram o anjo a pecar¹¹. O exame cuidadoso desse tema empreendido por Anselmo, com o instrumental da lógica e gramática de sua época, o leva a reconhecer uma nova ordem de problemas, dentre os quais está o exercício de uma vontade livre, da beatitude desejada pela criatura racional, e a justiça. O poder de pecar está presente em toda criatura racional, seja ela homem ou anjo. Ainda que esse poder de pecar não possa ser visto como um aspecto positivo da vontade da criatura, é antes um defeito, ele não deixa de ser, na expressão de Tomás de Aquino, *quiddam libertatis signum*¹². Querer o mal não é a

¹⁰ Anselmo: “tertius est de quaestione qua quaeritur, quid peccavit diabolus quia non stetit in veritate, cum deus non dederit ei perseverantiam, quam nisi eo dante habere non potuit, quoniam si deus dedisset ille habuisset, sicut boni angeli illam habuerunt quia deus illis dedit”, DV, praef., 173: 15-9.

¹¹ O versículo do Evangelho de S. João ao mencionar a queda do anjo (‘ele não permaneceu na verdade’) vale-se das idéias de permanecer na verdade ou distanciar-se dela, como a expressar idéia, como no segundo caso, de viver sem Deus e separar-se dele. Agostinho aponta o correto entendimento deste versículo: “ele esteve na verdade, mas não permaneceu nela” *A cidade de Deus*, XI, 15 (trad. J. Dias Pereira), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 3 ed., 2008) Na Escolástica posterior haverá a discussão sobre o espaço de tempo entre a criação e a queda do anjo. O diabo pecou logo após o primeiro instante da criação, o que garante a idéia de que lê foi criado em estado de graça e de agiu com o livre-arbítrio. Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I, q. 63, a. 6.

¹² Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 6, resp. Tommaso d’Aquino, *Sulla verità*, a cura de Fernando Fiorentino, Milano, Bompiani, 2005.

liberdade, nem parte da liberdade. Muito mais defeituosa, e para o homem danosa, é a liberdade dos anjos rebeldes, de Lúcifer¹³.

Um problema de conteúdo moral surge do prefácio do diálogo *A verdade*: em que medida pode-se falar da imputabilidade do diabo, já que ele não recebeu de Deus a perseverança para não pecar. Em outras palavras, Deus poderia ter sido o autor do pecado do anjo, pelo simples fato de não ter dado a ele a possibilidade de perseverar na vontade; ou então, de ter-lhe dado inicialmente uma vontade injusta. Outra face dessa questão volta-se igualmente para Deus: como foi possível criar espíritos, que sob a injunção dessa liberdade, puderam voltar-se contra Deus? Tentarei responder essas perguntas, para em seguida, abordar o *quomodo* do pecado.

As linhas iniciais do *De casu diaboli* fazem referência direta à *Primeira carta aos Coríntios* (4-7): “que é que possuis que não tenhas recebido?”, para reconhecer que toda criatura tem algo (*aliquid per aliud*), e apenas Deus é *per se*. O aprofundamento da questão pelo discípulo será decisivo para a continuidade da reflexão do DCD: se tudo o que é provém de Deus, a passagem do ser ao não-ser (o retorno ao nada) seria igualmente feita por Deus. O vocabulário de Anselmo é estruturado segundo o par *facere esse/ facere non esse*. Poderíamos perguntar em outros termos: Deus seria a causa do ser e do não ser? Naquilo que diz respeito a Deus, pode-se dizer que ele conserva aquilo que ele fez e, deste modo, aquilo que é continua a ser apenas se Deus o mantém no ser. Se Deus deixa de conservar aquilo que era, retorna ao não-ser. Isso não significa que ele o fez não ser, mas que deixou de fazê-lo ser. (*cessat facere esse*). Tem-se, desse modo, que todo *aliquid* é um *bonum*, na medida em que é feito por Deus, e o *non esse* e o *nihil*, destituídos de qualquer essência, não procedem de Deus.

Nesse sentido, devemos dizer que toda vontade, em sua essência, é um *aliquid* e um *bonum*. A vontade desordenada e sua inclinação, na medida em que são algo, são um bem. Deus não é a causa da vontade desordenada do anjo. A vontade é dita injusta apenas porque a justiça não está nela (*iustitia non est in illa*). A idéia central defendida por Anselmo é: o diabo não poderia querer algo, nem mover a sua vontade, se Deus não o permitisse (265: 23-25).

Parece haver certo paralelismo entre “dar a perseverância” e permanecer na

¹³ Cornélio Fabro, Dio el il mistero del male, in *Riflessioni sulla libertà*, Roma, Editrice del verbo incarnato, 2004.

verdade (o caso do anjo bom), de um lado, e “não dar a perseverança”, que implicaria no abandono da verdade, de outro lado. O raciocínio é assim estruturado: o anjo bom permaneceu na verdade porque teve a perseverança; o anjo mau não recebeu a perseverança (não permaneceu na verdade), pois Deus não lha deu. Uma dificuldade se impõe: se o “dar” é para o anjo bom a causa da recepção, o “não-dar” é para o anjo mau a causa da não-recepção. Como pode o anjo ser condenado justamente, se ele não recebeu o poder para perseverar na verdade¹⁴. O mestre procurará desfazer o falso paralelismo entre bem e mal presente na dificuldade acima. O anjo recebeu de Deus o poder e a vontade de ter a perseverança. Ora, pode-se perguntar, por que (*cur*) ele não perseverou? Trata-se de entender o sentido do verbo “perseverar”.

Do ponto de vista lingüístico, dirá Anselmo¹⁵, o preverbo *per* designa em latim a idéia de acabamento, de uma ação que se realiza do princípio ao fim. Assim, *perseverare* é conservar algo completamente; no caso em questão, desde o momento em que a criatura recebeu, como um dom de Deus, uma vontade e um poder, ela poderia se manter na verdade. Perseverar na vontade reta em que o anjo foi criado é querer completamente isso, até o fim: “perseverar na vontade, é querer completamente até o fim”¹⁶. Há um falso paralelismo, pois o não receber não implica o não dar. O anjo não perseverou, nos termos de Anselmo (*non pervoluit*), porque abandonou espontaneamente o que tinha (*sponte dimisit voluntatem quam habebat ... quia deseruit non accepit*). O querer abandonar precede o não receber, isto é, permanecer no estado de retidão no qual foi criado¹⁷. Uma passagem do fim do capítulo assinala que o diabo, querendo (*volendo*) o que não devia, “expulsou a vontade boa e sobreveio a má”¹⁸. Desde o início, a insistência da reflexão recai sobre o termo *sponte*¹⁹.

¹⁴ Anselmo, DCD 235: 20-29.

¹⁵ O argumento aparece em DCD 238: 1-28.

¹⁶ Anselmo: “Perseverare in voluntate sit pervelle”, DCD 238: 27-8.

¹⁷ A parábola do avaro é muito sugestiva: quando este quer algo (por ex., um pedaço de pão), ele somente o consegue se dispuser daquilo que tem.

¹⁸ Anselmo: “Bonam voluntatem expulit, mala superveniente”, DCD 240: 9.

¹⁹ Já na obra anterior –*A liberdade de arbítrio*– Anselmo identificava o ato pecaminoso segundo os termos *liber et sponte*. O livre-arbítrio é dotado de uma espontaneidade, em oposição à toda coação ou necessidade, o que faz a escolha ser livre. Cf. DLA 209:13-21.

O quomodo do pecado

O cap. 4 do DCD intitula-se “Como pecou e quis ser semelhante a Deus”²⁰. Pelo que já vimos, sabemos que a não-perseverança do anjo na justiça na qual foi criado foi motivada por um ato voluntário, cuja marca maior é o *sponte*. Mas não sabemos em que se constituiu esse ato nem como ele se deu. Ele foi fruto de uma *immoderata voluntas* ou *immoderata concupiscentia*, segundo os termos de Anselmo²¹.

Seguindo de perto a argumentação do capítulo, vemos que a indagação sobre o modo pelo qual o anjo abandonou a retidão é precedida de uma rápida investigação sobre o próprio querer do anjo: “quis ter aquilo que não tinha, de modo a querer abandonar o que tinha”.²² É certo que o anjo pecou, e também é reconhecido pelo discípulo, de uma forma incontestável (*per fidem*), que se o anjo tivesse conservado a justiça, ele não teria pecado e nem seria infeliz (4, 240: 25-6). Uma primeira tentativa de resposta ao *quid*: “portanto quis algo que não tinha e que não devia querer, assim com Eva quis ser semelhante aos deuses, antes que Deus assim o quisesse”²³. Temos aqui a transposição da narração bíblica da queda do homem para o caso do anjo: ele quis algo que não tinha e que não devia querer (já que ele devia querer apenas aquilo que lhe era atribuído), antecipando-se, desse modo, ao próprio querer de Deus. Ao querer ser semelhante a Deus, ele tomou a si próprio como princípio, distanciando-se da obediência que lhe era exigida. O ato pecaminoso recebe, assim, como primeira caracterização o de ser um ato contra Deus (*contra Deum*), uma desobediência, uma aversão. Resta tentar definir com mais precisão esse “algo” pelo qual a vontade do anjo foi impelida e “como” ele quis esse “algo”.

Ao considerar a própria vontade do anjo, Anselmo é levado a reconhecer que ele somente poderia querer a justiça ou uma conveniência: “nada podia querer a não ser a justiça ou a conveniência”²⁴. A primeira não podia ser o motivo da queda do anjo. Resta considerar a segunda.

O sentido primeiro e essencial de *commodum* é aquele de relacionar-se com as

²⁰ Anselmo: “Quomodo ille peccavit et voluit esse similis deo”, DCD 240: 15.

²¹ Anselmo, DCD 244: 12-15

²² “quid voluit habere quod non habebat, ut vellet deserere quod tenebat”, DCD 240: 19-20.

²³ Anselmo: “Voluit igitur aliquid quod non habebat nec tunc velle debebat, sicut Eva voluit esse similis diis, priusquam deus hoc vellet”, DCD 241: 10-11.

²⁴ Anselmo: “nihil autem velle poterat nisi iustitiam aut commodum”, DCD 241: 11.

satisfações básicas e vitais de toda criatura, por exemplo, aquela de preservar a vida ou a saúde²⁵. A *commoditas* está relacionada também com a felicidade à qual aspira toda criatura racional: “Com efeito, da conveniência provém a felicidade, que quer toda natureza racional”²⁶. Anselmo, no cap. 12 do DCD, ao considerar a hipótese de um anjo criado por etapas (*per partes*), indica a presença de uma vontade natural (de felicidade) que evita as inconveniências e busca as conveniências, e que por fim move todas as outras vontades (*voluntas naturalis ... qua voluntate se movet ad alias voluntates*) (254:24-26). Considerando-a em si mesma, essa vontade não é má, sendo-a somente quando consente à carne²⁷. O anjo, enquanto criatura mais excelente que a criatura humana, não poderia deleitar-se num bem inferior, carnal. Logo, a vontade de ser semelhante a Deus não é em si mesma um mal, pois, se o fosse, o filho de Deus não quererá ser semelhante ao Pai (DCD, 19).

Nem sempre a busca dessas conveniências para a criatura em geral é realizada segundo uma forma justa. É o que acontece com o anjo desertor: ele buscou um acréscimo de felicidade de modo desordenado, estendendo sua vontade além da justiça: “ao querer desordenadamente algo a mais que havia recebido, ele projetou sua vontade para fora da justiça”²⁸. Com sua atitude espontânea, o anjo pecou: quis o que Deus não queria que ele quisesse, quis se desordenadamente semelhante a Deus²⁹. Ao buscar esse “algo” a mais que poderia trazer-lhe alguma felicidade, ele abandonou e desprezou a justiça na qual estava. Anselmo, entretanto, não fornece nenhuma informação sobre a natureza dessa conveniência desejada de forma desordenada pelo anjo. À pergunta (*cuiusmodi commodum illud fuit*) do discípulo, o mestre responde de forma lacônica: “não sei o que foi aquilo”³⁰. Essa atitude do anjo

²⁵ Anselmo, DC, q. III, cap. 11.

²⁶ Anselmo: “ex commoditas enim constat beatitudo, quam vult omnis rationalis natura”, DCD 241: 13-14.

²⁷ Anselmo, DCD 285: 3-5.

²⁸ Anselmo: “plus aliquid quam acceperat inordinate volendo voluntatem suam extra iustitiam extendit”, *ibid.*, 21-22. Para Escoto (*De peccato Lucifer*), o pecado do anjo é descrito primeiramente como uma busca desordenada da beatitude: “nihil aliud regulat illam voluntatem non rectam nisi appetitus inordinatus et immoderatus illius maximi boni commodi; maximum autem commodum est beatitudo perfecta”, *Ordinatio II*, dist. 6, q. 2, in *Duns Scotus on the will and morality*. Selected and translated with an introduction by Allan B. Wolter. Washington, The Catholic University Press, 1997, p. 464.

²⁹ Nos termos de Anselmo: “voluit quod deus illum velle nolebat, voluit inordinate similis esse deo”, DCD 241: 29-30.

³⁰ Anselmo: “quid illud fuerit non video”, DCD 244: 1-3.

revela o traço concreto de uma vontade que, ao querer sair de si mesma, tende ou lança-se (*extendit ... extra iustitiam*) para aquilo que julga ser o melhor para si. A vontade assim, em tensão, procura algo de modo desordenado. O pecado está associado à idéia de desordem, algo que impede que se alcance o fim último da criatura³¹.

Poderíamos dar por encerrada a explicação sobre o “como” da queda do anjo mau: um querer desordenado que buscava algo que apenas poderia ser dado por Deus. Mas uma questão do discípulo faz com que vejamos com mais clareza a atitude do anjo: “Se Deus não pode ser pensado senão como algo único, de tal modo que nada de semelhante a ele pode ser pensado, como pôde o diabo querer o que não podia pensar?”³². O discípulo relembra a formulação do argumento único com a devida interdição que é imposta ao pensamento. Mas aqui, diferentemente do *Proslogion*, o anjo não é o *insipiens* que pode se equivocar sobre a correta forma de significação, que é aquela do domínio da *res*³³. Ademais, o contexto do DCD não concerne àquilo que podemos ou não conhecer a respeito de Deus. A resposta do mestre à questão do discípulo diz respeito apenas à vontade do anjo diante da vontade de Deus. O aspecto central a ser caracterizado é a presença de uma vontade própria, não submetida a nada, e que quer de forma desordenada.

Mesmo na hipótese de que a vontade do anjo quisesse ser apenas algo menor do que Deus (*minus deo*) ele quererá desordenadamente, pois faria uso de uma vontade própria. A vontade do anjo deveria conservar a sua condição de vontade criada, ou seja, a de uma vontade subordinada à vontade de Deus. Nas palavras de Anselmo, ele deveria querer apenas aquilo que Deus queria que ele quisesse, fórmula presente no cap. 8 do DLA, que definia a vontade justa: “não há vontade justa, senão aquela

³¹ Interessante ressaltar a compreensão do pecado numa visão literária como a fornecida pela personagem Célia Coplestone, da peça *Cocktail Party*, de T. S. Eliot. Esta personagem ao relatar ao médico seu atual estado de espírito –após o reconhecimento do fracasso de um relacionamento amoroso– diz sentir uma “sensação de pecado”, o que para ela não seria sinônimo de algo imoral. No esforço de explicar esse sentimento, a personagem fala de distorção, de um sentimento de vazio, de falência, como algo que deve ser expiado. *Cocktail Party*, (trad. de Ivo Barroso), T. S. Eliot, Obra Completa, vol. II.

³² Anselmo: “Si deus non potest cogitari nisi ita solus, ut nihil illi simile cogitari possit: quomodo potuit diabolus velle quod non potuit cogitare?”, DCD 241: 31-2.

³³ Cf. Anselmo, Pros., cap. 4. Sobre o papel do *insipiens* no *Proslogion* confira: G. d’Onofrio, “Che è l’insipiens? L’argomento di Anselmo e la dialettica dell’Alto Medioevo”, en *L’argomento ontologico* (a cura de Marco M. Olivetti), Padova, Cedam, 1990, pp. 95-109.

que quer aquilo que Deus quer que ele queira”³⁴. O caso da vontade do anjo, como descrito nas páginas do DCD, pode ser esclarecedor para a compreensão daquilo que primeiramente define o pecado em Anselmo. Vontade própria é aquela que se arroga o direito ou a condição de não estar submetida à coisa alguma, sendo ela a sua própria norma. Desse modo, ela não é outra coisa do que a soberba. Essa vontade é descrita ainda como a senhora da desobediência, estando assim separada de Deus, a quem deveria estar unida. (frag., 37)³⁵. A vontade própria pertence apenas a Deus, na medida em que ela não é submetida a nada.

Com a soberba, encontramos a idéia do desprezo a Deus, do desrespeito à submissão a Deus. Dito de outra forma, da substituição de Deus por si próprio, já que a criatura (tanto a angélica quanto a humana) se julga no direito de alcançar qualquer conveniência por ela própria. No contexto do *Proslogion*, tal atitude era subsumida como uma tentativa de se elevar acima do criador (*super creatorem*), o que inverteria a ordem do ser, e não poderia ser qualificada a não ser como um absurdo (*quod valde est absurdum*)³⁶. Para Anselmo, o abandono da retidão não poderia ser motivado a não ser por essa soberba. Ela é o sintoma do nosso ocaso.

Esse movimento da vontade, ao buscar um acréscimo de felicidade, foi de tal forma desordenado, que ao abandonar o que tinha e devia conservar, ganhou a privação. Uma fórmula expressiva (segundo o par *aversio/conversio*) define a vontade do anjo: “mas, quando se afastou do que devia e converteu-se para aquilo que não devia, não permaneceu na retidão natural em que foi feito. Portanto, quando a abandonou, perdeu algo grande e nada recebeu senão a privação, que não possui nenhuma essência, a qual nomeamos injustiça”³⁷. A injustiça não é outra coisa do que o mal, a ausência de um bem, a ausência da justiça devida³⁸. O anjo perdeu por um ato espontâneo a felicidade e a justiça nas quais foi criado. Com a soberba se instaura primeiramente o distanciamento de Deus (*aversio Deo*), que sob o influxo

³⁴ Anselmo: “nulla autem est iusta voluntas nisi quae vult quod deus vult illam velle”, DLA 220: 18-19.

³⁵ Anselmo, *Liber de similitudinibus*.

³⁶ Anselmo, *Pros.* 103: 4-6.

³⁷ Anselmo: “cum vero avertit se ab eo quod debuit et convertit ad id quod non debuit: non stetit in originali ut ita dicam rectitudine in qua facta est. Quam cum deseruit magnum aliquid perdidit, et nihil pro ea nisi privationem eius quae nullam habet essentiam, quam iniustitiam nominamus, suscepit”, DCD 246: 30-1; 247: 1-3.

³⁸ Segundo afirmação presente no *De conceptu virginali et de originali peccato*: “iniustitia non est aliud quam absentia debitae iustitiae”, DCV 3, 143: 3.

do amor próprio e da vontade livre, marca o pecado.

Por mais que o DCD considere, em grande parte de seus capítulos, o estado de corrupção do anjo mau, não deixa de ser significativa a consideração dos anjos bons. Estes, pela sua perseverança, foram confirmados na justiça e receberam dela aquilo que será o traço distintivo da liberdade criada: não querer aquele *plus* assinalado pelo acréscimo de felicidade. Em outras palavras, eles receberam a *impotentia peccandi*, sendo assim elevados a um grau no qual não vêem nada mais do que necessitam: “e por isso foram elevados a tal ponto que alcançaram qualquer coisa que pudessem querer, e não vêem algo a mais que possam querer e, por isso, não podem pecar”³⁹.

Ademais, permanecer na justiça é possuir tranqüilidade e calma na alma; abandoná-la, por sua vez, é ter a alma tomada por afecções múltiplas e violentas, tal como um senhor cruel (*crudelis dominus*) que força um pobre homem (*homunculus*)⁴⁰ a ser perturbado por atividades torpes e laboriosas (DCD 10, 247: 22-8). Para Anselmo, a vontade de querer a justiça está relacionada ao *debitum*: “penso que esta (vontade) está sempre ligada àquilo que é devido”⁴¹, seja naquela criatura que a conserva (e por isso mesmo deve querê-la mais e perseverar), seja naquela criatura que a abandonou, pois essa justiça deixou nela alguns belos vestígios (*pulchra vestigia*). O fato de ser ainda devedora (*debitrix*) da justiça (para aquela que permanece na justiça) mostra que ela está embelezada (*decorata*) pela dignidade da justiça⁴².

³⁹ Anselmo: “Quapropter adeo sunt proveci, ut sint adepti quidquid velle potuerunt, nec iam videant quid plus velle possint, et propter hoc peccare nequeunt”, DCD 243: 20-2.

⁴⁰ Esse termo –*homuncio* ou *homunculu*– aparece com frequência nos textos de Anselmo com o objetivo de descrever o estado da “situação humana”. No *Proslogion*, a prece de abertura, enquanto uma *excitatio mentis*, acentua o flagelo espiritual: “Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas”, (1, 97: 4). No CDH, Boson adverte no final do livro I que não há outra solução para um pobre homem infeliz, a não ser a redenção do Cristo Salvador: “Non est qua evadat miser homuncio”, (94: 8-9). Na EIV, antes das admoestações a Roscelino, lemos: “Quippe si ego contemptibilis homuncio”, (I, 5). A esse respeito, ver as excelentes observações de René Roques (em sua tradução do CDH, pp. 340-1) e de A. Gallonier, em suas notas da tradução da *Epistola de incarnatione verbi*, p. 266.

⁴¹ Anselmo: “semper eam huic debito alligatam puto”, DCD 259: 21.

⁴² Na reflexão sobre o não se deve esquecer o papel fundamental da Encarnação de Cristo para salvar o homem do pecado e da perdição eterna. A obra de Salvação, nos termos de Anselmo, é a devida satisfação à justiça de Deus cometida pelo pecado. Diante do ml infinito

O anjo serve a Deus, mas ao optar por servir a si mesmo, escolhe um tipo de vida definida pela privação e necessidade de todo tipo. Essa escolha, decisão tomada por um espírito livre, é a expressão do uso da liberdade, que enobrece e aperfeiçoa o mundo, ainda que por vezes, ela pode tornar-se ociosa, na medida em que é exercida para outros fins. O anjo desertor quis ser causa de seu livre querer, passou da *dignitas à dedecus naturae*⁴³. Mais do que tudo, a soberba aliena o anjo de Deus, faz com que ele se volte para si próprio, que dê às costas ao mundo, nada mais do que um ensimesmamento. Diz a esse respeito J. L. Marion: “Satã é o idiota total, aquele que assume sua particularidade, que se apropria a tal ponto de sua identidade, que não quer, e logo não pode, sair de si, habitar a distância”⁴⁴.

Dos modos de se dizer o mal: a (quase) essência do pecado

Na avaliação precedente sobre o pecado, vimos que aquele que diz respeito ao anjo foi considerado como uma *privatio iustitiae*, fruto de sua vontade desordenada. Consideraremos, agora, a interpretação anselmiana dos chamados termos privativos ou negativos, tais como *nihil*, *malum* e *iniustitia*, a fim de investigarmos mais apropriadamente o mal para Anselmo.

Toda a dificuldade envolvendo as noções de mal e nada é esboçada pelo discípulo numa longa intervenção no cap. 10, intitulado “como o mal parece ser algo”⁴⁵. De fato, é apenas pela fé (*sola fide*) que ele (discípulo) admite entender o mal como nada. Ele apresenta três argumentos que apontam o mal como algo: 1) Se o mal é a privação do bem, então o bem seria a privação do mal; 2) como o mal seria nada, se diante dessa palavra sentimos uma certa inquietação (dirá Anselmo que nossos corações estremecem); 3) se a palavra mal é um nome, ela é significativa, e o

representado pelo pecado, há de se ter uma reparação não apenas igual, mas maior, algo que seja suficiente para compensar a falata cometida. A satisfação adequada não tem senão o aspecto positivo da remotio mali: escapar do diabo, evitr a presenunção e a soberba e obter a verdadeira liberdade. Sobre a reflexão cristológica de Anselmo, cf. Martinez, Paulo Ricardo, “Liberdade e justiça na cristologia de santo Anselmo, em (Xavier, Maria Leonor org.) *A questão de Deus na História da Filosofia*, Lisboa, Zéfiro, 2008, pp. 447-456.

⁴³ Cf. Eduardo Briancesco, “¿Cómo interpretar la moral de S. Anselmo?”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 4, 2, 1978, p.135.

⁴⁴ J. L. Marion, *Prolegómenos a la caridad*, (trad. Carlos Díaz), Madrid, Caparroz editores, 1990, p.39.

⁴⁵ Anselmo: “Quomodo malum videatur esse aliquid”, DCD 247: 5.

que ela significa é algo, e não nada.

O falso paralelismo que está presente na primeira afirmação é o mesmo que foi indicado pelo discípulo nas páginas iniciais desse tratado, entre o *perseverare* e o *non perseverare*. Anselmo não o abordará aqui. A segunda afirmação merecerá uma breve indicação no final da obra, quando o problema do mal e do nada será retomado, sendo possível, então, reconhecer a existência de certas inconveniências que acometem a criatura constantemente. Apenas a terceira afirmação receberá um tratamento adequado no cap. 11. A dificuldade, tal como é apresentada, refere-se a uma questão de linguagem, e possui a mesma estrutura daquela indicada por Agostinho no cap. 2 do *De magistro*. Enfim, uma pergunta do discípulo resume o conteúdo da dificuldade: “Portanto, como o mal é nada, se o que significa esse nome, é algo?”⁴⁶.

Como observação preliminar, e até mesmo com o valor de uma regra hermenêutica, é afirmado pelo mestre que a partir de um nome não se pode provar o que a coisa é: “como pensas provar que o mal é algo, pelo nome mal?”⁴⁷. Para a resolução da aporia do termo nada, será preciso encontrar empregos diferentes para a significação do nome nada (*diversa significationis consideratio in hoc nomine*). A tarefa será a de buscar uma solução semântica⁴⁸.

A palavra **nada** tem o mesmo sentido de não-algo (*non-aliquid*): essa palavra estabelece, por sua significação, que toda coisa e tudo o que é algo (*res* e *aliquid*) é removido da inteligência, e que nenhuma coisa ou algo são retidos pela inteligência. No entanto, como a remoção de algo implica necessariamente a confirmação de um conteúdo significativo, a palavra não-algo, destruindo o que é algo, significa algo⁴⁹. Dessa forma, pode concluir Anselmo: “este termo ‘não-algo’ por diversas razões, de algum modo significa uma coisa e algo, e de modo algum significa um coisa ou algo. Com efeito, significa ao remover, e não significa ao constituir. Por essa razão, o nome nada, que anula tudo que é algo, ao destruir não significa nada, mas algo; ao

⁴⁶ Anselmo: “quomodo ergo malum est nihil, si quod significat nomen eius est aliquid”, DCD 247: 20-1.

⁴⁷ Anselmo: “quomodo aestimas te probare malum esse aliquid per nomen mali?”, DCD 248: 6-7.

⁴⁸ Italo Sciuto, “La semantica del nulla in Anselmo d’Aosta”, *Medioevo*, 15, 1989, pp. 39-66.

⁴⁹ O exemplo de Anselmo é significativo: entendemos o vocábulo não-homem inteligindo o que é homem.

constituir, não significa algo, mas nada”⁵⁰. Assim, a primeira solução é estabelecida conforme o seguinte princípio: *nihil* significa algo (*aliquid*) na medida em que **remove** determinado conteúdo e **não constitui** coisa alguma⁵¹.

Essa solução de conteúdo semântico oferecida pelo mestre não satisfaz o discípulo, pois o nome “nada” não deixa de significar algo. Daí, a questão ser reapresentada: “*quid sit (nihil) ... qualiter sit nihil, si nomen significativum eius significat aliquid [...] quomodo idem sit aliquid et nihil*”. A segunda formulação do mestre (apresentação de uma *alia ratio*) procura ressaltar a diferença entre uma significação segundo a forma da palavra (*secundum formam*) e uma significação que considera a própria coisa (*secundum rem*). Essa dupla significação aparece sob o par *vox/res* no *Proslogion*, e será considerada no *De grammatico* (cap. 15) como uma significação *per se* (substantialis) e uma significação *per aliud* (accidentalis)⁵². O exemplo da *caecitas* é sugestivo: dizemos que a cegueira é algo (*aliquid*) segundo a

⁵⁰ Anselmo: “haec Vox non-aliquid his diversis rationibus aliquatenus significat rem et aliquid, et nullatenus significat rem aut aliquid. Significat enim removendo, et non significat constituendo. Hac ratione nihil nomen quod perimit omne quod est aliquid: et destruendo non significat nihil sed aliquid, et constituendo non significat aliquid sed nihil”, DCD 249: 18-22.

⁵¹ A compreensão da primeira solução requer um esclarecimento acerca do termo *aliquid*. No livro *De potestate*, esse termo é entendido de quatro formas diferentes: 1) quando algo é aquilo que é proferido pelo seu nome, é concebido pelo espírito e está na coisa (*quod suo nomine profertur et mente concipitur et est in re*); 2) quando algo possui um nome, é concebido pelo espírito, mas não está na verdade, assim como uma quimera (*quod et nomen habet et mentis conceptionem, sed non est in veritate, ut chimera*); 3) quando algo possui apenas o nome, sem nenhuma concepção no espírito, e ausente de toda essência, assim como os termos injustiça e nada (*quod solum nomen habet sine ulla eiusdem nominis in mente conceptione et est absque omni essentia, ut est iniustitia et nihil*); 4) quando algo não possui um nome, não é concebido pelo espírito, nem possui existência, assim como dizemos que o não-ser é algo, ou que o não-ser é (*quod nec suum nomen habet nec conceptionem nec ullam existentiam, ut cum non esse dicimus aliquid et non esse esse*).

Essa quádrupla explicação de Anselmo pode muito bem conter uma teoria completa da significação, e não é o caso de explorá-la nos limites desse artigo. Convém reter a explicação complementar da terceira forma de significação de algo: os termos injustiça e nada não formam nenhuma concepção no espírito, ainda que constituam uma intelecção, pois “non est idem constitutere intellectum, et constitutere aliquid in intellectum”. O termo não-homem constitui uma intelecção, mas remove tudo aquilo que pode ser algo. Trata-se do mesmo sentido de *removere* considerado no *De casu diaboli*.

⁵² Cf. Desmond P. Henry, *The logic of St. Anselm*, New York, Oxford University Press, 1967, pp.19-25.

forma de falar (*secundum formam loquendi*), na medida em que dizemos que alguém é cego, e não-algo (*non-aliquid*) segundo a coisa (*secundum rem*). O nada não é um *aliquid* (*secundum rem*), mas um *quasi aliquid* (*secundum formam*). Conforme o exemplo, muitas outras coisas são segundo o modo de falar e, no entanto, não são.

Realizada esta segunda explicação, Anselmo pode concluir, como seria de se esperar, que o mal e o nada significam algo, não segundo a coisa, mas segundo a forma de falar. Assim como o nada é um não-algo, o mal é um não-bem, ausência do bem lá onde deve ou convém que haja bem: “O mal não é outra coisa que o não-bem, ou ausência de bem, onde deve convir que haja o bem”⁵³. No entanto, uma nuance⁵⁴ apontada por Anselmo deve ser considerada em sua totalidade: “malum igitur vere est nihil et nihil non est aliquid, et tamen *quodam modo* sunt aliquid, quia sic loquimur de his *quasi sint aliquid*”. O que temos é o seguinte: ainda que o mal seja completamente destituído de qualidades, ele possui uma carga significativa que lhe é outorgada pela simples forma de falar, o que, de um certo modo, faz dele algo, ainda que se diga que é um quase algo. Não se pode negar que as palavras **mal** e **nada** não são utilizadas em declarações de uso corrente (como quando dizemos que alguém fez (algo) mal, ou portou-se mal, ou que não fez nada. A dificuldade apresentada sobre o nada, que teve como ponto de partida o *usus loquendi*, parece ter reaparecido ao final da discussão, mesmo com o esforço do mestre em apontar para os dois planos da significação.

A linguagem de Anselmo parece apontar para a existência de um mal como **nada** (no cap. 20 aparece a expressão *simplex malum* para defini-lo) destituído de qualquer conteúdo essencial, e o mal como um algo (na expressão que acabamos de ver, um quase-algo). A reconsideração do problema do mal/nada no cap. 26 confirma essa dupla constituição: “O mal, que é a injustiça, sempre é nada, mas o mal que é algo inconveniente, algumas vezes é nada, como a cegueira, algumas vezes e algo, como a tristeza e a dor”⁵⁵. Segundo um aspecto de teor psicológico, o mal de inconveniência causa mais horror ao homem do que o mal como pura ausência: “quando ouvimos o nome ‘mal’, não tememos o mal que é nada, mas sim o

⁵³ Anselmo: “malum non est aliud quam non bonum, aut absentia boni ubi debet aut expedit esse bonum”, DCD 251: 6-7.

⁵⁴ Cf. Brianescio, ob. cit., pp. 137-8.

⁵⁵ Anselmo: “malum quod est iniustitia semper nihil est, malum vero quod est incommoditas aliquando sine dubio est nihil, ut caecitas, aliquando est aliquid ut tristitia et dolor”, DCD 274: 8-10.

mal que é algo”⁵⁶.

Como tentamos mostrar acima, a posição de Anselmo sobre os termos privativos *nihil* e *malum* procura acentuar o aspecto de que eles não designam um *aliquid*, e nessa medida não provêm de Deus. O movimento de um querer desordenado do anjo é explicado no último capítulo do DCD, como um ato injusto de rapina. Ter um querer (injusto) não significa que Deus o tenha dado, mas que esse querer (enquanto querer) fora roubado: “Certamente, alguém não apenas tem de Deus, o que ele espontaneamente oferece, mas também aquilo que injustamente arrebatou, com a permissão de Deus”⁵⁷.

Ainda que Anselmo não apresente um capítulo específico no seu DCD sobre os “efeitos do pecado”, podemos, no entanto, recolher algumas indicações que nos levam a reconhecer na natureza decaída do anjo um certo apequenamento, fruto de sua própria livre-determinação. Numa consideração semelhante à respeito da alma, pode-se dizer que além de ficar à mercê de certas afecções (como se estivesse sob o jugo de um senhor cruel) (cf. cap.10, 247:22-8), o abandono da justiça realizado por uma vontade sem medida (*per voluntatem immoderatam*), acarreta a essa natureza criada toda espécie de necessidades (*omni modo indigeat*) (cf. cap.14, 258:27-30). É significativa a idéia segundo a qual o anjo desertor não pode voltar (*redire*) à justiça por si mesmo. Se primeiramente ele não pôde alcançá-la por causa da condição de sua natureza (*conditione naturae*) –ele a recebeu como um dom de Deus– agora ele não deve tê-la pelo valor de sua falta (*merito culpae*) (cf. cap.17, 262:15-19). Essa incapacidade de recuperar por si mesmo a justiça abandonada, confirma o movimento dos caps. 10-12 do DLA, que já sinalizavam o infortúnio da servidão e a necessidade da graça.

*

Gostaríamos de tecer algumas considerações, a título de conclusão, sobre a moral de Anselmo, principalmente sobre o papel representado pela noção de beatitude. A justa vontade de beatitude é expressão da dignidade da criatura racional, homem ou anjo. Esta idéia foi indicada na primeira parte deste estudo. Convém voltar a ela.

⁵⁶ Anselmo: “cum igitur audimus nomen mali, non malum quod nihil est timemus, sed malum quod aliquid est”, DCD 274: 11-12.

⁵⁷ Anselmo: “Nempe non solum hoc habet aliquis a deo quod deus sponte dat, sed etiam quod iniuste rapit deo permittente”, DCD 276: 910.

A correlação entre *commodum* e *iustitia* aparece como propulsores da vontade do anjo. É pelo primeiro, e espontaneamente, que o anjo quis o que não tinha e o que não devia querer; ele pecou procurando desordenadamente algo que poderia lhe trazer um acréscimo de beatitude, encaminhando-se para além da justiça. A conveniência procurada pelo anjo é entendida nesse contexto como aquilo que constitui a beatitude, com aquilo que quer toda criatura racional: “Portanto, não podia querer senão a justiça ou a conveniência. Com efeito, pela conveniência procede a beatitude, a qual deseja toda criatura racional” (DCD 241: 13-14). Esta é uma primeira definição de beatitude. Costuma-se ver aqui uma oposição acentuada entre a conveniência e a justiça, na qual a primeira seria a condição de possibilidade da beatitude. Posição essa diferente da tradição antiga que via nas conveniências o correspondente de coisas fugazes e insignificantes, aquelas que deveriam ser evitadas para a aquisição da verdadeira beatitude. Penso aqui na tradição latina, de um Cícero e Agostinho.

Anselmo oferece um segundo sentido de *commodum* de modo indireto, que é aquela que advém com a justiça: “Não obstante, agora chamo felicidade, não a felicidade com justiça, mas aquela que todos querem” (DCD 255: 2-4). Essa beatitude assim entendida é aquela que melhor expressará o bem moral. Distanciada dos bens inferiores, dos apetites carnis, a vontade de beatitude volta-se para aquilo que é mais digno e ao mesmo tempo enobrece a criatura. Ela será conhecida como *vera beatitudo*. No entanto, Anselmo é levado a reconhecer que Deus fez reunir-se, ao mesmo tempo, nessa criatura racional, uma vontade de beatitude e uma vontade de justiça. Esse procedimento se justifica, pois, recebendo apenas a vontade de beatitude, ela teria a possibilidade de se inclinar para as conveniências menores e baixas, as quais deleitam apenas os “animais sem razão” (*irracionales animalia*), não podendo jamais reconhecer aquilo que é melhor, e desse modo essa vontade não poderia ser propriamente chamada de justa ou injusta (DCD 257: 18-29). No caso de apenas receber a vontade de justiça, o raciocínio é idêntico: a vontade seria determinada a querer apenas o que é justo (DCD 258: 13-16).

A vontade deve se comportar de tal forma que busque ao mesmo tempo a beatitude e a queira com justiça. Desse modo, não basta apenas identificar essa dupla constituição do querer da vontade: é preciso afirmar um princípio segundo o qual a vontade de justiça modere os excessos da vontade de beatitude, sem, no entanto, coibi-la. A vontade governada pela justiça tem como exemplo aquele de um comandante que impede o desgoverno de seu navio, mantendo-o sempre na boa rota (26, 274: 16-24). No caso da vontade, quando a justiça se faz presente, o querer

persevera até o fim naquilo que é melhor.

Essa dupla constituição da vontade receberá na última obra de Anselmo (o *De concordia*) a designação de uma dupla afecção: pra querer a felicidade e para quererá retidão (DC 11, 281: 5-7). A afecção é aquilo pelo que o instrumento é afetado para querer, seja para querer aquilo que é conveniente, seja para querer a justiça. Pela primeira, o homem quer sempre a beatitude e, pela segunda, quer ser reto. Esse par de afecções será considerado também segundo a relação de comando e obediência, relação essa que definirá a vontade reta. Temos, diz Anselmo, a vontade de justiça “para comandar e reger sob a orientação do espírito” (*ad imperium et regimen*) e a vontade de felicidade “para obedecer sem qualquer inconveniência” (*ad oboediendum sine omni incommoditate*) (DC 13, 286: 9-14). A primeira foi dada por Deus em vista de sua honra; a segunda, em vista do bem-estar da criatura.

Recibido 4/11/2014
Aceptado 30/11/2014

Resumen. El pensamiento de Anselmo de Canterbury sobre la cuestión del mal es poco conocido, se compara con el argumento para probar la existencia de Dios, llamado argumento ontológico por la filosofía posterior. La cuestión del mal es abordada a partir del pecado del ángel rebelde, que se alejó de Dios por un acto de su voluntad. Anselmo no posee un tratado sobre los ángeles, como Tomás de Aquino, ni un pensamiento elaborado sobre este tema, como Suárez, pero en su lugar escribió una obra en forma de diálogo, titulada *La caída del diablo*, en la cual presenta su posición sobre el origen y naturaleza del mal. Dios creó al ángel libre, a fin de que gozara de la eterna bienaventuranza, pero al no perseverar en su voluntad justa, abandonó y se alejó de la justicia en la que había sido creado. El breve relato de ese drama inicial del pecado angelical presenta una dificultad, tal vez un misterio, que será puntualizado a lo largo de la reflexión anselmiana: ¿por qué una creatura puramente espiritual –en la cual ni el error ni la ignorancia pertenecen al funcionamiento de su inteligencia– puede pecar y apartarse de Dios? En su elección no hay falla o desvío de la inteligencia, escogió el mal por un acto puro de su voluntad. Esperamos poder mostrar que la reflexión de Anselmo acentúa como determinante del acto del pecado el ejercicio de una voluntad libre, causa propia de su obrar. Al destruir toda la esencialidad del mal, veremos que cabe al lenguaje atribuir al mismo tiempo el ser y su negación. El mal considerado en la esfera del decir –del *usus loquendi*– es la única forma por la cual él puede ser, en cierta medida, entendido. Dos puntos serán abordados en este artículo a) la voluntad desordenada del ángel, y b) la significación de los términos negativos mal y nada.

Palabras clave: Mal - Voluntad - Felicidad - Libertad - Ética.

Resumo. É pouco conhecido o pensamento de Anselmo de Cantuária a respeito da questão do mal, se comparado ao argumento para provar a existência de Deus, chamado de argumento ontológico pela filosofia posterior. A questão do mal é abordada a partir do pecado do anjo rebelde, que por um ato de sua vontade, afastou-se de Deus. Anselmo não possui um tratado sobre os anjos, como Tomás de Aquino, nem um pensamento elaborado sobre esse tema, como Suárez, mas escreveu uma obra em forma de diálogo intitulada *A queda do diabo*, na qual apresenta a sua posição sobre a origem e natureza do mal. Deus criou o anjo livre a fim de que gozasse da eterna beatitude, mas ao não perseverar na sua vontade justa, abandonou e afastou-se da justiça na qual tinha sido criado. O breve relato desse drama inicial do pecado angelical guarda uma dificuldade, talvez um mistério, que será pontuado ao longo da reflexão anselmiana: por que uma criatura puramente espiritual –na qual nem o erro nem a ignorância pertencem ao funcionamento de sua inteligência– pôde pecar e afastar-se de Deus? Em sua escolha não há falha ou desvio da inteligência; ele escolheu o mal por um ato puro de sua vontade. Esperamos ser possível mostrar que a reflexão de Anselmo acentua como determinante da ação do pecado, o exercício de uma vontade livre, causa própria de seu agir. Ao destituir qualquer essencialidade do mal, veremos que cabe à linguagem atribuir ao mesmo tempo o ser e sua negação. O mal considerado na esfera do dizer –do *usus loquendi*– é a única forma pela qual ele pode ser, em certa medida, inteligido. Dois pontos serão abordados neste artigo: a) a vontade desordenada do anjo, e b) a significação dos termos negativos mal e nada.

Palavras-chave: Mal - Vontade - Felicidade - Liberdade - Ética.

Abstract. Anselm of Canterbury's doctrine on Evil is hardly known if compared with his argument to prove God's existence, called the ontological argument by later philosophy. The issue of Evil is dealt with as originated in the sin of the rebellious angel who, by sheer force of will, distanced himself from God. Although Anselm never wrote a treatise on angels –as did Thomas Aquinas–, nor did he elaborate a doctrine on the theme –as Suarez did–, he wrote a treatise in dialogue form called *The Fall of the Devil* in which he discussed the origin and nature of Evil. God created the angel as a free being, so that he would enjoy eternal beatitude. When he did not persevere in God's justice, he distanced himself from and abandoned the justice in which he was created. The brief report of this initial drama of the angel's sin contains a profound difficulty or a mystery which persists throughout Anselm's doctrine. Why should a purely spiritual being, whose intelligence includes neither error nor ignorance, commit sin and distance himself from God? There is no fault or deviation from intelligence in such a choice. He chose Evil by a sheer act of his own will. We intend to show that Anselm's reflection enhances the exercise of free will, the very cause of his act, as a determining factor of the sinful act. When Anselm deprived Evil of essentiality, the attribution of both being and its denial became the role of discourse. Evil within discourse, or rather, within the *usus loquendi*, is the only way it may be understood, up to a certain point. Two items will be emphasized in this article: a) the angel's disordered will, and b) the significance of the negative terms Evil and Nothing.

Keywords: Evil - Will - Happiness - Freedom - Ethics.

**A Filosofia Cristã de Pedro Abelardo:
diálogo entre um filósofo, um judeu e um cristão**

Noeli Dutra Rossatto
Edsel Pamplona Diebe

Introdução

Desde a divisão clássica da História da Filosofia, se aceita de forma sistemática o período entre a antiguidade e a modernidade como medieval e, em geral, tudo o que fora produzido em termos filosóficos estivera, então, ligado ao cristianismo. Não se pode negar a existência do período medieval na história da filosofia, contudo, há muitas controvérsias sobre a produção filosófica desse tempo. A questão capital que se coloca frequentemente entre os historiadores da filosofia é se há, de fato, uma filosofia produzida na Idade Média e, se a resposta for positiva, se a mesma pode ser denominada cristã. É complicado estabelecer com propriedade a existência de uma legítima produção filosófica nesse período, pois as discussões que se colocam são muito amplas e não conseguem dar conta de todas as suas particularidades. Lértora Mendoza nos esclarece que:

“[...] o que apresentamos como filosofia medieval, é, na verdade, uma reconstrução histórica, de acordo com o que hoje –e desde a modernidade– se considera filosofia e que não responde, sobretudo para a etapa anterior às Universidades, a mentalidade nem aos objetivos daqueles que a expusera”¹.

De Vogel apresenta na obra *Platonismo e Cristianesimo: antagonismo o comuni fondamenti?* alguns argumentos favoráveis à legitimação da produção filosófica na Idade Média, sobretudo uma produção quase totalmente vinculada ao cristianismo.

¹ Celina A. Lértora Mendoza, *Panorama de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, FEPAL, 2011, p. 6: “[...] lo que presentamos como filosofía medieval, es en realidad una reconstrucción histórica, de acuerdo a lo que hoy -y desde la modernidad- se considera filosofía y que no responde, sobre todo para la etapa anterior a las Universidades, a la mentalidad ni a los objetivos de quienes la expusieron”.

Obs.: todas as traduções contidas nesse artigo são nossas, salvo a edição inglesa de *Collationes* utilizada neste trabalho. Preferimos deixar no original latim-inglês.

Para tanto, expõe suas concepções, tendo como referência a análise da obra *Platonismus und Christentum*, do historiador Heinrich Dörrie. Segundo De Vogel, o trabalho de Dörrie defende principalmente a incompatibilidade entre o platonismo e o cristianismo, assim como nega a existência de uma filosofia cristã. Para ele, ligar a filosofia ao cristianismo seria como abdicar da verdadeira essência da filosofia, que tem como principais características a autonomia, a liberdade de pensamento, que não esteja vinculado a nenhum dogma, o diálogo e a razão. As principais teses de Dörrie encontram-se na incompatibilidade entre a filosofia grega, em especial a platônica, com as concepções cristãs, como a criação do mundo por Deus, a revelação, a doutrina da transmigração das almas, a imortalidade da alma, entre outros. Segundo De Vogel:

“Para Dörrie, o ‘platonismo’ era um sistema fechado de natureza religiosa, uma “confissão”, incompatível com o Cristianismo. [...] Na verdade, aquelas coisas que estão precisamente no coração da fé cristã –que o ‘Verbo se fez carne’, e que o Filho é ‘consustancial’ ao Pai– eram inconcebíveis para um Platônico”².

Os primeiros cristãos conheceram a filosofia principalmente através do neoplatonismo. Ela foi aceita, pois dava sustentação às teses cristãs, isto é, como instrumento, ela ordenava e sistematizava a religião que estava nascendo, que precisava ser assimilada e compreendida pelos fiéis. Dessa forma, De Vogel afirma que a filosofia, principalmente a platônica, deu autenticidade ao cristianismo:

“[...] a filosofia platônica tem dado a esses fatos uma forma de expressão racional, que os cristãos podiam reconhecer não só de acordo com o que tinham aprendido a partir da Escritura, mas, ao mesmo tempo, como um elemento que lhes permitia aprofundar e confirmar a sua fé”³.

² Cornelia De Vogel, *Platonismo e Cristianesimo: antagonismo o comuni fondamenti?*, Introduzione di Giovanni Reale. Traduzione, saggio complementare e appendici di Enrico Peroli, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 9: “Per Dörrie il ‘Platonismo era un sistema chiuso di natura religiosa, una ‘confessione’, incompatibile con il Cristianesimo. [...] Infatti, proprio quelle cose che sono al centro della fede cristiana -che il ‘Verbo si è fatto carne’, e che Figlio è ‘della stessa sostanza’ del Padre- erano inconcepibili ‘er un Platónico’”.

³ *Platonismo e Cristianesimo*, p. 103: “[...] la filosofia platonica ha dato di questi fatti una forma di espressione razionale, che i Cristiani potevano riconoscere non solo in accordo con quanto essi avevano appreso dalla Scrittura, ma ad un tempo come un elemento che consentiva di approfondire e di confermare la loro fede”.

De Gandillac menciona em sua *Gêneses da Modernidade* outro importante defensor da filosofia cristã, a saber: o historiador e filósofo Étienne Gilson. Para ele, a discussão em torno da fé e da razão seria um exemplo de uma legítima produção filosófica medieval e o historiador elege Pedro Abelardo (1079-1142) como exemplo de filósofo que tentou harmonizar da melhor forma possível essa dicotomia.

A produção filosófica de Abelardo esteve alicerçada na filosofia pagã, porém com fundamentos cristãos. Tanto a razão, proveniente da filosofia pagã, quanto a fé cristã, anunciada pela revelação, eram consideradas por Abelardo originárias do mesmo Deus ou *Logos*. Abelardo trouxe em seus estudos alguns conceitos da filosofia grega e os equiparou ao cristianismo, atitude não muito diferente dos primeiros cristãos: em uma abordagem autêntica da filosofia no cristianismo, Abelardo pode considerar as Sagradas Escrituras como sendo um sistema metafísico religioso, porém essa é uma idéia de difícil entendimento, pois suas discussões, em tese, pertencem à fé e não à razão. Segundo De Gandillac⁴:

“Gilson reconhece, desde o início, que como tal, ‘a filosofia cristã’ é ‘obscura e difícil de ser definida’ [...] sobretudo em virtude da ‘diferença de essência’ comumente admitida entre filosofia e religião. [...] Gilson esclarece que essas mutações, implícitas no fundamento revelado, só foram progressivamente inseridas no domínio específico da filosofia universal (em todo caso européia ou ‘ocidental’) por um trabalho da razão iniciado com São Justino e continuado, não sem conflitos, durante longos séculos. Foi essa a tarefa que *a posteriori*, e graças a conceitos parcialmente estranhos aos próprios artesãos dessa obra [Sagradas Escrituras], permitiu definir como “cristã” toda filosofia que, “ainda que distinguindo formalmente as duas ordens, considera a revelação cristã como auxiliar indispensável da razão. [...] Gilson [...] não fala mais de um simples reconhecimento da revelação como “auxiliar indispensável da razão”, mas sim de uma “obra própria dos teólogos cristãos trabalhando em nome do cristianismo e para ele”.

Na primeira metade do século XII, pode-se destacar pelo menos duas concepções do cristianismo: a visão mais tradicional, a monástica, exemplificada por um São Bernardo (1090-1153), que não era adepto à utilização da imposição da

⁴ Maurice de Gandillac, *Gêneses da Modernidade*. Tradução de Lúcia Cláudia Leão e Marília Pessoa. Rio de Janeiro, Editora 34, 1995, p. 55-62.

racionalidade escolástica, pois, em sua concepção, ela reduzia a fé, que só podia ser concebida pela revelação. Outra visão a se considerar é a de Abelardo. Sua concepção de cristianismo é mais voltada à preponderância da filosofia, entendida como a escolástica (mas não só a ela); e que incluía a filosofia como essencial à teologia. Para ele, a filosofia poderia ser um instrumento importante e essencial para a compreensão das Sagradas Escrituras e às discussões inerentes ao cristianismo.

Abelardo já foi em sua época reconhecido como filósofo e cristão, contudo, “recusaria” o título de filósofo se o mesmo fosse contra os ensinamentos de São Paulo. Porém, Abelardo, segundo Gilson⁵: “[...] está longe de reduzir a “verdadeira filosofia de Cristo” (*christi vera filosofia*) aos exercícios de devoção”. De Gandillac menciona como exemplo a obra *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, de Abelardo, como um esforço filosófico que propõe tratar a filosofia de modo autêntico, indo além do seu uso instrumental como o autor mesmo propõe. Em meio às discussões de cunho teológico, encontram-se na obra todos os assuntos analisados primeiramente sob a perspectiva da filosofia. Posteriormente, Abelardo visa possibilitar um diálogo filosófico-cristão, a fim de mostrar, provavelmente a São Bernardo, que filosofia e cristianismo podem caminhar juntos sem grandes conflitos. E para uma melhor compreensão da filosofia cristã de Abelardo, fazemos algumas considerações sobre o *Dialogus*, pertinentes ao tema.

Fé e razão em perspectiva

A obra *Dialogus*⁶ foi escrita por Abelardo provavelmente em defesa das acusações que recebeu de São Bernardo durante o Concílio de Soisson de 1121 ou do Concílio de Sens de 1140 acerca das interpretações que fez de vários aspectos da doutrina cristã, como a fé, a Trindade, o pecado, entre outros, todas elas amparadas

⁵ *Apud Gêneses*, p. 49.

⁶ O *Dialogus* ficou conhecido como *Collationes* (do latim: encontro ou debate) na edição organizada por Buytaert de 1969, porém Abelardo referia-se ao trabalho como *Dialogus*. Cf. Jean Jolivet, *La théologie d'Abélard*, Paris, Les Éditions du CERF, 1997, p. 79.

Obs.: como referência, mencionamos três edições atuais do *Dialogus*, a saber: 1) P. Abélard, *Collationes*. Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi, Oxford, New York, Clarendon Press, Oxford University Press, 2003 (edição bilíngüe utilizada nesse artigo); 2) Silvia Magnavacca, *Pedro Abelardo. Diálogo entre un filósofo, un judío y un Cristiano*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003 (edição bilíngüe); P. Abélard, *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, en : *Œuvres choisies d'Abélard*. Texte présentés et traduits par Maurice de Gandillac, Paris, Éditions Montaigne, 1945.

pela filosofia. Segundo Svensson⁷: “O que a Bernardo preocupa de Abelardo é, em grande medida, o fato de que em suas obras tudo seja posto em discussão. Preocupa-o a agilidade com o modo como se discute tudo, a fascinação pela dialética”.

A proposta do *Dialogus* de Abelardo consiste em compreender alguns assuntos com base na verdade, que pode advir da filosofia, representada pelo pagão, ou das leis (Escrituras), associadas respectivamente ao Judeu (Antigo Testamento) e ao Cristão (Novo Testamento). Pode-se considerar a obra como um trabalho de filosofia moral e suas teses giram em torno de questões teológicas, contudo, de abrangência filosófica.

O enredo se passa durante a noite. Abelardo é despertado do seu sono por três personagens: um Filósofo, um Judeu e um Cristão. O Filósofo faz um pedido a Abelardo, a saber, que ele seja árbitro da discussão entre eles. A obra está narrada em primeira pessoa e mantém um diálogo informal. Contudo, ela ficou inacabada, sem o veredito final de Abelardo; mas, apesar disso, o que foi escrito é suficiente para que se tenha um diagnóstico da discussão e uma idéia do que Abelardo entendia por filosofia e por cristianismo.

Segue-se a divisão da obra em três partes:

- Primeira parte: apresentação dos personagens e convite a Abelardo para ser juiz da discussão;
- Segunda parte: discussão entre o Filósofo e o Judeu;
- Terceira parte: discussão entre o Filósofo e o Cristão.

Na Primeira parte, o Filósofo apresenta a Abelardo um problema da diferença de credo entre os três. Cada um deles segue uma *secta* e defende existir apenas uma verdade. Para o Filósofo, a verdade pode ser buscada racionalmente, na lei natural; para o Judeu, a verdade pode ser encontrada na Lei do Antigo Testamento; por fim, para o Cristão, a verdade pode ser gerada pela Lei do Novo Testamento. O Filósofo explica o porquê da escolha de Abelardo como juiz: apesar de participar de uma das *sectae* (cristianismo), ele é entre todos a pessoa mais qualificada para exercer o papel de árbitro. Lemos no texto:

⁷ Manfred Svensson, “Abelardo. El argumento del diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano”, *Revista Philosophica*, 32, set. 2007, pp. 139-140: “Lo que a Bernardo preocupa de Abelardo es en gran medida el hecho de que en sus obras todo sea puesto en discusión. Le preocupa la ligereza con que todo se discute, la fascinación por la dialéctica”.

“[...] and we were not able to find anyone who did not belong to one of the three groups [...] You have the reputation for being outstanding both in the brilliance of your intellect and in your knowledge of every sort of writing, and so it follows that you will be the most capable person to come to this judgement, both in making your choice and supporting it, and will be best able to satisfy any objections either of us might make”⁸.

Na sequência, Abelardo ouve a explanação do Filósofo e atesta estar acostumado a participar de discussões e disputas, mostrando-se otimista com o debate, pois acredita que o mesmo possa gerar algum aprendizado. Abelardo também apresenta as condições do debate: o Filósofo está em vantagem, pois possui duas armas enquanto que o Judeu e o Cristão apenas uma:

“But you, Philosopher, who profess no law and yield only to reasoning, should not consider it anything great if you appear to be the strongest in this contest, since you have two swords for the fight, but the others battle against you with only one. You are able to use both written authority and reasoning against them, but they cannot base any objections to your position on a written law, since you follow no law; and also the fact you, being more accustomed to reasoning, have a fuller philosophical armoury, means that it is harder for them to tackle you by reasoning”⁹.

Porém, veremos que o Cristão está munido tanto da Lei quanto da filosofia e se mostra um bom conhecedor de todas as teses apresentadas pelo Filósofo.

⁸ *Collationes*, pp. 4-5: “[...] nec quemquam nisi in aliqua trium harum sectarum reperire poteramus [...] Quanto igitur te et ingenii acumine et quarumlibet scientia scripturarum fama est preminere, tanto te amplius in hoc iudicio, fauendo siue defendendo, constat ualere et cuiuscumque nostrum rebellionem satisfacere posse”.

Obs.: mantivemos a transcrição latim-ínglês, sem tradução para o português.

⁹ *Ibid.*, pp. 6-7: “Tu tamen, Philosophe, qui nullam professus legem solis rationibus cedis, non pro magno existimes si in hoc congressu preualere uidearis. Tibi quippe ad pugnam duo sunt gladii, alii uero uno tantum in te armantur. Tu in illos tam scripto quam ratione agere potes; illi uero tibi, quia legem non sequeris, de lege nichil obicere possunt, et tanto etiam minus in te rationibus possunt, quanto tu amplius rationibus assuetus philosophicam uberiores habes armaturam”.

Após o diálogo inicial entre o Filósofo e Abelardo, inicia-se a Segunda parte do *Dialogus* que tem por intuito a discussão entre o Filósofo e o Judeu. A relação que se estabelece entre eles é unilateral: o Filósofo domina toda a conversa. O Judeu, amparado pela Lei do Antigo Testamento, não consegue convencer o Filósofo da sua verdade. O Filósofo atesta que a lei natural, além de situar-se antes da Lei, já trazia exemplos do que era moral. Segundo Svensson: “Quem viveu antes da Lei, ou seja, os hebreus que viveram antes de Moisés, se contentaram em seguir a lei natural, e isso foi o suficiente para Deus [...]”¹⁰. O Filósofo afirma ao Judeu que: “Now natural law, that is the knowledge of morals, which we call ‘ethics’ is made up just of moral precepts, whereas the teaching of your laws adds to them various commands to do with external signs, which seem entirely superfluous to us [...]”¹¹. Neste sentido, uma das obrigações que o Filósofo acredita ser supérflua gira principalmente em torno das discussões sobre as prescrições de Deus, as recompensas advindas da obediência e a circuncisão.

O Judeu acredita que a obediência à Lei será recompensada e a não-obediência condenada. O Filósofo defende que o Judeu está enganado, que não sabe interpretar a Lei. Mais adiante será o Cristão que acusará o Filósofo de não saber interpretar a Lei e não conseguir ver o que dizem as entrelinhas.

Segundo o Filósofo, um dos grandes problemas que se coloca é a questão da obediência, por exemplo, a circuncisão. Ato esse que só teve validade no momento em que foi proposto para testar Abraão. Continuar com essa prescrição é, segundo ele, irracional. O foco deveria estar na “obediência” a Deus propriamente dita e não no ato da circuncisão em si mesmo. Deus pediu que Abraão circuncidasse seu filho e não que todos os demais fizessem. A circuncisão permitiu uma aliança entre Deus, Abraão e seus filhos, sendo portanto, apenas um símbolo da união daquele povo representado por Abraão. O Filósofo afirma:

“His religion had already obtained the promise of land and of progeny for him and his seed, and when, later, after he had been circumcised, he had from the Lord that all peoples were to be blessed in him and his seed, he *deserved*

¹⁰ Abelardo, p. 146: “Quienes vivieron antes de la Ley, esto es, hebreos que vivieron antes de Moisés, se contentaron con seguir la ley natural, y esto les bastó ante Dios [...]”.

¹¹ *Collationes*, pp. 8-9: “Lex uero naturalis, id est scientia morum, quam ethicam dicimus, in solis consistit documentis moralibus; uestrarum autem legum doctrina his quedam exteriorum signorum addidit precepta, que nobis omnino uidentur superflua [...]”.

“this not because of his circumcision but from the obedience which made him ready to sacrifice his son”¹².

A conversa entre o Filósofo e o Judeu não dura muito. O Filósofo expõe ao final seus últimos argumentos e a conversa entre eles se encerra. Antes da próxima discussão, Abelardo confessa ainda não estar preparado para julgar o debate e prefere continuar ouvindo, pois certamente aprenderá muito.

Na última parte do *Dialogus*, o Filósofo debate com o Cristão. Há uma relação de reciprocidade entre eles e a conversa torna-se mais animada. O Cristão demonstra grande desenvoltura filosófica e ambos, Filósofo e Cristão, se apóiam, além das Escrituras, em pensadores como Platão, Aristóteles, Epicuro, Cícero, Santo Agostinho, Plotino e Boécio. A preocupação do Cristão é conciliar fé e razão. Ele quer mostrar ao Filósofo que a fé cristã é a verdadeira, pois inclui nela todas as outras verdades, ou seja, tanto à do Judeu, quanto à do Filósofo. A maior parte dos temas tratados no debate já tinham sido desenvolvidos por Abelardo em outras obras. A discussão entre o Filósofo e o Cristão volta-se, principalmente, sobre a lei natural, a Lei do Novo Testamento, a virtude, o pecado e os vícios, a intenção, o Sumo Bem e a beatitude como garantia de uma vida futura e feliz.

O Cristão afirma que a Lei do Novo Testamento ou Lei Evangélica é posterior à Lei dos judeus e é perfeita, pois se assenta em bases racionais. Cristo é o legislador e vem validar e complementar muitos assuntos já abordados pelo Antigo Testamento. Esse propósito do Cristão de querer unir fé e razão não era bem aceito pelos cristãos ligados à tradição monástica, como Bernardo de Claraval. Em Abelardo, ao contrário, verifica-se uma concepção mais aberta do cristianismo, pois, para ele, o mesmo se encontraria alicerçado na filosofia. Neste sentido, a filosofia da qual o Cristão se apropria teria o mesmo ensinamento do cristianismo, porém esse ensinamento estaria sob um *involucrum*.

No fim de sua carreira, Abelardo se mostrou adepto em afirmar a possibilidade da utilização do *involucrum* como método. Deste modo, o *involucrum* refere-se ao mito sobre a criação do mundo, sobre as concepções alegóricas contidas no *Timeu*,

¹² *Ibíd.*, pp. 26-27: “Cuius etiam religio antea promissionem terre uel multiplicationis future tam sibi quam semini suo suscepit; qui etiam postea circumciscus cum audit a Domino in se uel in semine suo gentes omnes esse benedicendas, non hoc ex circumcisione sed ex illa meruit obedientia qua uoluit filium immolare”.

de Platão que poderiam trazer significados cristãos escondidos, que no fundo seriam os mesmos ensinamentos do cristianismo, que só precisavam ser decifrados. A revelação já teria se manifestado entre os filósofos antigos, logo a fé poderia ser compreendida a partir da razão, pois ambas as concepções seriam, em tese, a mesma coisa, fruto da mesma revelação, contudo o entendimento das mesmas se apresenta sob diferentes perspectivas.

Se o problema entre o Filósofo e Cristão for pensado por esse ângulo, pode-se deduzir que fé e razão são capazes de coexistir e até mesmo de se complementarem. A partir dessa perspectiva, o Filósofo chega a reconhecer o Cristão também como um filósofo. Com isso, a idéia de uma produção filosófica durante a Idade Média tornar-se-ia possível¹³. O Filósofo diz ao Cristão: “Let me speak the truth and say that now, for the first time, I find that you are certainly a philosopher. It would be unfitting and shameful to combat such evident reasoning [...]”¹⁴.

Um exemplo de discussão filosófica entre o Filósofo e o Cristão pode vir da concepção exposta no *Dialogus* entre virtude e pecado, sendo que ambos se apresentam como uma disposição da alma que está presente tanto nos homens bons quanto nos homens maus:

“I want you then to consider how weak is the argument (or rather, the based sophism) which the philosopher you mentioned puts forward in his Paradoxes, not as his own view but as that of other: where he contends that virtues and vices alike are equal in everybody, so that he will say that ‘there is no better person than a good person, no one more temperate than someone temperate, no braver person or wiser than a wise one’”¹⁵.

¹³ Quanto à existência de filósofos cristãos, Jolivet atesta que: “[...] os filósofos merecem esse nome porque eles foram “instruídos pela Verdadeira Sabedoria [*Sophia*] de Deus”, ou seja, pelo Filho [Cristo]; é a revelação aos filósofos das Teologias [cristãos]. [...] les philosophes méritent ce non parce qu’ils ont été ‘instruits par la Vrai Sagesse [*Sophia*] de Dieu’, c’est-à-dire par le Fils ; c’est la révélation aux philosophes des Théologies.]”. Cf. : *La Théologie*, pp. 85-86.

¹⁴ *Collationes*, pp. 108-109: “Certe, ut uerum fatear, nunc te primo philosophum comperior; nec tam manifeste rationi impudenter conuenit aduersari [...]”.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 120-121: “Vnde uolo ut attendas quam sit illa ratio infirma, immo uilissimum sophisma, quod uidelicet ex aliorum opinione in *Paradoxa* predictus inducit philosophus, ut uitutes sicut et uitia pares in omnibus esse conuincat, cum uidelicet dixerit bono uiro

O Filósofo completa a discussão citando Aristóteles:

“‘Virtue’, they say, ‘is the best settled state of the mind. So, by contrast, I consider that vice is the worst settled state of the mind. When I say ‘settled state’ here, I mean it in the sense which Aristotle distinguishes in his Categories, when he makes the first species of quality consist of settled and conditions”¹⁶.

Além de se utilizar da filosofia, o Cristão chama a atenção do Filósofo para a compreensão da verdade e salienta a necessidade de se saber interpretar devidamente a Lei. A primeira verdade é que Deus está em tudo: “*Indeed, the brightness of the sun penetrates the densest glass so that it is able to pour out its light to us through it*”¹⁷. Neste sentido, deve-se ter mente que as Escrituras estão cheias de símbolos e os mesmos devem ser interpretados para serem bem compreendidos. Então, quando se vai além do sentido literal, tem-se a oportunidade de enxergar a verdade:

“If you knew how to be a philosopher, rather than sticking to the letter in the Jewish way, and if you knew that the things which are said about God using corporeal metaphors are understood not as if they were literally about bodily things, but mystically, as parables, you would not take these things sayings in this way, as the mass of people do”¹⁸.

E como exemplo, o Cristão cita a passagem bíblica em que Cristo está ao lado do Pai, que no fundo significa que ambos, Pai e Filho, são iguais, estão no mesmo nível.

meliozem non esse nec temperate temperationem nec forti fortiozem nec sapiente sapientiozem”.

Obs.: a obra referida é de Cícero: *Paradoxa* c.3, in: *Collationes*, nota dos tradutores n. 84, p. 120.

¹⁶ Ibid., pp. 128-129: “Virtus, inquit, est habitus animi optimus; sic e contrario uitium arbitror esse habitum animi pessimum. Habitum uero hunc dicimus, quem Aristotiles in *Categoriis* distinxit, cum in habitu et dispositione primam qualitatis speciem comprehendit”.

¹⁷ Ibid., pp. 172-173: “Quippe cum claritas solis solidissimum uitrum sic penetret ut per ipsum quoque suam nobis illuminationem infudat”.

¹⁸ Ibid., pp. 180-181: “Si philosophari magis quam iudaizare in litera nosset, et que de Deo sub specie corporaliter dicuntur, non corporaliter ad literam sed mystice per parabolas intelligi sciret, non ita ut uulgus que dicuntur acciperet”.

Por fim, a conversa se encerra com a discussão sobre intenção e sobre o bem e o mal. A obra não termina e não temos a oportunidade de saber o veredito final de Abelardo. Porém, compreende-se que a visão do Cristão é a mesma de Abelardo. Assim, o intuito do *Dialogus* visa demonstrar que é possível tratar de assuntos teológicos a partir de uma interpretação filosófica. O que o cristianismo de Abelardo propõe é uma visão conciliadora, que busca unir fé e razão. Talvez seja exatamente essa idéia que Abelardo queria, no fundo, transmitir.

Conclusão

O objetivo do trabalho foi demonstrar como a tese de De Vogel sobre a possibilidade de produção filosófica na Idade Média se confirma, indo contra aos argumentos de Dörrie. Étienne Gilson é, segundo De Gandillac, um dos primeiros intelectuais a reconhecer os trabalhos de Pedro Abelardo como legítima produção de filosofia cristã.

O *Dialogus* de Abelardo é uma obra que se diferencia das demais, pois ele modifica a forma com que expõe seus argumentos, se aproximando mais dos diálogos platônicos, estilo provavelmente herdado de Agostinho, via pela qual conheceu o platonismo já cristianizado. A discussão inter-religiosa apresentada na obra visa, em grande parte, legitimar a fé em âmbito racional, a partir de uma filosofia moral. Abelardo insiste na possibilidade de poder interpretar a própria fé, para além da mediação direta com as autoridades. Conforme Svensson¹⁹:

“[...] é lícito investigar sobre a fé. A autoridade não basta para solucionar as diferentes interpretações do cristianismo, já que a maioria das disputas surgem precisamente da relação de como se deve entender a autoridade [...] há que julgar não somente sobre a base das autoridades, senão que as próprias autoridades”.

No *Dialogus*, averigou-se o esforço de conciliar razão e fé quando os personagens se propõem dialogar sobre as concepções de verdade a partir da visão de suas *sectae*. O Filósofo era adepto da lei natural, o Judeu da Lei do Antigo

¹⁹ Abelardo, p. 152: “[...] es lícito investigar sobre a fe. La autoridad no basta para solucionar las distintas interpretaciones del cristianismo, ya que la mayoría de las disputas surgen precisamente respecto de cómo se entender la autoridad [...] hay que juzgar no sólo sobre la base de las autoridades, sino que hay que juzgar las autoridades”.

Testamento e o Cristão, da Lei do Novo Testamento. E no fim, mesmo com a obra inacabada e sem o veredito de Abelardo, percebe-se o empenho do Cristão em convecer o Filósofo que a verdade que ele professa é a mais perfeita e autêntica, justamente porque propõe conciliar fé e razão, abarcando com isso todas as outras verdades expostas na obra.

Recibido 29/10/2014
Aceptado 30/11/2014

Resumen. De Voegel, yendo contra las tesis del historiador Heinrich Dörrie, presenta en *Platonismo e Cristianesimo: antagonismo o comuni fondamenti?* la posibilidad de existencia de una legítima producción filosófica en el período medieval, compatible con el cristianismo. De Gandillac afirma en *Gêneses da Modernidade* que Étienne Gilson fue uno de los primeros intelectuales en reconocer los trabajos de Pedro Abelardo (1079-1142) como filósofo. Un ejemplo de discusión filosófica y, al mismo tiempo cristiana, en Abelardo, estaría en la posibilidad de armonización entre fe y razón, que puede hallarse en la obra *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. La discusión interreligiosa busca validar la fe a partir de la filosofía. Cada personaje forma parte de una *secta* y cada uno sigue la ley que le fue impuesta. El objetivo de nuestro artículo es comprender cómo se establece la dicotomía fe y razón en Abelardo y cómo la discusión en torno al tema puede ser articulada a partir de una filosofía moral.

Palabras clave: Pedro Abelardo - Edad Media - Filosofía Cristiana - Fe - Razón.

Resumo. De Voegel, indo contra as teses do historiador Heinrich Dörrie, apresenta em *Platonismo e Cristianesimo: antagonismo o comuni fondamenti?* a possibilidade da existência de uma legítima produção filosófica no período medieval, compatível com o cristianismo. De Gandillac afirma em *Gêneses da Modernidade* que Étienne Gilson foi um dos primeiros intelectuais a reconhecer os trabalhos de Pedro Abelardo (1079-1142) como filósofo. Um exemplo de discussão filosófica e, ao mesmo tempo, cristã, em Abelardo, estaria na possibilidade de harmonização entre fé e razão, que pode ser encontrada na obra *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. A discussão inter-religiosa busca validar a fé, a partir da filosofia. Cada personagem forma parte de uma *secta* e cada um segue a lei que lhe foi imposta. O objetivo do nosso artigo é compreender como se estabelece a dicotomia fé e razão em Abelardo e como a discussão em torno do tema pode ser articulada a partir de uma filosofia moral.

Palavras-chave: Pedro Abelardo - Idade Média - Filosofia Cristã - Fé - Razão.

Abstract. In *Platonismo e Cristianesimo: antagonismo o comuni fondamenti?* De Vogel defends, against the thesis of historian Heinrich Dörrie, the possibility of the existence of a legitimate philosophical production in the Middle Ages, compatible with Christianity. De Gandillac affirms in *Gêneses da Modernidade* that Étienne Gilson was one of the first intellectuals to acknowledge the works of Peter Abelard (1079-1142) as genuinely philosophical. An example of philosophical as well as Christian discussion in the texts of Abelard is the possibility of harmony between faith and reason, which can be found in the *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. Inter-religious discussion aims to validate faith through philosophy. Each character is a member of a *secta*, and each follows the law, which was imposed to him. The aim of our article is to understand how to establish the dichotomy faith-reason in Abelard, and how the discussion around this subject can be articulated within a moral philosophy.

Keywords: Peter Abelard - Middle Ages - Christian philosophy - Faith - Reason.

La noción tomista de ente. Perspectiva histórico-crítica

Julio Raúl Méndez

1. El ente como primer principio óntico-gnoseológico

La oficialización del pensamiento de Tomás de Aquino (en adelante TdA) por parte de la Iglesia Católica a fines del siglo XIX tuvo sin duda el efecto de su difusión masiva en las instituciones de estudios eclesiásticos, y el impulso de los estudios con método histórico crítico, sobre todo por la edición de las obras completas.

Ahora bien, lo primero tuvo mayor alcance y generó una gran profusión de publicaciones que ofrecía sistematizado lo que se consideraba la doctrina de TdA. Como habían surgido discusiones sobre algunas interpretaciones y para consolidar el proyecto central del papado, Pío X en 1914, sobre la base de la interpretación considerada a principios del siglo XX más rigurosa de lo que se tenía por “la esencia del tomismo”, autorizó la publicación de las célebres “*XXIV Tesis*”¹. De esta manera los múltiples manuales de estudios de filosofía tomista tenían un parámetro de referencia.

Este dinamismo se consolidaba autónomamente, abordando el estudio de TdA como una doctrina sistemática, pareja y cerrada en todas sus obras. Las primeras ediciones leoninas de las principales obras todavía no incorporaban los nuevos métodos de las ediciones críticas ni el espíritu histórico permeaba la generalidad de

¹ Las *XXIV Tesis* no tenían, por cierto, carácter dogmático sino de *directivas para la enseñanza*, especialmente en la formación del clero. Al parecer el destinatario más inmediato sería la Pontificia Universidad Gregoriana para zanjar discusiones y unificar el sentido del esfuerzo que venía desde la *Aeterni Patris* de León XIII (1879), aprovechando las décadas de debate en el seno del neotomismo (especialmente italiano). Para su mejor comprensión y ubicación histórica ver Daniel Gamarra, *Algunas valoraciones históricas del neotomismo*, en *Actas XXII Semana Tomista*. Sociedad Tomista Argentina, Bs. As., 1997; Enrique M. Aguayo, *La génesis histórica de las XXIV Tesis Tomistas*, tesis doctoral, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990.

los estudios tomistas. Más aun, era un tópico de diferenciación el no ceñirse a la “escuela” de las XXIV Tesis y abordar a TdA como un autor históricamente situado.

Este déficit perdía la oportunidad de dejar aparecer la verdadera figura de TdA, con su singularidad, su aporte y su proyección especulativa en la historia de la filosofía. Paulatinamente fue cobrando carta de ciudadanía el estudio histórico crítico, como se hace con todo autor. La edición leonina de sus obras adoptó el método científico y es la fuente decisiva para los mismos.

En este trabajo vamos a ocuparnos de una contribución tomista singular y decisiva, como es la noción intensiva de ente.

La llamada “escuela tomista” no había advertido su centralidad, siendo que expresamente TdA lo señala como el primer principio óntico-gnoseológico. En efecto, esta es la tesis tomista que encontramos si nosotros procedemos a remontar el itinerario especulativo filosófico que lleva a TdA a la metafísica o filosofía primera, fundamento de todo el saber humano como había dicho Aristóteles.

Qué entiende TdA cuando habla de “metafísica” lo podemos precisar por el establecimiento de su objeto, que resulta el ente trascendente, el ente en cuanto tal, común a toda la realidad: “*philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus*”².

Ya en *In Boëtii De Trinitate* (escrito entre 1255 y 1261) en un sintético esquema epistemológico TdA había señalado cómo a este mismo saber le corresponden tres nombres. **Teología** o **ciencia divina** porque trata de Dios (como causa del ente finito); **metafísica** porque trata del ente que de por sí es ultrasensible y **filosofía** primera porque trata de los primeros principios (que son tales por la trascendencia del ente)³. Por ello Cornelio Fabro redactó en 1983 unas “nuevas tesis tomistas”, diversas de las XXIV de 1914. En esta nueva formulación Fabro acoge la centralidad de la noción “ente” para el pensamiento auténtico de TdA. Había

² *Summa contra Gentiles* I, 70 (ed. Marc 599). Esta obra fue escrita entre 1259 y 1264. Este texto pertenecería a 1259.

³ *In librum Boëtii ‘De Trinitate’ Expositio*, lect. II, q. 1, a. 1, resp.

operado un lento progreso de los estudios crítico-exegéticos y era posible reformular la estructura del itinerario especulativo tomista⁴.

El ente, común a toda la realidad, es lo primero que se presenta: es el *primum cognitum* que funda y trasciende todo conocimiento y todas las formas de conocimiento. La iniciación y todo el camino del conocimiento versa sobre el ente: es el *noema* originario. Desde el punto de vista semántico, “ente” es el semantema trascendental fundante (Fabro) respecto a cualquiera otra determinación. Desde el punto de vista objetivo, el ente supera todo objeto; es el “iluminante trascendental” (Fabro) que hace inteligible toda la realidad.

El ente no es un género al cual se le puedan añadir diferencias, pues fuera del ente nada hay. La transcendencia absoluta del ente era un motivo parmenídeo que a TdA le era caro reconocer en Aristóteles, a través de la hermenéutica aviceniana.

El redescubrimiento del ente como principio encuentra una fuente central en el programático texto de la cuestión *De veritate*, escrita entre 1256 y 1257, donde TdA integra Avicenna y Aristóteles en una fórmula que en realidad es suya y expresa su pensamiento original:

“illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resoluit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae; unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens, unde probat etiam Philosophus

⁴ Cf. Cornelio Fabro, *Introduzione a San Tommaso*, Milano, Ed. Ares., 1983, pp. 204-224. Esta obra tiene como base la anterior *Breve Introduzione a San Tommaso*, Roma, ed. Desclée, 1960. Las XXXV nuevas tesis que propone forman parte de las modificaciones introducidas al texto de 1960 redactadas al efecto; en cambio otras son recuperaciones de su clásica *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, según el texto de la 3ª ed., SEI, Torino, 1963, con algunas breves modificaciones para esta oportunidad. Sobre estas posiciones de Fabro, cf. Julio R. Méndez, “Las tesis de Cornelio Fabro”, *Sapientia*, 39, 153, 1984, pp. 181-191. Por su parte el argentino Ponferrada ya había llamado la atención en estos términos: “no es costumbre entre los tomistas citar el concepto *ente* entre los principios primeros del conocimiento [...]. Sin embargo Santo Tomás insiste en que lo primero que cabe en la concepción del entendimiento es el *ente*”, cf. Gustavo E. Ponferrada, “Los primeros principios”, *Sapientia*, 34, 1979, pp. 171-206.

in III *Metaphysicae* quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens inquantum expriment **modum ipsius entis** qui nomine entis non exprimitur”⁵.

Poco después, hacia 1259 TdA presenta este pensamiento programático en la *Summa contra Gentiles* (en adelante SCG). Tratando de que “Deus non est in aliquo genere”, reporta las consideraciones sobre la trascendencia del ens, que valen para Dios en cuanto *Esse per Se Subsistens*.

“Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum. Si ens esset genus oporteret differentiam aliquam inveniri per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione; sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. **Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur.** Et sic per nullam differentiam contrahi potest”⁶.

Los conceptos genéricos obtenidos mediante la abstracción tienen una extensión mayor a medida que el número de propiedades que integran su contenido (compreensión) es menor. En cambio la noción de ente lo contiene todo, toda noción menor participa de *ens*. Se trata de la máxima extensión pero también de la máxima comprensión, de tal manera excluyente de carencia que la llamamos “intensiva”.

Por una parte, “ente” abarca todas las realidades (extensión máxima), pero además las significa con todas sus particularidades, pues todas esas características singulares o determinaciones son ente y no quedan fuera de esa noción (compreensión intensiva), aunque en “ente” estén significadas de un modo indiferenciado. Entender la noción ente como género significaría vaciarla de contenido real y reducirla a una logicidad pura: por un ascenso abstractivo arribar a una noción vacía de contenido propio⁷.

⁵ *De Veritate*, q. I, a. I, resp. (100-114). Cf. Aristóteles, *Metafisica*, III, 8 (998 b 22).

⁶ SCG, I, 25 (232).

⁷ Cf. Giorgio Giannini, *Tesi di ontologia tomista*, Roma, PUL, 1980, p. 118 y ss.

Pero la noción metafísica intensiva de ente (*id quod habet esse*) no es la noción vaguísima y psicológicamente primera de ente. Es una conquista del saber humano a la que no se arriba fácilmente. Es aquello en lo cual (*in quod*) se resuelve toda realidad; por ello “*metaphysica [...] inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda*”⁸.

En efecto, esta noción intensiva le ha dado mucho trabajo a los intérpretes de TdA, que trataron de eliminar su novedad reconduciéndola a la noción aviceniana que invocaba el maestro. El texto de la cuestión *De Veritate* que hemos citado según la recuperación de la edición leonina (1970) muestra un caso prototípico del método de TdA que llamamos de **asunción asimilante**: invoca el pensamiento y aún el texto de una autoridad pero, sin indicarlo, lo interpreta de modo que se integre a su propio pensamiento. Si confrontamos la noción de ente intensivo con la remisión que el mismo TdA hace a Avicena nos encontramos con una disparidad tal, que los copistas-intérpretes⁹ no pudieron asimilar y entonces modificaron el texto.

El texto de la versión más difundida pero errónea dice así: “**illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo conceptiones omnes resoluit est ens**, ut Avicenna dicit in principio metaphysicae suae”. El subarquetipo Φ no sólo introdujo la variante “*metaphysicae suae*” para explicitar en qué obra de Avicena se encuentra tal doctrina¹⁰ sino que modificó la expresión “*in quod*” (atestiguada por el original B de la Biblioteca Apostólica Vaticana) por la lectura *in quo*, que resulta menos propia del TdA de los tiempos del dictado de este texto y más cercana a Avicena y al mismo Aristóteles.

⁸ SCG, I, 4 (23 c).

⁹ Es sabido que cuando el copista era a su vez alguien que entendía (o pensaba que entendía) la materia sobre la que versa el texto era un copista con serios riesgos de infidelidad, pues se veía inclinado a modificar el texto según su criterio: para hacerlo más inteligible, expresar mejor el pensamiento del autor o tratar mejor la cuestión. Posiblemente sea éste el caso para el llamado “subarquetipo Φ ”, que sería el origen de la abultada “tradición universitaria” de manuscritos de la cuestión *De Veritate* que altera el original ya a fines del mismo siglo XIII. Sobre la historia del texto además de la *Introduction* a la edición leonina de 1970, cf. Antoine Dondaine, *Secrétaires de Saint Thomas*, Roma, Commissio Leonina, 1956, pp. 168-182; también el volumen de la *Praefatio* a la Edic. Leonina (tomo XXII) publicado en 1975, especialmente pp. 61-75.

¹⁰ Esta variante de inversión de los términos parece irrelevante, salvo que se quiera ver en ella una acentuación de la importancia de la remisión al texto aviceniano.

La noción intensiva de ente reclama el caso acusativo con la preposición latina *in*; su sentido de ingreso en un término (*in quod*) indica que todas las nociones se encuentran indiferenciadas en la noción intensiva de ente. En cambio la lectura de *in* con ablativo (*in quo*), como lo que ocurre estáticamente en un lugar, indica que en la noción “ente” desaparecen las demás nociones, con lo cual resulta la noción de máxima extensión pero de mínima comprensión.

Esta lectura suprimía la novedad de la metafísica tomista por la noción **intensiva** del ente. Anulaba el fruto de un largo progreso en el pensamiento de su autor y le hacía perder al ente su condición de primer principio en la metafísica tomista¹¹.

Si nosotros contrastamos los lugares paralelos del texto aviceniano nos encontramos no sólo con una notable distancia respecto al abordaje de la verdad sino con que su base se encuentra en la noción del ente. La cuestión tomista *De Veritate* se ha desprendido ya de la metafísica de Avicena y de su nocionalismo esencialista: para este último la verdad consiste en la necesidad racional, para TdA la verdad consiste ante todo en el ser real¹². A su vez, el primer principio para Avicena queda expresado de la siguiente manera: “Dicemus igitur quod **res** et **ens** et **necesse** talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione”¹³; entre estos principios “ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis [...] quia verbum ens significat etiam multas intentiones”¹⁴. Para Avicena la noción ente es vacía de por sí y en su máxima extensión se declina por la infinita multiplicidad de intenciones de la comprensión sin contener intrínsecamente alguna de ellas.

De esta metafísica aviceniana ha partido sin duda TdA, todo su tratamiento de la cuestión *De Veritate* con su recurso a las nociones trascendentales lo evidencia; pero para entonces se había producido un importante giro en su pensamiento por la centralidad de la noción “ente” y su acepción intensiva. En cambio el texto tomista que resulta todavía más cercano a este desarrollo aviceniano es la juvenil obra *De ente et essentia*.

¹¹ Esta lectura tan difundida sigue circulando actualmente, a pesar de haber transcurrido tanto tiempo de la edición leonina, por haberla recogido la difundida edición Marietti (Turín, 1964).

¹² Cf. Avicena Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I, 8 et passim. (ed. Simone van Riet) Leiden-Louvain, Brill-Peeters, 1977.

¹³ *Ibíd.*, I, 5 (A29).

¹⁴ *Ibíd.*, I, 5 (A31).

El texto avicenciano arriba citado es recibido en la obra juvenil con una transformación, pero conservando el sentido aristotélico y aviceniano que deriva el ente a la esencia: “[...] ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio sue metaphysice”¹⁵. Esta flexión esencialista es la que explyta TdA cuando continúa diciendo:

“Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo¹⁶ dictum est quod significat essentiam rei. Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet ut essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis et sic de aliis”¹⁷.

En este teorema el ente aparece como vacío de contenido precisamente por su máxima extensión; todavía no había madurado en TdA la noción intensiva que presenta paradigmáticamente el teorema de la cuestión *De Veritate*.

2. El asimiento del ente

En el teorema del ente intensivo como primer principio trascendente su condición de *noema originario* resulta del reconocimiento de que “algo **es**”, sin distinguir todavía entre sujeto y predicado. Es el “asimiento del ente”.

Un autorizado intérprete del tomismo, el prof. Vansteenkiste, expresa esta operación de asimiento del ente como un **juicio sintético** absolutamente primero que no presupone ningún concepto anterior sino que los funda a todos¹⁸. Por su parte, Ponferrada prefiere hablar respecto al ente de un “**concepto** que parece expresar un juicio”, en cuanto se expresa que “algo es” la proposición “se entiende simultáneamente, no primero el sujeto y después el predicado, porque las partes se conocen por una sola *species* del todo”¹⁹.

¹⁵ *De ente et essentia*, Prologus (3-5), Roma, 1976, t. XLIII, p. 269.

¹⁶ El primer modo de nombrar el ente es como algo real: “primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit”, a diferencia del segundo modo “quod significat propositionem veritatem” (ibíd., cap. I, 11-12, 4-5).

¹⁷ Ibíd., cap. I, 18-26.

¹⁸ Cf. *Rassegna di Letteratura Tomistica* 15, 534, 1979, p. 171.

¹⁹ Cf. G. E. Ponferrada, “Los primeros principios”, *Sapientia* 34, 1979, pp. 171-206.

La disparidad en los intérpretes obedece a la singularidad de la noción de “ente”, que no se deja subsumir en la catalogación válida para las demás nociones.

Nos parece que el asimiento del ente es una sola operación, la primera, a la cual corresponde una sola *species* por la intrínseca pertenencia de los términos S-P (algo-es); por ello “ente” es un **noema sintético**: el *noema* originario es un plexo noético que corresponde al plexo real trascendente. La distinción S-P supone un análisis del plexo, explicitando los elementos al modo de un juicio que se formula en una proposición, lo cual es siempre inadecuado pues los términos se pertenecen intrínsecamente.

Fuera de la noción ente, en el caso de las nociones categoriales es posible con mayor rigor explicitar en una cópula lo que se conoció en un solo acto, porque la pertenencia de sujeto y predicado reconoce la intrínseca diferencia que proviene del límite de cada esencia²⁰. En este caso la unidad del juicio es descomponible en la multiplicidad de aprehensiones formales que encierra: todas ellas están contenidas indiferenciadas en la noción ente, pero al diferenciarse ninguna le añade alguna diferencia al ente²¹.

Ahora bien, cuando TdA dice que “*illud quod primo cadit in apprehensione intellectus est ens*”²² no se refiere a la “simple aprehensión” sino que indica precisamente la originariedad de ese plexo²³, de modo que “*cuicumque apprehenso per intellectum intellectus attribuat hoc quod est ens*”.

Por ello, siendo que se toma “*nomen entis ab esse*”²⁴, del **asimiento del ente como primer trascendente** se sigue la *essentia* (*res*) en cuanto el “*id quod*” es fundado por el *esse* que participa; luego se sigue el *aliquid* en cuanto cada ente por su esencia es diverso del otro²⁵.

²⁰ Cf. SCG, I, 55 (456).

²¹ Cf. *De Veritate*, q. I, a. I, corp. (115-124).

²² *De Veritate*, q. XXI, a. IV, ad 4 (261-264).

²³ Por ello G. Ponferrada sostiene que para TdA hay una “experiencia del ser” en la “experiencia del ente”, ambas de carácter intuitivo; advirtiendo que ellas no constituyen de por sí la instalación en el nivel epistémico de la metafísica, que requiere “una labor reflexiva y analítica de la que surja una purificación y elucidación de esta experiencia, elevada al grado superior de la inteligibilidad”. Cf. “La experiencia del ser”, *Sapientia*, 31, 1976, pp. 91-108.

²⁴ SCG, I, 25 (236c).

²⁵ Cf. *De Veritate*, q. I, a. I, corp. (145-161).

Por tanto, posterior al asimiento del ente y gracias a él tiene lugar la “simple aprehensión”: posterior al *noema* sintético que recoge el plexo de lo existente se suceden los conceptos de los múltiples “algo” que se van conociendo. Todos éstos, en la medida en que proceden (por la abstracción) de la realidad singular existente, remiten nuevamente a ella y se perfilan como recortes de la plenitud del ente intensivo, como diversos grados del *esse*²⁶.

Por su parte, el **juicio** como cópula de dos términos (S-P) resulta también necesariamente fundado por el ente. La cópula está en función de la realidad de los términos y de su real pertenencia: no es ella quien los funda; por ello una proposición que no recoge la realidad unida en el plano del ente es incapaz de comunicarle de parte suya esa unidad y permanece en la esfera meramente lógico-formal.

Primeramente se pasa por la multiplicidad de entes que suministra la abstracción, cuando nos presenta los distintos particulares modos de ser. En el conocimiento de las distintas naturalezas se recibe siempre la noción diversa que define a cada una y la noción de *ens-esse* (el ente como participio del *esse*) que viene determinado por esa naturaleza: “unaquaque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei [...]”²⁷, “unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suae naturae”²⁸.

Por la “*conversio ad phantasmata*” es posible y se realiza un **contraste descendente entre el universal abstracto y el singular real** del que se partió²⁹ y un **volver a ascender** de cada *ens* participante, esta vez, **a la noción de *esse***, que se va enriqueciendo con las distintas naturalezas o modos que la coartan. La metafísica retiene esa noción del *ens* y su *esse*, que se descubre trascendiendo y englobando

²⁶ “[...] aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera”. *De Veritate*, q. I, a. I, corp. (115-119).

²⁷ SCG, II, 94 (1803).

²⁸ SCG, III, 107 (2824).

²⁹ Los *phantasmata* no sólo son necesarios para la formación de la *species intelligibilis*. Un vez formada ésta, aquellos son necesarios “quasi instrumento sive fundamento suae speciei”; de modo que “secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet sicut exemplar in exemplato” (SCG, II, 73, 1253c).

todas las demás, retiene el *ens* que se presenta en todas las realidades conocidas y las funda, como determinaciones suyas, como explicitaciones de su contenido.

Este *ens-esse* objeto de la metafísica contiene en sí y fundamenta todas las formalidades determinadas, pero en cuanto tal las trasciende. Se trata de una noción ya no confusa sino plena de actualidad y de inteligibilidad, fundamento de la actualidad e inteligibilidad de todas las nociones, abarcadora de todas las perfecciones de sus inferiores.

Por ello la metafísica constituye el saber fundado sobre lo entero de la realidad, que supera las instancias de las cosmovisiones culturales que se construyen como visiones totalizadoras desde una parcialidad formal. Solamente el carácter intensivo del ente le permite esta primacía absoluta desde su carácter de principio.

El proceso ascendente hacia el *ens-esse* ha sido llamado por De Munnynk “abstracción integrativa”³⁰. Nos parece más, adecuada la denominación de “**reflexión intensiva**” propuesta por Cornelio Fabro³¹ la cual ha encontrado aceptación en el lenguaje filosófico.

Se trata de recoger el “residuo” que deja fuera la abstracción formal: **el acto de ser**. De modo que se recupera el “*sínolo*” de esencia y acto de ser, síntesis real con la que el conocimiento se encuentra y en la cual funda todas sus operaciones. La operación en que concluye este proceso es la “**aprehensión resolutive**”³² cuyo objeto es precisamente el ente sintético comunísimo, que de por sí se dice de modo absoluto³³, y se divide en acto y potencia³⁴, perfecto e imperfecto³⁵, contingente y necesario³⁶, por sí y por otro³⁷, por esencia (ya no ente sintético sino simple) y por participación³⁸.

³⁰ Cf. Marc de Munnynck, *L'idée de l'Etre*, *Revue Neoscholastique de Philosophie*, 31, 1929, p. 183. Ver también del mismo autor: “Notes sur l'abstraction”, *Divus Thomas* (Fri), 7, 1929, pp. 399-413.

³¹ Cf. Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s.Tommaso d'Aquino*, 3ª ed., Torino, SEI, 1963, p. 141.

³² Cf. Cornelio Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, SEI, 1960, p. 63.

³³ Cf. SCG, III, 20 (2013).

³⁴ Cf. SCG, II, 54 (1296).

³⁵ Cf. SCG, II, 95 (1807).

³⁶ Cf. SCG, III, 72 (2481).

Lo propio de la “aprehensión resolutive” metafísica es la resolución del ente en el *esse* que es su acto. Este *esse* metafísico no deja de incluir las modalidades que lo coartan en los entes; por ello se “intensifica” con todas las nociones superándolas siempre. Así por la reflexión intensiva se opera el ascenso por los grados del *esse* hasta el *esse* en cuanto tal. Quien conociera perfectamente el *esse*, conocería todos sus grados³⁹.

Podemos recoger todas estas consideraciones en este ensamble de textos: “Omnis res est per hoc quod habet esse” (SCG, I, 22, 210), “res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt [...] Sed [...] quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi [...] relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas quibus acquiritur esse diversimode” (SCG, I, 26, 239): “nomen autem rei a quidditate imponitur, [...] nomen entis ab esse” (SCG, I, 25, 236 c).

Para nuestra inteligencia, **las formalidades** (y no el acto de ser) proporcionan la faz eidética, pero ellas se resuelven en la actualidad del *esse*: ésta es la dialéctica de la fundación del *esse* que pertenece intrínsecamente a la noción intensiva, objeto-conquista de la metafísica⁴⁰.

3. El *esse* intensivo

Ahora bien, el ente, *noema* originario y resolutivo de todo conocimiento, se resuelve en el *esse*: “*ens ab esse imponitur*”⁴¹, por ello “*esse dicitur de omni eo quod est*”, “*omnibus autem commune est esse*”⁴².

Esta es la prioridad trascendente y la evidencia del *esse* del ente por sí mismo, sin necesidad de la mediación de la “nada” para su intelección.

³⁷ Cf. SCG, IV, 83 (4182).

³⁸ Cf. SCG, I, 22 (210); II, 15 (926).

³⁹ Cf. SCG, I, 50 (422).

⁴⁰ Nuestra inteligencia conoce todo como compuesto de esencia y *esse*; pero cuando arriba al *Esse-per-se-subsistens*, la composición nocional se resuelve por el reconocimiento de la identidad real absoluta.

⁴¹ Cf. SCG, I, 25 (236).

⁴² Cf. SCG, II, 15 (923 a y 925 respectivamente).

La “nada” aparece sólo secundariamente, en el primer principio derivado que es el de no-contradicción. Lo primero absoluto es el *ens-ab-esse*⁴³. Todo se conoce en cuanto es ente, todo conocimiento tiene su principio en el ente. Los primeros principios derivan naturalmente del absolutamente primero que es el ente. La noción de “nada” es una noción derivada de la de ente, como la del “*non ens*”. Los primeros principios derivados son explicitaciones del primer principio absoluto que es el ente intensivo. Una exposición completa se encuentra en SCG, II, 83 (1678):

“Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam ‘ens’. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut ‘non esse simul affirmare et negare’, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut colorem cognoscit visus tam communia quam sensibilia per accidens”.

El ente viene del *esse ut actus* y no de la nada⁴⁴, es pura afirmación, es simple plenitud⁴⁵. El ente remite al *esse ut actus* del cual es su ejercicio.

Esta noción intensiva de *esse ut actus* se abrió camino en la especulación tomista distinguiéndose de otras nociones que se hallaban en la tradición aristotélica⁴⁶ sobre todo en las versiones aviceniana, averroísta y boeciana. Por ello en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo propone una triple consideración del término *esse* donde inserta su novedad frente a la doble acepción de raigambre aristotélica:

⁴³ Por ejemplo: “rationi entis inquantum huiusmodi repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens” (SCG, I, 84, 708); “rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens” (ibíd., II, 22, 983); “primo quidem contra rationem entis est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum [...] ppositum autem entis est non ens” (ibíd., II, 25, 1019).

⁴⁴ Cf. SCG, II, 37 (1131) y II, 41 (1176).

⁴⁵ Cf. Bernhard Lakebrink: *Perfectio omnium perfectionum*, Vaticano, P.A.S.T. Ed. Vaticana, 1984, cap. I

⁴⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica* V, 7 *et passim*.

“sed sciendum, quod esse dicitur **tripliciter**: uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod signiifcat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei , quod est actus essentiae”⁴⁷.

Según la cronología habitual de las obras del Aquinate este texto debería pertenecer al período 1252-1256 coincidentemente con *De ente et essentia*, probablemente poco posterior a este opúsculo. Si bien todavía no contamos con la edición crítica leonina, es sabido que respecto a *In IV libros Sententiarum* existe una discusión acerca de las revisiones sucesivas que habría realizado TdA hasta su última madurez⁴⁸.

⁴⁷ *In I librum Sententiarum*, d. 33, q. 1, a.1, ad 1.

⁴⁸ La extensión de la obra ya hace pensar que su redacción ocupó más que el primer cuatrienio de la primera estadía parisina, pero además las correcciones de los múltiples manuscritos hacen pensar en sucesivas revisiones. Tengamos presente que era el texto universitario de mayor éxito entre la producción tomista. Particularmente sobre el *In I Librum Sententiarum*, Ptolomeo De Lucca atestigua haber visto una nueva versión redactada por TdA durante su estadía en Roma, lo que nos llevaría a 1265-1266. A partir de un manuscrito de Oxford (*Lincoln College*, lat. 95) la opinión de los especialistas se inclina por reconocer como auténtica esta versión, que sería una *reportatio* de Jacobo de Ranuccio de Castelbuono o.p., alumno de S. Tomás, a partir de las clases romanas entre 1265 y 1266. Para la discusión cf. Hyacinthe. F. Dondaine, “Alia lectura fratris Thomae? (Super I Sent.)”, *Mediaeval Studies*, 42, 1980, pp. 308-336 de posición contraria; Leonard E. Boyle, “Alia lectura fratris Thomas”, *Mediaeval Studies*, 45, 1983, pp. 418-423 de neta posición favorable; Louis-Jacques Bataillon: *Bulletin, Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 73, 1989, p. 591 apoya a Boyle; Clemens Vansteenkiste: *Rassegna di letteratura tomistica* 19, 1986, p. 40 apoya con reservas. Completan el trabajo de Boyle: Mark F. Johnson: “Alia lectura fratris Thome: A List of the New Texts found in Lincoln College, Oxford, MS. Lat. 95”, en *Récherches de théologie ancienne et médiévale* (Louvain), 57, 1990, pp. 34-61, en la p. 37 testimonia un cambio de posición de H. F. Dondaine en sentido favorable; Emilio Panella, “Jacopo di Ranuccio da Castelbuono op testimone dell’alia lectura fratris Thome”, *Memorie Domenicane* 19, 1988, pp. 369-385; Jean-Pierre Tyrrell: *Recherches Thomasiennes*, Paris, Vrin, 2000, p. 124 con reservas.

Respecto a nuestro texto es llamativo que poco antes en la misma obra haya consignado: “[...] esse dicitur **dupliciter**: uno modo secundum quod ens significat essentiam rerum prout dividitur per decem genera; alio modo secundum quod esse significat compositionem quam anima facit; et istud ens Philosophus appellat verum”⁴⁹. Estas variaciones reflejarían el proceso de elaboración de S. Tomás, que fue conquistando la noción del esse intensivo cada vez con mayor precisión.

Este proceso de conquista también aparece en un texto de la segunda mitad de su primer magisterio parisino (probablemente de 1257), donde las dos acepciones aristotélicas del ser (categorías y cópula) son reelaboradas: de las categorías se predica el esse porque él es su acto. Aquí se recupera el ser de la flexión esencialista aristotélica y aparece en su centralidad:

“dicendum quod esse **dupliciter** dicitur, ut patet per Philosophum in V *Metaph.*, et in quadam *Glossa Origenis* super principium Ioan. Uno modo secundum est copula verbalis [...] unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividitis [...] Alio modo esse dicitur actus entis inquantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur”⁵⁰.

En este texto las acepciones primera y segunda de *In I librum Sent.*, d. 33 quedan plegadas en una sola por la radicalización del acto de ser⁵¹.

⁴⁹ *In I librum Sententiarum*, d. 19, q. 5, a.1, ad 1. En las versiones más difundidas el pasaje de la d. 33 supracitado aparece introducido también como “*esse dicitur dupliciter*” aunque luego consigne “*tertio modo*”. No sabemos si se trata de un error del copista o una inadvertencia de ajuste en la revisión original, al introducirse como segundo modo no ya el esse del juicio sino el *actus essentiae*.

⁵⁰ *Quodlibetum*, IX, q. 2, a. 2.

⁵¹ El método hermenéutico de **interpretación asimilante** que usa TdA va haciendo pasar el texto aristotélico por las sucesivas instancias de la evolución de su propia especulación. Lo mismo hace aquí con el texto de Orígenes, que en realidad se refiere al verbo ser en dos significaciones: movimiento temporal y naturaleza categorial respectivamente, como lo refiere en la *Catena Aurea super Ioannem* I, 1. Esta obra se suele datar entre 1265 y 1268. Con posterioridad, en su propia *Lectura super Ioannem* (escrita entre 1270 y 1272) asimila el segundo significado de Orígenes a la “*rei existentia*” que se puede entender como resultado de la posesión del esse *ut actus* (op. cit. I, 1 ed. Cai. Marietti. Torino, 1952, n. 40).

Una indicación de la conciencia que TdA tenía de la singularidad de su noción de **esse intensivo** la podemos registrar en el curioso caso (uno de los escasos) en que él redacta en primera persona para precisarla: “hoc quod dico **esse** est inter omnia perfectissimum [...] hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est , quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius”⁵². Este texto pertenece a su período romano de plena madurez, entre 1265 y 1266.

La máxima nitidez de esta noción aparece en los últimos escritos de TdA a propósitos de las sustancias espirituales: *De spiritualibus creaturis* (perteneciente al período romano entre 1267 y 1268) y *De substantiis separatis* (escrito en París o en Nápoles entre 1271 y 1273).

La intensidad del *esse* se contrae en el ente finito por la esencia, que es potencia respecto al ser como acto.

“Omne igitur quod est post Primum Ens , cum non sit suum **esse**, habet **esse** in aliquo receptum, per quod ipsum **esse** contrahitur [...] Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam [...] Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui **esse**”⁵³.

La prioridad metafísica del *esse* y su carácter intensivo es para TdA una conquista que reconoce sus fuentes neoplatónicas (Pseudo Dionisio y *Liber de Causis*) proyectadas en el acto aristotélico y reconocidas por su valor hermenéutico para la exégesis bíblica de *Éxodo* III, 14 y XXIII, 19.

Por ejemplo en SCG estos momentos quedan evidenciados en las *auctoritates* conformantes (el “*hinc*”) que aduce cuando expone la perfección divina, corolario de su identidad entre *essentia* y *esse*: a) “*hinc* est quod, cum quaereret Moyses divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a Domino, ‘Ego ostendam tibi omne bonum’, ut habetur Ex. XXXIII, 19, per hoc dans intelligere in Se omnis bonitatis plenitudinem esse” b) “Dionysius etiam, in V cap, de *Div. Nom.*, dicit: ‘Deus non

⁵² *De Potentia*, q. VII, a. 2, ad 9.

⁵³ *De spiritualibus creaturis*, q. unica, a. 1, corp.

quodam modo est existens, sed simpliciter et incircumscriptive totum esse in Seipso accepit et praecepit”⁵⁴.

En efecto, el *esse* es lo primero y fuente de todo. A una primera observación pareciera que el “*vivere*” es más perfecto que el simple “*esse*”. Pero en seguida advierte que el “*vivere*” o el “*sapere*” o cualquier perfección no es sino una contracción, un modo, una medida del *esse*; éste es pura perfección. Por ello el *Esse Separatum* es la Perfección Pura, ése es Dios, el “*Esse totaliter*”. En cambio los entes participantes son más o menos perfectos (o: más a menos imperfectos) según el modo en que participan el *esse*. Veamos la parte principal de ese capítulo.

“Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt. Deus tamen qui non est aliud quam suum esse, est universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas. **Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est secundum suum esse**: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per **eam sapiens esset**, et sic de aliis. Sic ergo **secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate**: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. [...] Deus igitur, qui est suum esse [...] habet esse secundum totam virtutem ipsius esse [...] Deus autem, sicut habet esse totaliter [...] est igitur universaliter perfectus. Illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, **sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum**”⁵⁵.

El simple *esse* (*simple in linea essendi*) es pura perfección, la limitación le viene de ser recibido en un modo que lo coarta; la contracción viene de la composición *in linea essendi* con una esencia. Toda determinación (como el *vivere* o el *sapere*) separada del *esse* se pierde en la nada, por ello se advierte que todas se resuelven contenidas en él y no son sino manifestaciones suyas, son este o aquel modo de ser.

También en *De Potentia* remite al Pseudo Dionisio:

⁵⁴ SCG, I, 28 (267).

⁵⁵ Ibíd., (259-260).

“[...] Et per hunc modum, hoc **esse** ab illo **esse** distinguitur, inquantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dyonisius (cap. V de *Divin. Nom.*), quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen **esse** est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et **esse**”⁵⁶.

4. La sinteticidad del ente

También **semánticamente** se advierte que, quitado el predicado “*est*”, todo sujeto carece de sentido, y no puede haber predicado alguno que no incluya el *esse*. De manera que sujeto y predicado se resuelven siempre en el *esse* como acto de toda perfección.

“Quia vero quaedam praedicantur, in quibus manifeste non apponitur hoc verbum ‘est’, ne credatur quod illae praedicationes non pertinent ad praedicationem entis, ut cum dicitur ‘homo ambulat’, ideo consequenter hoc removet, dicens quod in omnibus huiusmodi praedicationibus significatur aliquid esse. **Verbum enim quodlibet resolvitur in hoc verbum ‘est’, et participium.** Nihil enim differt dicere ‘homo convalescens est’, et ‘homo convalescit’, et sic de aliis. **Unde patet quod quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur**”⁵⁷.

Lingüísticamente se expresa esta situación en el hecho de que el verbo “*ser*” no puede ser puesto en voz pasiva. En cambio oficia de auxiliar en toda acción pasiva y supera el contraste entre hacer y padecer porque sustenta a ambos.

Otra vía semántica para el descubrimiento de la prioridad del *esse* la ofrece la cuestión del mal como privación. La vía de abordaje en las distintas obras es la doctrina aristotélica según la cual “*ens*” se puede decir como esencia y como cópula: la primera expresa el “*ens extra mentem*”, la segunda el “*ens rationis tantum*”.

⁵⁶ *De potentia*, q. VII, a. 2, ad 9 in fine.

⁵⁷ *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. L. V, lect. 9. Ed Cathala-Spiazzi, Torino, Marietti, 1964 (n. 893). Este texto se suele datar entre 1270 y 1271. Nótese que para la resolución intensiva también utiliza la preposición *in* con el acusativo, que indica la contención de todas las perfecciones.

“Ens enim dupliciter dicitur, ut Philosophus in *Metaphysica* docet. **Uno modo**, secundum quod significat essentiam rei, et dividitur per decem praedicamenta: et sic nulla privatio potest dici ens. **Alio modo**, secundum quod significat veritatem compositionis: et sic malum et privatio dicitur ens, inquantum privatione dicitur aliquid eprivatum”⁵⁸.

El Aquinate remite a *Metafísica* V, 7 (1017 a 22-35) 54 donde el Estagirita, al poner esta distinción, declina el “*ens extra mentem*” en los diez predicamentos, de modo que la cópula “*est*” carece de sentido si no es una función de los términos que une (S-P). Este paso deja al “**ens**” **trascendente vacío de contenido** para el aristotelismo: cuánto más el infinitivo “*esse*” que nada dice determinadamente. Lo real será siempre una naturaleza determinada, el puro “*ens*” queda como una instancia mental judicativa resoluble en los términos predicamentales. He aquí la **flexión al esencialismo**, el “olvido del ser” del que emerge la doctrina tomista.

En su comentario al invocado pasaje de la *Metafísica*, luego de seguir los pasos aristotélicos de la cópula a la naturaleza, nuestro TdA avanza prolongando a Aristóteles: resuelve toda naturaleza en el “*ens*” trascendente intensivo que es lo “sustancial” en cada naturaleza. Así el puro “*ens*” no es lo vacío sino lo más real. De manera que la verdad de cada naturaleza es **la verdad del *esse* fundante** (el *esse* es el predicado sustancial trascendente); en cambio la verdad del juicio será la existencia o no de hecho, lo cual es secundario (de predicado accidental) y depende de lo primero: el *esse* es el predicado que sustenta todos los términos.

Por ello, mientras puede pensarse una naturaleza sin su existencia de hecho, no puede ni siquiera pensarse sin referencia al *esse* fundante. El fundante es el “*esse ut actus*”, no el “*esse in actu*”; la naturaleza es potencia participante del *esse ut actus*. Esta resolución de toda naturaleza en el *esse* es lo que impide que la privación pueda considerarse una naturaleza: porque toda naturaleza es un modo de participar el *esse* (esto es lo definitivo en ella) y la privación se opone contradictoriamente al *esse* (como *non-esse*). El *esse* es pura positividad y toda positividad se resuelve en él⁵⁹.

⁵⁸ SCG, III, 9 (1933). Esta versión varía respecto a la de *De ente et essentia*, I (1-13) en que identifica a la “*essentia rei*” como aquello que se divide en los predicamentos.

⁵⁹ “Sciendum est autem quod iste secundus modus [‘est’=cópula] comparatur ad primum, **sicut effectus ad causam**. Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum ‘est’ prout est verbalis copula. Sed, quia aliquid, quid est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut

Al decir con Aristóteles que “*ens*” no es un género, no se produce el vacío del ente declinado en sus inferiores, sino que **emerge transcendentemente como noción intensiva** (“*nam ens est superius ad unumquodque entium*”). Mientras Aristóteles se detiene en los predicamentos como “predicados sustanciales” consistentes (y en éstos la sustancia), para TdA la especulación continúa hasta el “*esse*” como predicado sustancial de fondo y fundante de la sustancia. Para Aristóteles el *esse* queda como un hecho fáctico (casi fortuito), para TdA emerge como el fundamento de la realidad, de donde procede también, y por tanto, toda facticidad.

El planteo aristotélico deja la vía expedita a la reducción del *esse* como existencia fáctica, relegada al orden de la predicabilidad accidental, como claramente expondrá Avicena, influyendo en el joven TdA del *De ente et essentia*. Luego la misma “escuela tomista” considerará (erróneamente, por falta de criterio histórico-crítico) esa posición como la auténtica y definitiva del Aquinate, centrando toda la fuerza en la no-inclusión de la existencia en el concepto de la esencia, sin tomar nota del proceso de transformación de las fórmulas del Aquinate y de su explícita crítica al extrínsecismo aviceniano⁶⁰.

El esencialismo desconoce el carácter intrínsecamente sintético del ente finito, el cual es siempre un modo del *esse*, donde el *quod est* limita al *esse*, donde no hay *quod est* o *essentia* fuera del sínolo con su *esse*. No hay esencia fuera del ente

negationem et huiusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo modo, et non primo. Dicitur enim, quod caecitas est secundo modo, ex eo modo quod vera est propositio, qua dicitur aliquid esse caecum; non tamen dicitur quod sit primo modo vera. Nam caecitas non habet esse in rebus sed magis est privatio alicuius esse. Accidit autem unicuique rei quod aliquid de ipsa vere affirmetur intellectu vel voce. **Nam res non refertur ad scientiam, sed e converso. Esse vero quod in sui natura unaquaeque res habet, est substantiale.** Et ideo cum dicitur ‘Socrates est’ si ille ‘est’ primo modo accipiat, est de predicato substantiali. **Nam ‘ens’ est superius ad unumquodque entium**, sicut ‘animal’ ad ‘hominem’. Si autem accipiat secundo modo, est de predicato accidentali”, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. L. V lect. 9. Ed Cathala-Spiazzi, Torino, Marietti, 1964 (n. 896).

⁶⁰ Como ejemplo de crítica explícita a Avicena: “Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ‘ens’ quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia”, *ibíd.*, L. V, lect. 2, ed. cit. (558). Otra crítica a Avicena consiste en señalar que, aun como predicamento al cual compete ‘*inesse*’, al accidente se le predica el *esse* ‘*secundum se*’ y no ‘*secundum accidens*’: a los accidentes les pertenece intrínsecamente el *esse* (in alio); cf. *ibíd.*, L. V lect. 9, ed. cit. (894).

sinético. La novedad que TdA perfila en distintas obras con mayor precisión es la **intrínseca pertenencia del *esse* al *ens***, de lo contrario éste se disuelve en la nada. El Aquinate no habla de composición de “*essentia et existentia*” sino de “*quod est et esse*” o de “*essentia et esse*”. **La existencia es un resultado, no un principio metafísico.**

En el ejemplo de la sabiduría reportado por TdA en nuestro texto de SCG, I, 28 no otra cosa importa la sabiduría sino el “*sapiens esse*”: “*et sic de aliis*”. He aquí la prioridad absoluta del *esse*: la sabiduría, la vida, la inteligencia, etc... son participaciones del *esse*, éste es su acto radical. La prioridad aristotélica de la sustancia es declinada en el *esse*⁶¹.

Toda cualidad, forma, especie, género, perfección pura... se funda en el *esse*, porque éste es su acto. Es el acto de todo acto, el acto más simple y universal y el más intenso: “*nihil est formalius et simplicius quam esse*”⁶². Esta noción intensiva del *esse*, al ser proyectada sobre el binomio aristotélico de acto-potencia como estructura del finito, revela *el esse* como acto intensivo.

Debido a la correspondencia entre acto y perfección, TdA arriba al “*esse ut actus*”, de donde procede el “*esse in actu*”. Si lo perfecto es “ser en acto”, el *Esse* que no tiene coartaciones (perfectísimo) carece de potencia, por tanto no sólo es “en acto” sino que es Acto Puro: “*Amplius. Unumquodque perfectum est in quantum est acto; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse*”⁶³.

De este modo, TdA, al volcar la primacía del *esse* intensivo, recibida de los neoplatónicos⁶⁴, en los cauces aristotélicos de acto-potencia, arriba a la noción de

⁶¹ “*Substantia quae est genus, non est ipsum esse*” (SCG, I, 25, 229).

⁶² *Ibíd.*, I, 23 (214).

⁶³ *Ibíd.*, I, 28 (264).

⁶⁴ En realidad el Pseudo Dionisio, si bien proporciona la noción intensiva del *esse* en el mundo finito, para Dios reserva la prioridad metafísica del Bonum (como era usual en el neoplatonismo). Es de notar la inversión que realiza TdA, a pesar de la autoridad patristica que le reconocía a esta fuente. Al proyectar la continuidad trascendente al *Esse Purum*, dice que se sigue la vía que concluye en Dios desde los efectos creados. Cf. *In librum B. D. ‘De divinis nominibus’ expositio* V. ed. Pera, Torino, Marietti, 1950, nn. 612-635.

acto absoluto que ya no es aristotélica sino que recupera el “ser” parmenídeo⁶⁵. Así interpreta y transfigura la noción del *Esse* que recibe de la fuente bíblica y de la tradición hermenéutica patristica⁶⁶.

La terminología de “*esse intensivo*” (técnicamente incorporada por C. Fabro) tiene su base en un texto del mismo TdA: “Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo **intensive** infinita erit, sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri”⁶⁷. La “*albedo intensive infinita*” sería la “*albedo separata*”, que es el sólitio ejemplo usado por TdA para ilustrar los teoremas sobre la perfección absoluta del “*Esse per essentiam*”⁶⁸.

La noción aristotélica de, acto, que permanecía en el campo de las formas (la sustancia), es rescatada por TdA para el *esse*, de modo que la forma sustancial resulta ser potencia de frente al *esse*, que es su acto⁶⁹. Por tanto la sustancia requiere su composición con el *actus essendi*: sólo así puede sustentar los accidentes. No corresponde a la noción de *esse* que encontramos en TdA la identificación del ente con la esencia posible sino que se trata del ente sintético; el ente no es la esencia indiferente respecto al acto de ser, más aun: nada es la esencia fuera del ente sintético.

El Acto Puro en cuanto se participa en distintas medidas comunica el acto de todo ente, por el cual –según su medida– cada cual es algo y lo es en acto. Ahora bien, la prioridad trascendente del *esse ut actus intensivo* que establece la línea del participante al Participado, al mismo tiempo que señala su continuidad en la unidad de lo real, plantea el problema parmenídeo de la univocidad del ser.

Sobre la línea aristotélica, TdA prolonga la analogía del *ens*, manteniendo el carácter intensivo del *esse*, en el modelo neoplatónico de la participación. Aristóteles había afianzado la analogía con la distinción de los predicamentos, TdA mediante la intrínseca pertenencia del *esse* al ente echa las bases de la unidad, que

⁶⁵ Para la noción de “Absoluto” en Tomás y Aristóteles, cf. Marcelo Sánchez Sorondo, *Aristotele e S. Tommaso*, Roma, PUL, 1981, pp. 19-56.

⁶⁶ Cf. Jean-Marie Vernier, *Théologie et métaphysique de la création chez saint Thomas d’Aquin*, Paris, Ed. Tequi, 1995.

⁶⁷ *De veritate* q. XXIX a. 3, Ed. Leonina (162-165). El término “*intensive*” como calificativo de perfección óptica también es usado en *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 2, ad 3.

⁶⁸ Cf. SCG, I, 43 (357); para el uso de “*plenius*” (ibíd., 364). También II, 52 (1274).

⁶⁹ Cf. ibíd., II, 53 (1282-1286).

por la estructura participada (fundamento de la distinción real entre *quod est et esse*) tendrá carácter analógico.

La prioridad trascendente del *esse* que hemos planteado deviene la línea-eje de la especulación. La reconducción de la realidad a sus principios, como tarea del filósofo, deviene la reconducción al *esse*” por la intrínseca pertenencia dependiente del *ens* al *esse*.

Por ejemplo, si consideramos la estructura de la *SCG*, encontramos en el Libro I que el conocimiento de Dios se hará siempre sobre el nódulo de la condición *de Esse per Se Subsistens*. En el Libro II, que trata del ente finito, lo primero será considerar su producción en el *esse* y solamente luego su distinción de naturalezas, y posteriormente el estudio de las naturalezas (aquí lo decisivo será también la estructura metafísica, v. g. II, 52-55)⁷⁰. En el Libro III⁷¹ retoma la distinción entre el *Esse per Se Subsistens* y la creatura, cuya realidad está mediada por el amor que le comunica el *esse*, y se ocupa del fin de la creatura: que se identifica con el bien (= *esse perfectum*) que el amor creante ama⁷².

La sinteticidad del ente finito encontrada desde el primer conocimiento y reconfirmada en cada contacto con el ente real y en la visión panorámica de la multiplicidad de los finitos, determina que la tensión *ens finitum-esse* se precise buscando los principios constitutivos. La clave de este análisis es la conclusión en la distinción real entre *quod est et esse* (entre *essentia* y *actus essendi*). Esta es la consecuencia especulativa a que se arriba por la sinteticidad del ente finito y el descubrimiento del *esse* intensivo.

⁷⁰ En II, 5 (877) que oficia de introducción al libro segundo expone este “ordo dicendorum”: “Erit autem hic prosecutionis ordo, ut primo agamus de productione rerum in **esse** (cap. seq.); secundo de earum distinctione (cap. 39); tertio vero de ipsarum rerum productarum et distinctarum natura, quantum ad fidei pertinet veritatem (cap. 46)”.

⁷¹ Cf. *SCG*, III, 1 que oficia de proemio al libro tercero.

⁷² Para un detallado análisis metafísico de la *SCG* remitimos a nuestra obra *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la ‘Summa contra Gentiles’*, Bs. As., Ed. Sudamericana-Universidad Católica de Salta, 1990.

La distinción real se convierte en el **momento especulativo fundamental** de la metafísica de TdA y, juntamente con la noción intensiva, opera en todo el itinerario de la especulación⁷³.

Ya Aristóteles había reconocido la tensión acto-potencia como constitutiva de los entes físicos (compuestos de materia y forma), por exigencia del realismo gnoseológico y vía de solución al monismo. Pero él nada dice sobre la composición potencia-acto en las sustancias separadas; termina su *Metafísica* con el Acto Puro; nada dice sobre si las formas inmateriales tienen alguna composición. Este es otro momento aristotélico de la “declinación del ser” en los predicamentos a que hicimos referencia.

Aunque en los *Analíticos Posteriores*, hablando del hombre, dice que una cosa es el “*tó dé ti*” (esencia) y otra el “*eînai*” (ser), sin embargo no hay ningún desarrollo que indique la distinción real. Si se trata de una distinción de razón o si hay lugar a descubrir algo más es un tema discutible⁷⁴. Pero nos parece cierto que **no hay ningún desarrollo explícito, y no se ve que la tesis de la distinción real fuera concorde con el conjunto de textos aristotélicos** (aunque sí sea una adecuada prolongación de elementos que se hallan en el Estagirita)⁷⁵.

⁷³ Cuando a fines del siglo XIX se comenzó el estudio de las obras de TdA con métodos histórico-críticos, Zeferino González calificó la distinción real como “la verdad fundamental de la filosofía cristiana” (cf. su *Philosophia elementaria*. Madrid, 1868, vol. II, p. 50). Un importante eco de este juicio es la célebre obra de Norbert Del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg, 1911. Otro clásico es Aimé Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1956.

⁷⁴ Cf. *Analytica Posteriora* II, 7 (92 b 10). Como ejemplo de la polémica en el siglo pasado se puede ver en sentido positivo François-Xavier Maquart, “Aristote n’a-t-il affirmé qu’une distinction logique entre l’essence et l’existence?”, *Revue Thomiste*, 1926. pp. 62-72; en sentido negativo Louis Rougier, *La scolastique et le thomisme*, Paris, 1925, p. 208 y ss.

⁷⁵ Para la historia de la distinción real entre esencia y esse se puede ver Étienne Gilson, *L’être et l’essence*. Paris, 1962; *El ser y los filósofos*, Eunsá, Pamplona, 1979; “Notes sur le vocabulaire de l’être: 1) *ens et quod est*, 2) *essentia*, 3) *existentia*”, *Mediaeval Studies* 8, 1946, pp. 151-158. Asimismo André Marc, *L’idée de l’être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure*, Paris, 1932. Para el período de los siglos IV al XIII ver Juan Rosanas, “Sentido del axioma escolástico ‘omne quod est citra Primum est compositum ex quod est et quo est’”, *Ciencia y Fe* 4, 1948, pp. 56-83; Alejandro del Cura, “La accidentalidad sui generis de la existencia creada”, *Estudios filosóficos* I, 1951-1952, pp. 45-62; también los trabajos de Carlo Giacon, Antonio Tognolo y Norika Ushida en las *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*. Madrid, 1979 (2 vol).

En la metafísica tomista es la prioridad trascendente del *esse ut actus* intensivo la que descubre el carácter sintético del ente, en un giro que radicaliza el binomio aviceniano *essentia-existentia* y ontologiza el binomio boeciano *quod-est et esse*⁷⁶. Esta estructura sintética opera en el conocimiento humano el surgimiento de los interrogantes metafísicos por la vía de la participación-causalidad: de esta manera el ente sintético despliega su virtualidad de principio de conocimiento en el recorrido hasta el Primer Principio (*Primum Ens, Esse per Se Subsistens*).

5. Los momentos del ente

La positividad real del ente finito en su misma identidad nos hace remontar su fundación por participación metafísica trascendente hasta el *Esse Subsistens*, Causa Primera. En la virtualidad del ente como principio de conocimiento es posible la especulación que busca la fundación del ente, es decir, la causalidad que desde el *Esse* pone el ente en la diferencia originaria.

En la reconducción del ente al *Esse-Acto-Puro* la dependencia es absoluta, de modo que el ente, previo a su causación, carece totalmente de actualidad y potencialidad real. La profundización de este análisis le otorga a TdA la clave para descubrir el tipo de causalidad que la misma estructura del ente por participación denuncia, como el efecto revela su Causa.

La conclusión que aflora una y otra vez en SCG, II, 15 es que la causalidad trascendente del *Esse Subsistens* tiene carácter universal extensivo e intensivo, en el sentido que es causa de todos los entes y causa total, es decir, de todo el ente. La abaliedad tiene carácter universal no sólo extensivo sino también intensivo: la

⁷⁶ El debate interno de los tomistas del siglo XX sobre la distinción real ha producido una bibliografía extensísima hasta la primera mitad del siglo, posteriormente ha dejado de suscitar interés entre los especialistas. Nos parece que la polémica arrojó como resultado histórico mostrar con evidencia la afirmación de la distinción real en los textos del Aquinate. Para un tratamiento sistemático remitimos a C. Fabro, *Esegesi tomistica*, Roma, PU, 1969, pp. 71-136; Giorgio Giannini: *Tesi di ontologia tomistica*, Roma, PUL, 1980, pp. 31-46; J. R. Méndez, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la 'Summa contra Gentiles'*. ed. cit. pp.46-56; François Genuyt: *Verité de l'être et affirmation de Dieu. Essai sur la philosophie de saint Thomas*, Paris, Ed. Vrin. 1974, cap. V; Géry Prouvost, *Thomas d'Aquin et les thomistes*, Paris, Ed. du Cerf, 1996; Mario Pangallo, *L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro*, Varicano, PAST Ed. Vaticana, 1987, cap. VI-VIII.

reconducción intensiva *ente-esse* en la cúspide misma del *Esse Subsistens* excluye que “*aliquid aliud esset natum esse non ab Ipso*”⁷⁷.

El **momento extensivo** de la causalidad trascendente es inmediatamente recogido en SCG, II, 15 y su conclusión (“*quod Deus sit omnibus causa essendi*”) señala la exclusión de toda posibilidad de sustracción de algún ente a la causalidad primera. En sentido contrario a una causalidad universal extensiva TdA identifica dos posiciones. Por una parte, algunos “filósofos **naturales**” antiguos que consideraban algunos entes corpóreos como incausados: “*Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant corpora quaedam non habere causam essendi*”⁷⁸.

En la síntesis histórico-genética de la filosofía que ofrecerá más adelante (y en sus lugares paralelos) dirá que éstos, partiendo de la observación sensible de los cambios singulares, se preocuparon solamente de las modificaciones accidentales: lo que estaba sujeto a la causalidad no era el ente corpóreo como tal sino alguna determinada disposición suya. Por ello no se trataba de la fundación del ente ni de todo ente sino de ese tipo de ente que es el accidente corpóreo, se trataba de la “**alteración**” que sufre el ente:

“*Et ideo primi, magis extrinsece quam oporteret fieri rerum considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut ‘rarum’, ‘densum’, et huiusmodi, dicentes per consequens fieri nihil esse nisi ‘alterari’, propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant*”⁷⁹.

⁷⁷ SCG, II, 15 (928).

⁷⁸ *Ibid.*, (931 a).

⁷⁹ SCG, II, 37 (1130). Cf. *De Potentia*, q. III., a. 5; *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 2; *De substantiis separatis*, c. IX. En todos estos lugares paralelos reitera la misma apreciación respecto a los presocráticos; en cambio en la tardía (1272-1273) *In libros ‘De caelo et mundo’ expositio*, habiendo leído para entonces el comentario de Simplicio, adhiere a su opinión y revaloriza a Parménides y a Meliso, como filósofos que arribaron al “*ipsum ens*”, relativizando así la crítica aristotélica (loc. cit. III lect. 2 ed. Spiazzi, Torino, Marietti, 1952, n. 553). Nótese que en su anterior *In VIII libros Physicorum expositio* (de 1268-1269) TdA había aceptado llanamente las críticas de Aristóteles a Parménides y a Meliso por el mismo motivo (cf. op. cit. L. I ed Maggiolo. Torino, 1965, nn. 19-21; 29-35; 53).

Por otra parte, contra el momento extensivo de la causalidad trascendente, TdA señala, sin identificarlos, a algunos contemporáneos suyos que le reconocían a Dios la causalidad del movimiento del cielo pero no de su sustancia: “Et etiam quorundam qui dicunt Deum non esse causam substantiae caeli, sed solum motus”⁸⁰.

No tenemos elementos de juicio definitivos para precisar a qué pensadores se dirige la atención de TdA. Que se trate de contemporáneos suyos es posible suponerlo por cuanto los distingue de los antiguos y no los nombra; pero además porque esa opinión se encuentra entre las tesis condenadas por el obispo Esteban Tempier el 7 de marzo de 1277⁸¹ lo que revela que se trataba de una opinión sostenida entonces en algunos ambientes de la universidad de París.

Nuestro TdA en la SCG se ocupa nuevamente del tema poco más adelante, al discutir la eternidad del mundo, señalando que la “*necessitas essendi*” que se encuentra en algunos entes (como los cuerpos celestes o los espíritus) es subsecuente a su substancia, pero la misma substancia se revela al análisis metafísico como causada⁸². Porque la polémica tendría algún contexto aristotélico, se preocupa TdA de advertir que para el Estagirita la Causa Primera, Motor Inmóvil, es también causa de los cuerpos celestes, “*quae etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic Philosophus **expresse** dicit*”⁸³.

⁸⁰ SCG, II, 15 (913b).

⁸¹ Cf. *Propositio*, 93: “Quod corpora caelestia habent ex se aeternitatem suae substantiae, sed non aeternitatem motus”. Las *Propositiones damnatae a Stephano Tempier episcopo parisiensi* se encuentran publicadas en Heinrich Denifle - Emile Chatelain: *Chartularium Universitatis Parisienses*, Paris, 1889, vol. I, pp. 543-555. Los más afectados por esta condena son *Siger de Brabante* y *Boecio de Dacia*; sin embargo las ‘*propositiones damnatae*’ no reflejan sus tesis de un modo textual, sino más bien un complejo “movimiento de pensamiento” no compacto ni uniforme. Particularmente la *propositio* 93 resulta ajena a estos pensadores. Cf. Fernand Van Steenberghen, *La philosophie au XIII siècle*, Luovain-Paris, 1966 cap. VIII; R. Siete, *Enquete sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977.

⁸² Cf. SCG, II, 33 (1097) y II, 36 (1121).

⁸³ In *XII Metaphys. Expos.*, L. II, lect. 2 (ed. cit. 295). Nótese la construcción en pretérito (“*opinati sunt*”) en este comentario datado entre 1271 y 1272, frente al uso del presente (“*dicunt*”) de SCG, II, 15 (913 b) por cuanto este libro segundo dataría de 1261 y en todo caso antes de 1264. Tal vez este cambio refleje una indicación cronológica respecto a los “*quidam*” que sostenían esta tesis.

En realidad el problema es bastante complejo; lo que *expresse* dice Aristóteles es que no se puede ir al infinito en la búsqueda de las causas y así se arriba al Principio Inmóvil. Debajo de éste pone los cuerpos celestes eternos, ellos también dependen causalmente de aquél: por ello los principios de los entes que son siempre es necesario que sean siempre los más verdaderos⁸⁴.

Es claro que la Causa Primera es también causa para el mundo celeste; en este sentido vale el carácter extensivo que TdA quiere subrayar en Aristóteles: así pues de semejante principio penden el cielo y la naturaleza⁸⁵.

Pero la causalidad que **expresamente** le señala más adelante Aristóteles al Primer Motor respecto a los cuerpos celestes **se refiere al movimiento, no a la sustancia**. El Estagirita insiste en la unicidad del Motor Inmóvil, los demás entes causan (mueven) sólo en cuanto son movidos, aun el cielo, que es lo primero movido. No siendo de por sí generable ni corruptible ni alterable, el ser movido no le trae una modificación en cuanto a la sustancia sino en cuanto al lugar; este movimiento de traslación es el acto (*enérgeia*) del cuerpo celeste; así se entiende la universalidad extensiva de la causalidad del Acto Puro en Aristóteles⁸⁶.

Esta prioridad trascendente del acto aristotélico, al ser asumida en la noción de *esse* intensivo, hace que para TdA la universalidad de la Causa trascendente tenga *eo ipso* carácter extensivo e **intensivo**.

Por ello, en la SCG el siguiente capítulo (II, 16) explaya la clara consecuencia de la prioridad trascendente del *Esse* Intensivo Real: la creación como producción por parte de Dios de los entes sin partir de potencia real alguna. “Ex hoc autem apparet quod Deus res in esse produxit ex nullo praeexistente sicut ex materia”⁸⁷.

Por el asimiento del ente intensivo como plexo originario real y su resolución metafísica en el *actus essendi* TdA puede operar la máxima radicalización del Acto Puro Intensivo, de modo que la dependencia del ente por participación respecto al *Esse Subsistens* resulta “total” en sentido fuerte, es decir con sus dos momentos (extensivo e intensivo) implicados en una sola situación metafísica: la participación

⁸⁴ Cf. *Metafísica*, II, 1 (993 b 28-29).

⁸⁵ *Ibíd.*, XII, 7 (1072 b 13-14).

⁸⁶ *Ibíd.*, XII, 7 (1072 b 4-7).

⁸⁷ SCG, II, 16 (932).

metafísica trascendental. Lo real es esta situación metafísica, los momentos sólo se distinguen en el análisis que realiza el filósofo metafísico; aquí y en el orden de la fundación el momento intensivo resulta razón del momento extensivo.

De allí que cuando TdA reconoce a Dios como “*causa universalis essendi*” lo entiende en el sentido extensivo-intensivo. Semánticamente se refleja esta unitaria inclusión de ambos momentos en la pendularidad del uso de dos adjetivos diversos según el matiz que se quiere subrayar, entendiendo sin embargo que en el caso del *esse* la realidad signficada es una sola.

Así el adjetivo “*omnis, -e*” refleja el momento **extensivo**, v. g. el título de SCG, II, 15: “Quod Deus sit **omnibus** causa essendi”, lo mismo su paralelo “Utrum sit necessarium **omne** ens esse creatum a Deo”⁸⁸. En cambio, el momento **intensivo** es señalado por “*totus, -a, -um*”, v. g. “Deus est **totius** esse activus universaliter”, “ad universalis autem agentis, quod est **totius** esse activum, cognitionem”, “fontale principium **totius** esse”⁸⁹.

En los argumentos que desarrolla SCG, II, 16 la clave está en la causalidad universal que, por el pasaje al límite de los momentos extensivo e intensivo, descubre la singularísima modalidad de la participación metafísica trascendente: la creación a partir de nada. “Deus autem est causa **omnium** quae sunt, ut supra ostensum est”⁹⁰. “In hac autem processione **totius** entis a Deo non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente: non enim esset **totius** entis creati factio”⁹¹.

El **primer argumento** asume la tesis aristotélica de la imposibilidad del proceso al infinito en la búsqueda de las causas y la consecuente necesidad de arribar a una Causa Primera que es Dios.

“Si enim est aliquid effectus Dei, aut praeexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum: scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo praeexistente. Si autem aliquid illi praeexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis naturalibus, ut Philosophus probat in II

⁸⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1.

⁸⁹ SCG, II, 16 (940, 945) y I, 68 (569) respectivamente.

⁹⁰ SCG, II, 16 (943).

⁹¹ SCG, II, 37 (1130 d).

Metaphysicae: aut erit devenire ad aliquod Primum quod aliud non praesupponit. Quod, quidem non potest esse nisi ipse Deus”.

Pero ya aquí hay un elemento específicamente tomista que hace de perno en la argumentación: porque TdA está considerando el proceso de fundamentación causal en la vía del *esse* intensivo y arriba a un Dios que es *Actus Purus* como *Esse Subsistens*, puede decir que el Primer Principio nada supone. El *Esse* Intensivo Real no es un Acto Puro que suponga una materia prima o potencia pasiva real sobre la cual actuar, por ello **crea sin partir de una potencialidad pasiva real subjetiva** (es Acto Puro) **ni objetiva** (es *Esse Subsistens* Intensivo).

“Ostensum est enim in primo libro (cap. 17) quod Ipse non est materia alicuius rei: nec potest esse aliud a Deo cui Deus non sit causa essendi [...] Relinquitur igitur quod **Deus in productione sui effectus non requirit materiam praeiacentem ex qua operetur**”⁹².

El **segundo argumento** explicita que la causalidad que se ejerce sobre una materia induciendo una forma es la causalidad predicamental o particular, no la trascendente o universal. Ubicados en el nivel de la resolución metafísica intensiva es donde se descubre la causalidad universal que por su carácter intensivo causa sin presupuestos.

“Unaquaque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquem speciem. **Operari ergo ex materia praeiacente superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem**. Tale autem agens est **agens particulare**: causae enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam praeiacentem ex qua operetur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut **causa universalis essendi** [...] Igitur Ipse in sua actione materiam praeiacentem non requirit”⁹³.

Sobre el mismo punto del nivel de resolución metafísica retorna el **tercer argumento**. Efectivamente, dicha resolución arriba al *esse* intensivo al cual se reconduce todo lo real; el “*esse*” resulta no sólo lo más universal en el orden lógico sino en el orden real, es lo más real: lo que otorga realidad. Al *esse*, por tanto, se reconduce también el movimiento; pero aquél permanece siempre primero y último,

⁹² SCG, II, 16 (933).

⁹³ *Ibíd.*, (934).

realidad originaria y originante. Esta **prioridad trascendente absoluta** del *esse* intensivo muestra al *esse* participado como el efecto universalísimo al que se reconduce y en el que se resuelve el ente finito. Tal efecto requiere la causa más alta: universal en sentido extensivo e intensivo.

“Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiore[m]: quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus eius extenditur. Esse autem est universalius quam moveri [...] Oportet ergo quod supra causam quae non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quae est primum essendi principium. Hoc autem ostendimus (cap. praec.) esse Deum”.

Esta prioridad trascendente del *esse* intensivo como efecto universalísimo extensivo-intensivo suena como un eco (no denunciado aquí por una cita explícita) de la Prop. I del *L. de Causis*: “Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum, quam causa universalis secunda [...] **esse** ergo vehementius est causa homini quam vivum: quoniam est causa vivo, quod est causa homini [...] et quando removes ab eo vivum, non remanet vivum et remanet esse”⁹⁴, que ya había citado en las QQ. DD. *De veritate* y luego usará en otras obras⁹⁵ hasta la clara y definitiva *In librum De Causis expositio*⁹⁶.

⁹⁴ *L. de Causis*, prop. I (ed. Saffrey p. 4; ed. Pera p.3). Nuestro TdA observa que esta proposición es la primera (“*quasi quoddam principium totius sequentis operis*”) porque indica la absoluta prioridad trascendente de la Causa Primera por su carácter intensivo (ed. Saffrey 14-15, p. 3; ed. Pera, 10, p.5).

⁹⁵ Cf. *De Veritate*, q. XXIV, a. 1. 4; q. V, a. 9. 10; q. VI, a. 6 corp.; *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 4, corp.; I-II, q. 2, a. 6. 2; *De potentia*, q. III, a. 7, corp.; q. V, a. 8, corp.

⁹⁶ Cf. *Sancti Thomae de Aquino Super Librum ‘De Causis’ Expositio* (ed. H. D. Saffrey), Fribourg-Louvain, 1954; *Sancti Thomae Aquinatis In librum ‘De Causis’ Expositio* (ed. C. Pera), Torino, Marietti, 1955. Ambas ediciones traen el texto del *De Causis* con el comentario del Aquinate. Como es sabido, las proposiciones están tomadas de la *Elementatio Theologica* de Proclo según la traducción de Guillermo de Moerbeke, cf. Clemens Vanteenkiste, “Procli ‘Elementatio Theologica’ a Guilelmo de Moerbeke translata”, *Tijdschrift voor Philosophie* 13, 1951, pp. 263-302; pp. 491-531.

También se puede reconocer la Prop. IV del *L. de Causis*: “prima rerum creatarum est **esse** et non est ante ipsum creatum aliud”, que TdA incorpora a propósito de esta argumentación en diversas oportunidades⁹⁷.

Asimismo, podemos detectar la presencia (no indicada) del Pseudo Dionisio cuando señala que Dios:

“**totius esse** secundum virtutem supersubstantialem est substantificatrix **causa** et causatrix existentis” y respecto al efecto: “Et ante alias ipsius participationes, esse propositum est et est ipsum secundum se esse senius [...] et alia quaecumque existentia participantia, ante omnia participant esse [...] et nihil est existens cuius non sit substantia et aevum, ipsum esse”⁹⁸.

El *esse* como lo más simple es lo participado por todos los participantes (momento extensivo) en todas las participaciones (momento intensivo) como la vida, el conocimiento, etc...; el *esse* es su acto. La asunción del *esse* como efecto primero y más profundo, como efecto resolutorio universal, le abre al Aquinate el paso a la superación trascendente de toda causalidad en la Causa Universal resolutoria (extensiva-intensiva):

“Deus igitur non agit tantum movendo et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia praeiacente, agit solum movendo et transmutando: facere enim aliquid ex materia est per motum vel mutationem quandam. Non ergo impossibile est producere res in esse sine materia praeiacente”⁹⁹.

Es la prioridad trascendente del *esse* intensivo como efecto universalísimo resolutorio (“*quod prius advenit et tardius recedit*”, se lee en *L. de Causis*) en su condición de acto de todo acto, lo que en el original teorema tomista lleva a la radical posición de dependencia directa y total del ente respecto a Dios. La creación a partir de nada dice así la prioridad trascendente absoluta del *esse ut actus* que

⁹⁷ *De Causis*, prop. IV (ed. Saffrey “ante ipsam” p. 26; ed. Pera p. 27). Cf. en especial In IV libros *Sententiarum*, L. II, d. 1, q. 1 a. 3; *De potentia* q. III, a. 5 .2. Ver también *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2 s.c.; *De veritate*, q. I, a. 1, 4 s.c.; q. XXI, a. 2 .5; *De potentia*, q. III, a. 8 .19; q. VI, a. 1 .5; q. VII a. 2, corp.

⁹⁸ *De divinis nominibus*, cap. V, 4, 5 (ed. Pera 262, 266).

⁹⁹ SCG, II, 16 (935).

excluye toda potencia pasiva real fuera del compuesto (ente sintético) y remite a la participación trascendente directa del ente respecto al *Esse Subsistens*.

Esta insistencia en la universalidad extensiva-intensiva que descubrimos con raigambre neoplatónica, pero acuñada en la original noción tomista de *esse ut actus*, nos permite valorar la fuerza de la indicación genético-histórica a que ya hicimos referencia.

6. La tercera navegación

El carácter de primer principio del ente intensivo por su prioridad trascendente refulge en la especulación metafísica cuando le permite a TdA develar la creación como causalidad universal extensiva-intensiva y arribar a la Causa Primera como el *Esse-per-Se-Subsistens*. Pero también por ello merece una explicitación histórico-genética que clarifique la noción. Este caso es uno de los muy raros en que TdA realiza este tipo de consideraciones. Para ello TdA articula un proceso que combina hitos históricos y progreso en los niveles epistémicos.

En SCG, II, 37 luego de las observaciones sobre los primeros físicos que se quedaron en el nivel de los cambios accidentales, TdA señala una *segunda etapa*: la del cambio sustancial: “Posteriores vero, magis intrinsece, rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia”.

Esta etapa gana en universalidad de análisis en cuanto arriba a la sustancia en su condición de género común. Pero permanece aún en el ámbito **predicamental** de las causas particulares: de este o aquel género. Su universalidad crece en el plano extensivo y en la máxima expansión que alcanza en este nivel puede llegar a la diada materia-forma o acto-potencia como los términos originarios en el proceso causal de los entes particulares (de tal o cual ente). “Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicumque ente, est factio entis particularis: quod quidem fit inquantum est hoc ens, ut homo vel ignis, non autem inquantum est universaliter; **ens enim prius erat, quod in hoc ens transmutatur**”¹⁰⁰.

¹⁰⁰ SCG, II, 37 (1130c).

En este sentido es clara la lógica del valioso descubrimiento platónico del principio formal que es la Idea y el principio de indeterminación que es la potencia receptiva¹⁰¹ ligados por la participación; más aún, en lo que sería la última doctrina de Platón, la díada originaria sería lo Uno (como principio formal) y la espacialidad (*jóra*) como principio hilético: con ambos opera la poíesis-mímesis el demiurgo¹⁰². Ambos principios tienen carácter positivo real (la *jóra* no es un mero elemento dialéctico), también el demiurgo es real.

La crítica al separatismo y una profundización de las exigencias de lo real en términos de causalidad, conduce a Aristóteles a la resolución última en la díada acto-potencia. Esta díada se verifica en la estructura íntima de cada ente, compuesto de materia y forma; pero así como el principio del acto lleva a descubrir el Acto Puro que es Forma Pura (*noésis- noéseos- nóesis*), así hay una exigencia de reconocer una “materia prima en absoluto” (*he hólos próte hýle*)¹⁰³. Se trata de un principio positivo real pero no independiente, sólo existe en el sínolo del ente determinado que es la sustancia (*ousía*). La ‘*poíesis*’ resulta ser ‘*génesis*’ en cuanto no se trata de un paso del no-ente (*mè ón*) al ente (*tó ón*) sino del ser-en-potencia (*dýnamis*) al ser-en-acto (*enérgeia*); pero la pura potencia no tiene realidad propia, eternamente el Acto Puro (que emerge con prioridad absoluta) ejerce su influjo causal.

Pero la díada originaria de lo real es también alterada por el Estagirita en cuanto reconoce “motores inmóviles” múltiples, como formas puras que también como Dios-Primer-Motor mueven finalísticamente las diversas esferas celestes; en número de cincuenta y cinco (por cálculo astronómico) estas sustancias guardan un orden jerárquico (*katá tèn autèn táxin*)¹⁰⁴, pero no dependen del Primer Motor en cuanto al ser. No es clara la naturaleza de estas sustancias, porque siendo formas puras (sin materia) y eternas han de carecer de potencialidad (“nada potencial es eterno”¹⁰⁵): ¿hay una pluralidad de actos puros? La aporía no fue resuelta por Aristóteles, quien siempre reconoció un solo Dios-Motor-Inmóvil y un solo Cielo¹⁰⁶.

¹⁰¹ Cf. *Sofista*, 247 d-e.

¹⁰² Cf. *Timeo*, 50 a-52 b.

¹⁰³ Cf. *Metafísica*, V, 5 (1015 a 8).

¹⁰⁴ Cf. *ibíd.*, XII, 8 (1073 b 2)

¹⁰⁵ Cf. *ibíd.*, IX, 8 (1050 a 7-8)

¹⁰⁶ Cf. *ibíd.*, XII, 8 (1074 a 31, 35-38).

Por haber sometido el ser (*eînai*) a la forma (*morfê*) tanto Platón como Aristóteles estaban impedidos de arribar a la causalidad universal intensiva, de allí la necesaria multiplicidad originaria de lo real irreductible a principio Uno alguno. La posterior suerte del pensamiento occidental quedó marcada por este sino.

Solamente la resolución metafísica en el *esse* intensivo, de modo que frente al *Esse* Intensivo Real o *Esse Subsistens* no hay ningún otro principio o elemento, recupera la unidad de lo real, de modo que el *Esse Subsistens* es perfectísimamente Uno por ser tal *Esse Subsistens* y el ente por participación es constituido por causalidad trascendente en inmanencia extrínseca.

Lo Uno perfecto y originario no se halla, pues, en el plano de la pura forma sino del *Esse*; lo uno analógico se halla en la totalidad de lo real, donde en el *esse* se produce la diferencia metafísica originaria en cuanto el *Esse* crea el ente finito. Por ello se entiende que en su visión histórico-genética TdA incluya a Platón y Aristóteles en la segunda etapa en el texto paralelo de la *Summa Theologiae* (1266-1268?).

“Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant, increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentielles. Quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristoteles, vel ideas secundum Platonem”¹⁰⁷.

Algo antes (entre 1261 y 1268) respecto a la creación había escrito: “Secundus est error Platonis et Anaxagorae, qui posuerunt mundum factum a Deo sed ex materia praeiacenti [...] Tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo factum sed ab aeterno”¹⁰⁸. También: “Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam: et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 2, corp.

¹⁰⁸ *De articulis fidei*, Ed. Leonina vol. XLII, p. 246, 112-117. Curiosamente la edición Mandonnet consigna: “tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo **factum non esse, sed ab aeterno fuisse**” (*Opuscula omnia*. Paris, 1927. Vol. III p. 3). Dicha lectura no aparece atestiguada en ninguno de los manuscritos cuyas variantes son reportadas por los editores leoninos; tampoco Mandonnet aclara su origen. Como se advierte, resultaría totalmente otra tesis: el mundo no fue hecho por Dios, sino que existe (por sí) desde siempre.

¹⁰⁹ *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 3, ad 3. Los “*quidam*” a que hace referencia serían comentaristas antiguos de Platón que aparecen innominadamente en la traducción del *Timeo*

La diferencia entre Platón y Aristóteles en el texto del *De articulis fidei* parece estar en la línea de lo que veremos a propósito del comentario al *De caelo et mundo*.

El problema de la interpretación de las doctrinas cosmogónico-metafísicas de Platón y Aristóteles sigue generando disparidad entre los autores contemporáneos¹¹⁰. En las breves líneas anteriores nosotros hemos bosquejado la interpretación histórica que nos parece más ceñida, sin podernos detener en mayores análisis que escapan al cometido de este trabajo. La apreciación del mismo TdA en otros textos parece

con comentario de Calcidio (siglo IV?) que TdA podría haber conocido directa o (más probablemente?) indirectamente. Cf. Calcidius: *In Timaeum*, cap. 248 (ed. J. H. Waszink - P. J. Jensen, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, en *Plato Latinus*. Vol. IV. Leiden, 1962; segunda edición 1975). También puede incluirse a Pedro Lombardo, quien en las *Sententiae* dice: “Plato namque tria initia existimavit, Deum scilicet, et exemplar et materiam; et ipsa increata, sine principio, et Deum quasi artificem, non creatorem” (ob. cit. L. II d. 1 c. 2 ed. Col. S. Bonaventura ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1871, p. 330). De allí que en su *In IV libros Sententiarum* (L. II, d. 1, q. 1, a. 1) TdA ponga a Platón junto a Anaxágoras en el reconocimiento de un solo agente y de materia incausada, aunque Platón sumó las Ideas (*exemplar*) como tercer elemento originario.

¹¹⁰ Respecto a Platón, Alfred E. Taylor (que atribuía esas teorías a un desconocido autor del s. V a. C.) se inclinaba por interpretar al demiurgo como una figura creadora, no como quien opera sobre una materia preexistente, cf. *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 79 y p. 493. En sentido contrario, juzga la acción del demiurgo como “formadora” y no “creadora” Albert Rivaud, cf. *Timée*, en *Platon. Oeuvres complètes*. Paris, 1925 [1970], t. X, p. 36. Para una visión de conjunto cf. Francis M. Cornford: *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*. London, 1937; Gregory Vlastos, “Creation in the Timaeus: Is it a Fiction?”, *Studies in Plato Metaphysics*, London, 1967, pp. 401-409.

Respecto a Aristóteles, Franz Brentano se inclina por descubrir en él la idea de creación; cf. *Die Psychologie des Aristoteles*. reimp. Darmstadt, 1967, pp. 234-250. En contra se halla la mayoría de los intérpretes, como David Ross (cf. *Aristóteles*. Trad. esp. Bs. As., 1981, pp. 256-267); G. Reale (cf. *Introduzione* a su trad. ital. de la *Metafísica*. Milano, 1978); Enrico Berti (*Profilo di Aristotele*, Roma, Studium, 1979, p. 233 y ss.); Jean Jolivet (cf. “Aristote et Saint Thomas ou la notion de création”, *RSPHTh*, 19, 1930 p. 218 y ss; reeditado en *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, 1955, p. 56). Este último autor no sólo niega que Aristóteles haya llegado a la noción de creación, sino que objeta una contradicción lógica con los propios principios aristotélicos, que TdA se habría negado a poner de relieve.

mostrar un cambio de juicio, y ha generado también algunas disputas entre sus estudiosos actuales¹¹¹.

En efecto, ya en un siguiente texto de la misma *Summa Theologiae* precisa al mínimo el alcance de la tesis aristotélica sobre la materia y el Cielo: de sus textos sólo se seguiría que no proceden por generación¹¹² y nada más. Esta perspectiva marca un antecedente para el giro que ha dado trabajo a sus intérpretes, a saber: en *De potentia* (q. III, a. 5) y en *De substantiis separatis* (c. IX), que son paralelos a la síntesis genético-histórica de *SCG* y *S. Th.*, coloca a Platón y a Aristóteles en la tercera etapa del pensamiento.

El *De potentia* (1265-1267), que sería posterior a *SCG* y casi contemporáneo a *S. Th.*, dice así: “Posteriores vero philosophi, **ut Plato, Aristoteles** et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt

¹¹¹ Por ejemplo Anton C. Pegis (*Saint Thomas and the Greeks*, Milwaukee, tercera edic. 1951, pp.101-103) sostiene que TdA no siempre distingue entre el Aristóteles histórico y el uso especulativo que hace de él; así, no es que atribuya al Estagirita la noción de creación, sino que armoniza el pensamiento aristotélico con el suyo propio. Nos parece que, más que una “armonía”, se trata de una asunción asimilante por parte de TdA, usual no sólo respecto a Aristóteles.

Por su parte Étienne Gilson (*L'esprit de la philosophie médiévale*, 2ª. edic. París, 1948, pp. 68-70) rechaza que TdA vea en Aristóteles la noción de creación. En su interpretación, en el texto de *De potentia* (q. III, a. 5) no le atribuiría la creación sino solamente una “causalidad universal”; la creación quedaría reservada a los neoplatónicos como Avicena. Coincidentes en la negativa son también Joseph de Finance (*Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Rome, PUG, 3ª ed., 1966, p. 129); Jean Maritain (*La philosophie bergsonienne*. 2ª ed. Paris, 1930, p. 426); José María Artola (*Creación y participación*. Madrid, 1963, p. 84); C. Fabro (“A Note on Saint Thomas. *Summa Theologiae*, I, 44, 1-2”, *Mediaeval Studies*, 8, 1946, p. 162); Leo Elders (*La metafísica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*. Ed. Vaticana. Vaticano, 1995, vol. II, pp. 368-371) y otros más. En cambio Marcel de Corte (*Aristote et Plotin*, Paris, 1935, p. 141 note 1) sostiene que TdA piensa que él puede encontrar la noción de creación en el mismo Aristóteles; por su parte Quintin Turiel (“¿Atribuyó Sto. Tomás a Aristóteles el conocimiento de la creación? La interpretación de Étienne Gilson de *Summa Theologiae* I, 44, 2”, *Philosophica* (Valparaíso) 19-20, 1996-1997, pp. 9-41) discute pormenorizadamente el asunto, centrándolo en Gilson como responsable de la que considera interpretación errónea. Turiel sostiene que TdA atribuyó a Aristóteles y a Platón haber conocido la creación.

¹¹² Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 1, .3 y ad 3.

aliquam universalem causam rerum, a qua omnia in esse prodirent, ut patet per Agustinum [...]”¹¹³.

El *De substantiis separatis*, que pertenece a la última especulación del Aquinate, marca una clara diferencia entre los filósofos presocráticos y el dúo Platón-Aristóteles: “Sed ultra hunc modum fiendi necesse est, **secundum sententiam Platonis et Aristotelis**, ponere alium altiore. Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo esse ponatur quasi esse participans, sed quasi Ipsum Esse existens”. Más adelante dirá consecuentemente que “non ergo aestimandum est quod Plato et Aristoteles, propter hoc quod posuerunt substantias materiales seu etiam caelestia corpora semper fuisse, eis subtraxerint causam essendi”¹¹⁴.

En este último texto, habiendo asimilado la noción de primer principio a la de *esse* intensivo, muestra que en el reconocimiento platónico-aristotélico del primer principio está el paso a la causalidad universal extensiva-intensiva, pero no les atribuye la afirmación de la creación: simplemente que la eternidad o necesidad de algunas creaturas no significa negar la causalidad intensiva. Nótese que, aun mediando la asimilación tomista de la noción de “primer principio”, sin embargo no pone en boca de Platón y Aristóteles la creación; se detiene en mostrar que (en esa interpretación intensiva) no la han negado explícitamente y que los entes eternos y necesarios no por tales escapan a la causalidad intensiva.

Del mismo tenor, es el correspondiente paralelo de la síntesis histórico-genética, en versión apretadísima, en la *In VIII libros Physicorum Aristotelis expositio*: “Quorum primi consideraverunt causas solarum mutationum accidentalium ponentes omne fieri esse alterari; sequentes vero pervenerunt ad cognitionem mutationum substantialium; postremi vero, ut Plato et Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse”¹¹⁵.

Este texto, que es posterior a *SCG*, *De potentia* y *S. Th.*, luego continúa con la conocida diferencia entre el “*fieri ex nihilo*”, propio de la producción universal “*totius esse a primo essendi principio*” y la producción de un “*aliquod ens*” por parte de una causa particular. Allí declara expresamente TdA que la cuestión de la

¹¹³ *De potentia*, q. III, a. 5, corp.

¹¹⁴ *De substantiis separatis*, cap. IX (ed. cit. 94; 100).

¹¹⁵ *In VIII libros Physicorum expositio*, L. VIII, lect. 2, n. 5 (ed. cit. 975).

creación “*ex nihilo*” solamente se plantea porque se llegó a la noción metafísica del ente intensivo.

En otro comentario al Estagirita, *In Aristotelis libros de caelo et mundo expositio*, escrito en sus últimos años (1272-1273), TdA en tres oportunidades, al tratar de la concepción aristotélica sobre el cielo y la materia, reitera explícitamente que la posición del Filósofo a) sólo sostiene explícitamente que no son generados y que son eternos, b) reconoce un primer principio y no niega explícitamente la creación, c) se diferencia con su propia posición, en cuanto TdA sostiene la creación en un momento temporal.

“Non tamen dicimus secundum fidem catholicam, quod coelum semper fuerit, licet dicamus quod semper sit duraturum. Nec hoc est contra demonstrationem Aristotelis hic positam: non enim dicimus quod incoeperit esse per generationem, sed per effluxum a primo principio, a quo perficitur totum esse omnium rerum, sicut etiam philosophi posuerunt. A quibus tamen in hoc differimus, quod illi ponunt Deum produxisse coelum coaeternum sibi; nos autem ponimus coelum esse productum a Deo secundum totam sui substantiam ab aliquo determinato principio temporis”¹¹⁶.

Una lectura atenta de los textos paralelos que hemos presentado arroja los siguientes resultados:

- a) **el punto especulativo** clave para TdA es la **universalidad extensiva-intensiva del *esse***, a nivel de efecto y de causa;
- b) la creación es una conclusión especulativa exigida como el único tipo de causalidad que realiza la participación metafísica trascendente;
- c) el teorema es original y propio de TdA con asunción especulativa de las fuentes neoplatónicas y aristotélicas;
- d) hasta la *Summa Theologiae* ubica a Platón y a Aristóteles en la segunda etapa y reserva a otros (los neoplatónicos) el haber arribado al nivel de la universalidad de la resolución metafísica intensiva; **a partir del *De potentia*** admite también a Platón y

¹¹⁶ *In de caelo et mundo expositio*, L. I, lect. 6, n. 8 (ed. cit. 65). “Est autem considerandum quod praedictae rationes Aristotelis procedunt contra positionem ponentem mundum esse factum per generationem [...]. Sic igitur patet quod rationes praemissae in nullo impugnant sententiam catholicae fidei” (ibíd., lect. 29, n. 12, ed. cit. 287). También: “Nec etiam probatio Philosophi est contra sententiam fidei nostrae” (ibíd., L. III, lect. 8, n. 4, ed. cit. 598).

a Aristóteles en este nivel junto con los neoplatónicos (v. g. explícitamente Avicena);
e) el cambio de apreciación en ningún momento llega a atribuir ni a Platón ni a Aristóteles la noción de creación;
f) la inclusión de Platón y Aristóteles junto con los neoplatónicos (*L. de Causis*, Avicena, etc...) en el tercer nivel de la síntesis genéticohistórica se encuentra en contextos de una evidente asunción especulativa asimilante, donde tomando los elementos que los diversos autores ofrecen (v. g. Platón: la *perfectio separata* y la participación; Aristóteles: la derivación causal de los imperfectos del perfecto, la prioridad trascendente del Acto Puro; Avicena: la sinteticidad del ente y su remisión al *Necesse-esse*) los hace converger en su propio teorema original, que no es reductible a ninguna de sus fuentes¹¹⁷.

Esta asunción especulativa asimilante vuelve a quedar en evidencia cuando en *De potentia*, q. III, a. 17, al tratar del problema de la eternidad del mundo sostenida por Aristóteles, explica que el Estagirita no procede en el nivel de la causalidad del **esse intensivo** sino del **movimiento universal**, lo que en sentido trascendente es universal de modo extensivo pero no de modo intensivo: por ello en sentido trascendente absoluto “[...] est particularis causae, et non universalis”. En cambio los “**sequaces Aristotelis** considerantes exitum **totius** universi a Deo per suam voluntatem, et non per motum”, si bien se instalaron en el nivel del principio intensivo, se equivocaron al postular la eternidad del mundo por concebirlo a Dios antropomórficamente.

Esta importante distinción nos permite entender el proceso de *De Potentia*, q. III, a. 7 cuando reconduce la universalidad causal aristotélica (física y metafísica) a la trascendencia intensiva del *esse* que asume del neoplatónico *L. de Causis*.

A su vez, en *De substantiis separatis*, cap. IX, luego del acostumbrado esquema histórico, formula magníficamente el teorema de la creación, por la vía intensiva del

¹¹⁷ El texto de *De potentia*, q. III, a. 5, es una maravillosa muestra del método de asunción asimilante; un análisis textual de las fuentes invocadas (Platón, Aristóteles, Avicena) nos permite descubrir mejor el proceso de la especulación tomista en la formulación de sus propios teoremas. Para una visión más detenida de este tópico remitimos a nuestra obra *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la ‘Summa contra Gentiles’*, ed. cit. pp. 90-102.

ens-esse, de un modo maduro y directo, en una asunción que asimila a los filósofos-fuentes en su propia especulación:

“Quia vero Esse Subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quae sub Ipso sunt, sic esse quasi esse participantia. Oportet igitur communem quandam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suum esse. Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a Primo Ente, quod est Suum Esse”¹¹⁸.

Nuevamente aparece la distinción entre la universalidad extensiva de la causalidad platónico-aristotélica frente a la causalidad metafísica intensiva creacionista, que no queda negada por la primera (aunque tampoco descubierta). “Non ergo aestimandum est quod Plato et Aristoteles, propter hoc quod posuerunt substantias materiales seu etiam caelestia corpora semper fuisse, eis substraxerint causam essendi”¹¹⁹. Efectivamente, en la asunción especulativa tomista la causalidad universal extensiva platónico-aristotélica es reelaborada y asimilada con la mediación neoplatónica en la causalidad universal extensiva-intensiva.

En la descripción de *SCG* y *S. Th.* corresponde a la **tercera etapa** la universalidad extensiva-intensiva: es el nivel propio de la resolución metafísica por la reflexión metafísica intensiva.

“Profundius ad rerum originem ingredientes, consideraverunt ad ultimum **totius** entis creati ab una causa processione: [...] In hac autem processione **totius** entis a Deo non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente: non enim esset **totius** entis creati factio. Et hanc quidem factionem non attigerunt primi Naturales, quorum erat communis sententia ‘ex nihilo nihil fieri’. Vel, si qui eam attigerunt, non proprie nomen ‘factionis’ ei competere consideraverunt, cum nomen ‘factionis’ motum vel mutationem importet, in hac autem **totius** entis origine ab uno Primo Ente intelligi non potest transmutatio unius entis in aliud [...] Propter quod nec ad Naturalem

¹¹⁸ Ob. cit., ed. cit. (94). Nótese nuevamente la resolución metafísica intensiva expresada con la preposición “in” con acusativo.

¹¹⁹ *Ibíd.*, ed. cit. (100).

Philosophum pertinet huiusmodi rerum originem considerare: sed ad Philosophum Primum, qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu”¹²⁰.

Por su parte la *Summa Theologiae* la presenta del siguiente modo:

“Et ulterius **aliqui** erexerunt se ad considerandum **ens inquantum est ens**: et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causa rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam **secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo**. Et sic oportet ponere materiam primam creatam ab universali causa entium”¹²¹.

Ciertamente no es un corte histórico riguroso, se advierte siempre el uso especulativo que TdA realiza de sus fuentes. Sin duda que no se podía excluir a Platón y Aristóteles del plano metafísico (!); es cierto que hicieron metafísica pero resolvieron el ser en la forma: así también es cierto que **la noción del *esse ut actus*** y el teorema de la creación tal cual los presenta TdA no pertenece ni a ellos ni a los neoplatónicos griegos, árabes o latinos. En rigor, la “tercera etapa”, tal cual la presenta TdA, es suya y constituye su aporte especulativo más alto en la historia del pensamiento filosófico: es la clave de bóveda de la cual dependen todas sus tesis.

El concepto de creación estuvo ausente de la especulación de los griegos y constituye un aporte específico de la filosofía de Filón de Alejandría, que lo recoge de la Biblia y lo expresa en categorías especulativas: Dios ha producido el mundo del no-ente al ser (*ek tou mé óntos eis tò eínai*)¹²². Pero no parece que TdA hubiera leído Filón, al menos no lo cita. Tampoco menciona a Ammonio Sacca, quien interpreta a Platón en sentido creacionista¹²³.

¹²⁰ SCG, II, 37 (1130 d-e).

¹²¹ *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 2, corp.

¹²² Cf. *De vita Mosis*, II, 267 (en Leopold Cohn - Paul Wendland eds., *Philonis Alexandrini. Opera quae supersunt*, Berlin, 1888, vol. IV, pp. 216-217; Ed. Heinemann, London, 1966. vol. VI, pp. 582-584.)

¹²³ Cf. Photius, *Bibliotheca*. Ed. Bekker, Berlin, 1824-1825, codex 251, p. 461 b, 6. La versión latina en G. Bruni, “Ammonio Sacca e i suoi frammenti”, *Aquinas* 2, 1959, p. 37: “Plato opificem Deum censuit sustinere omnem aspectabilem et inaspectabilem mundum,

Por estas vías habría arribado a Plotino quien desarrolla la noción de “procesión” (*próodos*) en un modo tal que el segundo momento marca una “salida” del Uno, en un sentido que no es el emanatista como desprendimiento de la propia sustancia y, sin ser creacionista, se avecina considerablemente¹²⁴. Nuestro TdA conoce a Plotino sólo a través de Agustín o Macrobio; pero utiliza reiteradamente el término “*processio*” (y el verbo “*procedere*”) para referirse o indicar la causalidad de la creación; sus mediaciones son Proclo, *L. de Causis*, Avicena, Algazel, Averroes.

En éstos piensa seguramente TdA cuando habla de los *aliqui* o de los *sequaces* que “*profundius ingredientes*” trataron del origen universal extensivo-intensivo del ente; posiblemente no piensa en el Pseudo-Dionisio a pesar de su gran deuda especulativa con él porque no lo considera un “*philosophus*” sino un Padre de la Iglesia, una “*auctoritas*”.

Particularmente debemos señalar el intento de Maimónides por fundar especulativamente, en un contexto neoplatónico y con recurso a categorías aristotélico-averroístas, las principales afirmaciones bíblicas, entre ellas la creación. Nuestro TdA cita explícitamente a Maimónides a este respecto, también lo hace en otros tópicos, lo que demuestra el conocimiento que TdA poseía de este filósofo judío en su obra *Guía de descarriados*, donde trata ampliamente de la creación¹²⁵.

nulla prius existente materia productum. Sufficere enim illius voluntatem ad sustinendum universum”.

¹²⁴ Sobre el concepto de “procesión” en Plotino, ver Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano, Ed. Vita e pensiero, 1975, vol. IV pp. 606-616. También Battista Mondin, *Filone e Clemente*, 2ª ed. Roma, 198, pp. 73-88.

¹²⁵ Cf. Maimónides, *Guía de descarriados*, trad. esp. José Suárez Lorenzo, Madrid. s/f (circa 1920, sólo la primera parte). *Guía de perplejos*, trad. esp. David G. Maeso, Madrid, Editora Nacional, 1983. Algunos textos tomistas referentes a la creación que mencionen a Maimónides, *In IV libros Sententiarum*, L. II, d. 2, q. 2, a. 3, ad 2; d. 15, q. 3, a. 3.3; L. III, d. 37, a. 5, ql. 1, s.c. 2 et corp.; referentes a la distinción de las creaturas: *S. Th.*, I, q. 66, a. 1, ad 2; q. 68, a. 1, ad 1; q. 69, a. 1, ad 5; q. 74, a. 3, ad 3. Sin embargo, el tópico de mayor asimilación tomista del filósofo judío parece ser el referido al conocimiento de Dios. Sobre el influjo de Maimónides en TdA de modo general cf. Clemens Vanteenkiste, “Autori arabi e giudei nell’opera di san Tommaso”, *Angelicum* 37, 1960, pp. 372-394; sobre el tema de la creación cf. A. Rohner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin* (Beiträge XI, 5). Münster, 1913.

Por último, señalemos que ya Agustín había reconocido en los filósofos esta ascensión hasta el Creador, particularmente Platón, en el pasaje citado por TdA en *De potentia*, q. III, a. 5, corp.: “Fortassis enim qui Platonem, ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum, acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt ut in Illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi”. En la cita respectiva TdA quitó la relativización del “*fortassis*”, lo incluyó a Aristóteles junto con Platón y le dio valor asertórico con un “*vero*”.

Por otra parte, el mismo Agustín más adelante nos da el siguiente panorama:

“Quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero ista senserunt quod et **rerum creatarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum**; quod ab Illo nobis sit et principium naturae et veritas doctrinae et felicitas vitae. Sive **Platonici** accommodatius nuncupetur sive quodlibet aliud sectae suae nomen imponant sive tantummodo **Ionici** generis qui in eis praecipui fuerunt ista senserint sicut idem **Plato** et qui cum eum bene intellexerunt, sive etiam Italici propter Pythagoram et Pythagoreos [...] sive aliarum quoque gentium qui sapientes vel philosophi habiti sunt: Atlantici Libyci, Aegyptii, Indi, Persae, Chaldaei, Scythae, Galli, Hispani, aliique reperiuntur qui hoc viderint ac docuerint; eos omnes caeteris anteposimus eosque nobis propinquiores fatemur”¹²⁶.

Esta lectura de asunción asimilante, con una conciencia histórica excepcional en TdA, nos devela la instancia del ente intensivo como principio en su carácter de apertura a una nueva metafísica. Así como Platón llamó a la metafísica de la causa universal extensiva (en la que lo siguió Aristóteles) la “segunda navegación”¹²⁷, para marcar la especificidad del nivel epistémico y el esfuerzo disciplinar que implica, así pensamos que la metafísica tomista de la resolución intensiva constituye propiamente la “tercera navegación”.

Este es el ámbito de la máxima inteligibilidad filosófica y de toda inteligibilidad.

¹²⁶ *De civitate Dei*, VIII, 4 (PL. 41, 228; ed. BAC Madrid, 1977, t. I, pp. 486-489) y VIII, 9 (PL. 41, 233-234; ed. BAC cit., pp. 499-500) respectivamente.

¹²⁷ Cf. *Fedón*, 99 d 1 (*deúteros ploûs*). Se trata de la metafísica de la forma universal.

La metafísica no es una revista de las etapas de manifestación de la realidad en el conocimiento humano, sino que, en la figura de la tercera navegación, alcanza su máximo y filosóficamente insuperable asimiento de la realidad completa. Superando las formas universales y las concepciones culturales, el asimiento del ente intensivo sólo deja enfrente de él a la nada en la irreductible oposición absoluta¹²⁸.

Como lo había vislumbrado Parménides, éste es el ámbito de toda inteligibilidad enunciado en el teorema de la resolución metafísica intensiva¹²⁹. Solamente en el ámbito de esta inteligibilidad, que tiene como objeto suyo al ente, es posible la comprensión de los conceptos que tienen como contenido las formas¹³⁰, por ello tenía razón Ponferrada cuando decía que para Santo Tomás de Aquino el primer principio del conocimiento es el **ente**, a pesar de que “no es costumbre entre los tomistas citar el concepto **ente** entre los principios primeros del conocimiento [...]. Sin embargo Santo Tomás insiste en que lo primero que cabe en la concepción del entendimiento es el **ente**”.

Recibido 11/11/2014
Aceptado 30/11/2014

¹²⁸ Cf. Vittorio Possenti, *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Roma, Ed. Armando, 1998, pp. 318-327.

¹²⁹ Cf. De *Veritate*, q. I, a. 1, resp.

¹³⁰ Cf. Pier Paolo Ruffinengo, *Le cose, il pensiero, l'Essere. Fondazione critica della metafisica*, Genova, Ed. Marietti, 1988, pp. 164 ss.

Resumen. El estudio histórico-crítico de los textos de S. Tomás revela que el primer principio del conocimiento es el *ens*. Se trata de una noción intensiva de máxima comprensión y máxima extensión. De esta manera el Aquinate conquista la noción intensiva del *esse ut actus* y su composición con la *essentia* en el ente concreto. El paper muestra la originalidad de S. Tomás respecto a sus fuentes aristotélicas y avicenianas, así como la integración de tesis neoplatónicas, especialmente de Pseudo-Dionisio. El autor destaca la propuesta metafísica tomista como una “tercera navegación”, centrada en el ser y con posibilidad de responder a la pregunta por el origen de todo lo real, incluso la materia (recuperándola del lugar residual en la que la abandonó la metafísica formalista precedente).

Palabras claves: ente - metafísica tomista - ser intensivo - creación - tercera navegación.

Resumo. O estudo histórico-crítico dos textos de St. Thomas revela que o primeiro princípio do conhecimento é o *ens*. Esta é uma noção intensiva de máxima extensão e compreensão máxima. Assim Aquino conquista a noção intensiva de *esse ut actus* e a sua composição com a *essentia* na entidade concreta. O paper mostra a originalidade de S. Thomas sobre suas fontes de Aristóteles e Avicena e a integração das teses neoplatônicas, especialmente de Pseudo-Dionísio. O autor destaca a metafísica tomista proposta como uma “terceira navegação”, centrada no ser e capaz de responder à pergunta sobre a origem de toda a realidade, mesmo a matéria (recuperandola do lugar residual onde a metafísica formalista precedente a deixou).

Palavras-chave: agência - metafísica tomista - ser intensivo - criação - terceira navegação.

Abstract. The historical-critical study of the texts of Saint Thomas reveal that the first principle of knowledge is the *ens*. It is a intensive term that has both maximum comprehension and extension. In this way Aquinas conquers another *intensive* notion of *esse ut actus* and its union with the *essentia* in the concrete *ente*. The paper shows the originality of Saint Thomas in relation to his Aristotelian and Avicennian sources as well as his integration of neoplatonic ideas especially those of the Pseudo-Dionysius. The author holds that the thomistic metaphysical position represents a “third way”, centered on being and with the possibility of responding to the question about the origin of all that is real, including matter. He thus saves matter from the trash heap where it was abandoned by preceding formalist metaphysics.

Keywords: *ente* - thomistic metaphysics - intensive being - creation - third way.

El concepto de sociabilidad en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París

Emiliano Primiterra

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos definir el concepto de la instancia que podría denominarse *social* en el *Tractatus de regia potestate et papali*. La importancia de describir tal instancia social tiene todo que ver con lo que Juan postulará como instancia política. En efecto, Juan establece que antes de la existencia de la instancia política, en todo reino existe una instancia social que prefigura la primera de modo no natural.

Una de las fuentes más importantes de Juan (y que en efecto utiliza en más de una ocasión) es Tomás de Aquino. De este pensador Juan extraerá, varios conceptos que serán reapropiados y reutilizados para dar cuenta de su propio esquema, a veces incluso distanciándose de lo propuesto por Tomás. Una de tales apropiaciones es el concepto de lo social (en relación con el entramado político). Sin embargo, la instancia de **sociabilidad** tal cual es expuesta y definida por Tomás no se halla en Juan. Para este último, esta instancia daría cuenta de un estado pre-político en donde cada integrante de la multitud, no ya de la comunidad, persigue su propio beneficio. Tomás no separa estas dos instancias, a saber: la social de la política. Para el Aquinate en efecto, siguiendo el orden argumental propuesto por Aristóteles, el hombre al ser un *zoon politikón* no puede ser más que pensado en relación a un orden político ya establecido de manera natural. La separación de una y otra instancia en Tomás referiría a un modo natural de proceder respecto de la organización de la comunidad. En efecto, en Tomás lo que viene a instaurar el rey es el orden que toda multitud necesita para alcanzar el **bien común**.

En este estado propuesto por Tomás, habría una relación natural de quien gobierna sobre quienes son gobernados, algo que fundamentaría la existencia del estado gregario humano. Esto es bien ya una propuesta de ese **naturalismo político** del cual nos habla Aristóteles, y es algo de lo cual Tomás no puede (¿no quiere acaso?) desprenderse. En efecto, la propuesta de Tomás radica en la necesidad natural de la instauración de un rey o rector en el orden de la multitud para

transformar aquella multitud en comunidad política con fines al bienestar común de todos y cada uno de sus integrantes¹. En Juan esto será propuesto desde otro orden, no ya desde una instancia de **ley natural** al modo aristotélico, sino acaso desde una instancia social, pre-figurativa de lo político, de lo que no había dado cuenta ni el mismo Aristóteles ni aún tampoco Tomás.

Según el esquema propuesto por Juan, la instancia política esta pre-figurada por una social, esto es: la instancia política es efecto de una convención social y no ya de un naturalismo necesario.

En el presente trabajo por tanto, intentaremos demostrar cómo es que esta instancia de sociabilidad se puede rastrear en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París intentando a la vez, en la medida de lo posible, demostrar su relación con la instancia política y como la primera, siendo una convención y no una simple (aunque compleja) necesidad natural, da cuenta de ciertos aspectos proto-modernos en el pensamiento del autor de *Tractatus de regia potestate et papali*.

El contexto socio-político del *Tractatus de regia potestate et papali*

El *Tractatus de regia potestate et papali* data de la segunda mitad del año 1302 o, hay quienes lo afirman, del inicio de 1303, pero como sea se considera que fue confeccionado antes de que la bula *Unam Sanctam* fuera conocida en París². Este trabajo representa una postura netamente marcada en la controversia que se dio entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, postura que bien puede ser entendida más claramente si se conoce el dato histórico de que el autor del tratado en cuestión se comprometió firmando, en aquel entonces, un petitorio promovido por el rey Felipe en favor de la conformación de un concilio para esclarecer los conflictos suscitados entre él y el papa. Sin embargo hay en toda esta nueva tradición de conflictos socio-políticos algo distinto y propio de este periodo respecto de los anteriores conflictos: así como anteriormente se suscitaron disputas en torno al poder entre el Emperador y el papa en los cuales se explayaron varios pensadores de las épocas en cuestión a favor de una o de otra parte, el caso del tratado al cual aludimos en estas páginas, la

¹ Véase Emiliano Primiterra, “Tomás de Aquino, el pensador político”, *Nuevo pensamiento*, 4, 4, 2014, pp. 395-418.

² Cf. Jürgen Miethke, *Las Ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 116.

propuesta de su autor es tanto oponerse al poder del Emperador como así también del papa, declarando la autonomía en lo temporal del rey de Francia.

Durante el Siglo XIII y XIV se dan una serie de escritos que promulgaban y fundamentaban las pretensiones absolutas del papado determinando pautas que debían ser aceptadas por los gobernantes temporales.

El conflicto entre el rey de Francia y el papa comenzó al haberse, el primero, enfrentado a Inglaterra en pos de la posesión de Aquitania. En sí, el problema central que no toleró el papa fue que, en tal invasión no se respetaron las inmunidades del clero al obligar a los integrantes de la Iglesia el pago de tributos y a jurar fidelidad a su persona. La respuesta de Bonifacio no se hizo esperar y atacó, mediante una serie de Bulas, al rey francés. En general, las Bulas emitidas atacaban a quienes intentaban sobrepasar el poder eclesiástico, al sostener que el poder temporal carece de primacía sobre la Iglesia, habida cuenta de los impuestos que el rey de Francia – entre otros tantos quienes atentaron a la preservación del poder eclesiástico– impuso a quienes conformaban la Iglesia en el avance sobre Inglaterra.

La contracara del conflicto no tardó en hacerse patente. El rey de Francia lanzó una serie de escritos que promovían la autonomía del rey respeto del papa y el emperador. También se sabe que se hizo circular, de manera resumida, la Bula papal *Ausculat, fili* que afirmaba la sujeción del rey de Francia al papa, con la intención de reunir, bajo su proclama, a varios de los integrantes del clero francés.

El tratado de Juan Quidort de París intenta ser un aval al poder del rey de Francia y al llamado por éste a un concilio general. Sin embargo, ya posiblemente hubiese existido un texto anterior al aquí abordado, también de Juan, denominado *Quaestio de potestate papae* que se produce en el contexto del conflicto entre las dos fuerzas antes referidas, Bonifacio y Felipe.

El problema en cuestión al cual trata de dar respuesta Juan en su tratado, es el del poder, independiente de la existencia de la Iglesia, del rey de Francia. En efecto, si bien ambos poderes, el de la Iglesia y el del reino son efectos de la voluntad de Dios, no por ello uno está necesariamente subsumido en el otro, o si se prefiere, son dos órdenes distintos cuyos objetos de aplicación son diversos.

La propiedad

El *Tractatus de regia potestate et papali* tiene por fin, al menos uno de sus tantos fines, el de demostrar la imposibilidad de que el papa actúe conforme a una ley divina sobre la propiedad individual. Esta negativa respecto del alcance del papa en cuanto a la propiedad individual se ve claramente en el capítulo VI del aludido tratado, titulado *Quod sacerdotium non est prius causalitate, ubi primo ostendetur, quomodo summus pontifex se habeat ad bona exteriora ecclesiastica quoad dominium*. Sin embargo es en el capítulo VII titulado *Quomodo se habeat summus pontifex ad bona laicorum* donde se establece, de manera más taxativa, la descripción de lo que Juan entiende por propiedad. En este capítulo se estipula que la propiedad no es algo que se adquiere en comunidad³, o que acaso refiere a ella, sino que la misma es adquirida por las personas en cuanto individuos mediante su propia habilidad, labor o diligencia y que, por lo mismo, los individuos en cuanto tales, tienen poder sobre aquello que adquieren por estos medios. En este sentido, tener propiedad es tener poder o dominio sobre las cosas que se adquieren por medio de la labor. Esto a la vez se condice con el derecho de cada quien en razón de su propiedad, esto es, que en los sujetos que poseen propiedad privada coincide a la vez la jurisdicción y la soberanía sobre sus bienes. Juan refiere en el ya citado capítulo lo siguiente

“...la propiedad laica no se concede a la comunidad en su conjunto como sí [sucede] con la propiedad eclesiástica, pero es adquirida por personas individuales mediante sus propias habilidades, labor, y diligencia, y los

³ El tipo de propiedad que Juan admite como comunal es aquella que posee la Iglesia. De hecho, la propiedad eclesiástica será estudiada por Juan en *Tractatus de regia potestate et papali* capítulo VI y anteriores. Lo que más importa, aparentemente, a Juan es el estudio sobre la propiedad laica, denotando que la misma se adquiere de modo muy distinto a aquella eclesiástica, a saber, mediante el trabajo individual, a diferencia de la primera que sería adquirida por donación. Pareciera, en efecto, que la labor dota de un agregado valorativo a aquella entidad sobre la cual, al trabajarse, alguien se apropia.

Esta característica del hombre, a saber: el de apropiarse de algo dado en común a todos por medio de su trabajo, es retomada por algunos autores modernos como ser el caso de John Locke. En efecto, Locke propone que el hombre se adueña para sí de algo por medio de su “industriocidad”, entendida como la “capacidad de trabajo”. Esta “industriocidad” en Locke es una de las notas características de la esencia humana, y daría cuenta de que, por medio del trabajo, el hombre agrega algo nuevo a aquellos objetos por él trabajados, lo que justificaría que un objeto sea propiedad de una persona y no de todas.

individuos, en tanto individuos, tienen derecho y poder sobre ella y válido señorío; cada persona puede ordenar lo suyo y disponer, administrar, retener o alienar ello [lo suyo] como el desee, siempre y cuando no cause perjuicio para algún otro, en tanto que él es el señor [de aquello que posee]”⁴.

Pero aún Juan va más lejos, admitiendo que ni el papa ni el rey tienen poder ni posibilidad de administración sobre tal propiedad privada.

En este capítulo se encuentra una de las tesis fundamentales del tratado de Juan, a saber, que el hombre es un *animal proprietarium*, esto es, un animal (continuando el modo de referir sobre el hombre de manera aristotélico-tomista) que se apropia, por medio del trabajo (y de otros procesos como ya ha explicitado) de lo que en principio corresponde a todos en comunidad. Estos bienes que hace suyos son bienes para, en principio, su subsistencia.

En el capítulo XIII, titulado *Ostendetur quos ex illis auctoritatibus commissis non habent praelati ecclesiastici dominium vel iurisdictionem in temporalibus nec ob illas principes eis in temporalibus sunt subiecti*, se refiere que los poderes dados a los obispos y a los clérigos no confieren, ninguno de ellos, poder o jurisdicción sobre cuestiones temporales. Luego de que Juan da una serie de argumentos en contra de que el poder espiritual se entrometa en el orden temporal, considera el problema del acto de cometer pecado en el orden secular determinando, ya que hay dos modos de que el mismo sea llevado a cabo. El primer modo de cometer pecado en el orden temporal es un pecado, dice Juan, de creencia o error. Este pecado se comete cuando se cree que la usura no es un pecado mortal, o cuando en materia de propiedad hay duda sobre la legalidad de los títulos de los cuales se lleva a cabo el mantener la propiedad o el venderla, legalidad que se da ante la mirada de Dios. El otro modo de cometer pecado en el orden material respecto de la propiedad es cuando se intenta asegurar la propiedad de otro para uno mismo o cuando se amenaza con hacerlo⁵.

⁴ Juan Quidort de París, *On royal and papal power*, John A. Watt, ed., Toronto, The pontifical institute of medieval studies, 1971, p. 103. Todas las traducciones de este texto son propias. De ahora en más se cita “ORPP”.

⁵ Habría que estudiar más detalladamente si para Juan el “amenazar” es acaso plausible de castigo por el hecho de que ello refiere una acción o acaso es plausible ser castigado quien así acciona (en el hecho de la amenaza) por razón de una voluntad propia y sin necesidad de llevar esa misma voluntad a la acción. Autores modernos, como Hobbes, han introducido una

Ahora bien, la propiedad, en el esquema argumental de Juan, cobra una significación especial porque hace resolver de ella varios (para no decir todos) los puntos por medio de los cuales tanto el papa como el emperador no podrían inmiscuirse en la propiedad individual. Sin embargo, la propiedad entendida como un efecto del trabajo del hombre sobre aquello dado en común a todos, no fue siempre algo enteramente defendida en el orden político. En efecto, a diferencia de Tomás, como ya se ha dicho en la introducción del presente trabajo, Juan hace prevalecer antes de la instancia de politicidad, una concebida como social, en la cual el conjunto de los individuos pareciera acordar en torno a un poder único la observancia del derecho de propiedad privada.

La sociabilidad

Como se ha venido refiriendo hasta aquí, el esquema de Juan Quidort de Paris versa sobre ciertos supuestos que configuran un modo distinto de entender la política que hasta entonces. Esto es, leyendo a Aristóteles por medio de Tomás, Juan entiende y acepta la definición de *zoon politikón* en estos autores estipulada; sin embargo agrega a esta caracterización naturalista la de que el hombre es un animal que se apropia de lo común a todos los hombres por medio de su “laboriosidad”.

Ahora bien, esta instancia en la cual el hombre se apropia por primera vez de algo común conlleva, de por sí, la imposibilidad de mantener la paz entre los hombres. En efecto, la propiedad por medio de la labor, que es la que transforma la propiedad común en propiedad privada, conlleva, en palabras de Juan, problemas que podrían bien ser resueltos cuando los hombres observen el bien común. Pareciera que el apropiarse de algo que es dado en común por medio de la labor está indefectiblemente relacionado con una actitud egoísta poco solidaria para con los demás sujetos. La posesión común de los bienes (*communis possessio*) dejaría de existir en la medida en que el hombre, por medio de su laboriosidad, se apropiara de aquello dado en común a todos. Tal laboriosidad no es más que una de las características naturales del hombre ya que el mismo es, para Juan, un *animal proprietarium*. Sin embargo, esta actitud individual por medio de la cual quien haga uso de su esfuerzo también acapara, para sí, algo que desde ese momento de “laboriosidad” puede ser re-significado como “propio” y no ya como “común”,

gran diferencia entre la voluntad y la acción llevada a cabo por tal voluntad y en función de ella denotando que no se puede castigar a un individuo meramente por el deseo si por la acción perpetuada para hacer cumplir esa voluntad.

podría generar conflictos entre los hombres, ya que alguien podría tomar, para sí, más de lo necesario para su subsistencia, lo que conllevaría indefectiblemente a una instancia de conflicto entre los integrantes de una multitud.

Juan nos refiere, en el capítulo XIII de su tratado, que “por las cosas que se llevan a cabo en común sin reservas [del mal que puede hacerse con ello], no sería fácil mantener [por ello] la paz entre los hombres”⁶.

Pareciera, en este punto, que Juan prefigura lo que podría llamarse una instancia natural de lucha o puja a favor de la propiedad privada. En efecto, siendo naturalmente todo dado en común y adquirida la propiedad, en función de la labor aplicada a las cosas dadas en común, no habría legalidad que legitime la posesión de tal o cual pertenencia.

Este momento de conflicto pareciera estar equipado, como ya se ha referido, a una instancia en la cual no sea posible ya hablar de un conjunto de individuos reunidos bajo una instancia política en la cual haya leyes establecidas a favor del bien común. Esta instancia social que precede a la política está definida como la existencia de multitud, no ya en comunidad. En esta multitud cada quien persigue, en vistas de su propio beneficio, el bien que pareciera “legitimar” la propiedad privada.

Esta actitud bestial que pareciera corresponder a una instancia de violencia por medio de la cual se adquiere la propiedad privada, vendría a completar el argumento aristotélico-tomista en relación a la natural sociabilidad del animal racional. Este aspecto de la vida del hombre en conjunto con otros hombres en donde impera la propiedad privada y el beneplácito de cada quien sin importar el de todos en cuanto conjunto (*utilitas communis*), se denomina instancia de “multitud”.

La multitud ya había sido referida por Tomás, en varios de sus tratados políticos⁷, como aquella instancia natural por medio de la cual los hombres estaban unidos los unos a los otros únicamente por el deseo propio de acaparamiento (de bienes necesarios) y subsistencia, a veces incluso, en detrimento del bienestar de los demás. Esto es, en la medida en que la instancia natural de multitud existía, no podían los hombres más que observar su propio beneficio. Esta instancia terminaba

⁶ ORPP, p. 154.

⁷ Cf. “*De regno ad regem Cypri*” y “*De regimine Judaeorum*” respectivamente.

por la imposición de un regente quien hacía observar, a los integrantes de la multitud, el bien común en detrimento del bien individual.

Hay, para Juan, en este aspecto un pasaje de una vida a la otra, de la vida bestial a la civil por medio de las palabras promulgadas por algunos de entre la multitud, quienes entienden que la vida civil es más rica para todos los sujetos que aquella en la cual se hallan naturalmente (o mejor dicho, de manera naturalmente incompleta)⁸. De hecho, ya en el primer capítulo de la obra trabajada titulada “*Quid sit regimen regale et unde habeat ortum*”, se refiere que “... debiera ser conocida la palabra ‘reino’ como el gobierno de la comunidad perfecta o autosuficiente por un hombre en pos del bien común”⁹. En efecto,

“una sociedad en la cual cada quien busque solo su propia ventaja colapsará y se desintegrará, al menos que la misma esté ordenada al bien de todos por algún único rector que tenga a su cargo el bien común, al igual que el cuerpo de un hombre colapsaría si no hubiese en este alguna fuerza general la cual dirija el bien común de sus miembros como un todo”¹⁰.

Este estado de permisibilidad en función de hacer, para beneficio personal, aquello que es dado por Dios en común a todos los hombres se acaba en el preciso momento en que se instaura la ley dictada por quien será, desde el inicio de la “politicidad” quien rija en observancia al bien común. Se pasa, en este momento, a un ámbito de orden jurídico que excluye la violencia. Aquí, por medio del reconocimiento de la ley y, (¿quizás?) de la voluntad de la multitud a dejarse regir por un único rector, se lleva a cabo el cambio desde la multitud, aquella comunión de sujetos en busca, cada cual, de su propio beneficio, a un ordenamiento llamado “comunidad”, en la cual se da una ley y un ordenamiento social tal que se observe el

⁸ Juan, como Aristóteles y Tomás, tematiza la vida en sociedad como una instancia de la sociabilidad natural del hombre, promoviendo de este modo una serie de instancias (¿superadoras?) que van desde la “multitud”, pasando por la “sociabilidad” y terminando en la “politicidad”, la cual es referida como la Monarquía, lo que representa, según Juan, el mejor y más perfecto modo de organización civil. Como se ha referido, es completamente distinto el tratamiento que Juan hace del pasaje entre sociabilidad y politicidad respecto de Aristóteles y Tomás (*supra* Introducción).

⁹ ORPP, p. 76.

¹⁰ *Ibíd.* Nótese aquí el argumento de raigambre aristotélico-tomista que aceptará Juan a lo largo de su obra pero que, aun así, modificará para dar cuenta de su tesis personal.

así llamado “bien común”. Mas, este bien común es tal en la medida en que legitime y respete (a la vez que vele por) la integridad y existencia de la propiedad privada.

Conclusión

Nos es pertinente referir hasta aquí que el trabajo de Juan Quidort es no simplemente un tratado de política en relación al problema planteado entre Felipe el Hermoso y el papa Bonifacio VII, sino acaso (y también) un tratado que representa una idea completamente proto-moderna que ya será tratada, años después por autores diversos, entre ellos, John Locke. De hecho, la propuesta de Juan respecto de que la propiedad privada se sustenta (y fundamenta) en el trabajo de cada individuo sobre un bien dado en común a la humanidad toda da cuenta de un planteo enteramente distinto a lo que se venía proponiendo hasta entonces.

Una de las principales fuentes de Juan (al menos en el tratado estudiado aquí) es Tomás de Aquino, pero en él no se visualiza esta propuesta innovadora respecto de la legitimidad de la propiedad privada tal cual es leída en Juan. Más aún el *Tractatus de regia potestate et papali* propone la necesidad, más que la posibilidad, de que el reino sea un producto de la voluntad de cada uno de los pueblos en función de la defensa de aquel bien obtenido de modo privativo (respecto de los demás) mediante sus propias habilidades, labor, y diligencia. Nos es pertinente referir, a estas alturas, que la propuesta aquí ofrecida al lector no intenta, en modo alguno, dar acabada cuenta del planteo de Juan respecto del poder real y papal, sino más bien denotar la incidencia e importancia que tiene el concepto de propiedad privada en la construcción de la sociabilidad y politicidad humana. En efecto, y como ya se ha referido *supra*, a la tesis aristotélico-tomista Juan agrega la posibilidad de la adquisición de propiedad por medio de los modos predichos, denotando que si bien el hombre es un *zoon politikón*, tendiente a la politicidad y régimen de uno, entendido como monarquía –el mejor y más perfecto modo de regir la comunidad según Juan–, no por ello el camino a tal fin pareciera ser único. No sería único en cuanto que habría diversos modos de efectivizar la instancia de politicidad. En efecto, habría diversos modos de concebir la instancia política en relación al modo en que los hombres se asocian unos con otros.

En Juan, para culminar, se encuentra de manera más tajante y descripta esta situación pre-política, la así llamada “sociabilidad” que no se encuentra en Tomás, ni en muchos de los anteriores pensadores a Juan. Creemos, por esto, sumamente significativo el aporte del autor del *Tractatus de regia potestate et papali* en la

medida en que complementa lo ya trabajado por Tomás y, a la vez, nos refiere el modo en que pareciera la propiedad privada fundarse, esto es: el trabajo del hombre (individual) sobre aquello dado en común a todos, lo que creemos, es una postura netamente proto-moderna que no debe ser desdeñada en ulteriores estudios.

Recibido 1/10/2014
Aceptado 30/11/2014

Resumen. En el presente trabajo nos propondremos definir el concepto de la instancia que podría denominarse **social** en el *Tractatus de regia potestate et papali*. La importancia de describir tal instancia social tiene todo que ver con lo que Juan postulará como instancia política. En efecto, Juan establece que antes de la existencia de la instancia política, en todo reino existe una instancia social que prefigura la primera de modo no natural.

Palabras clave: Juan Quidort - Potestad regia - Potestad papal - Sociabilidad - Propiedad privada

Resumo. Neste trabalho proporemos definir o conceito da instância que poderia denominar-se **social** no *Tractatus de regia potestate et papali*. A importância de descrever tal instância social tem tudo a ver com o que Jean postulará como instância política. De fato, Jean estabelece que antes da existência da instância política, em todo reino há uma instância social que prefigura a primeira de modo não natural.

Palavras-chave: Jean Quidort - Potestade régia - Potestade papal - Sociabilidade - Propriedade privada

Abstract. In this paper we intend to define the concept of an instance that might be called **social** in John of Paris *Tractatus de regia potestate et papali*. The importance of describing such social instance is closely related to that which John will define as ‘political body’. Indeed, John states that, before the existence of the political body as such, in every kingdom there is a social instance that prefigures the first in a non-natural way.

Keywords: John of Paris - Royal Power - Papal Power - Sociability - Private property

El poder semántico de la idea en el *corpus* suareciano

Giannina Burlando

Filósofos de la mente como Ryle, Fodor, Danto, Dennett, Watson, Skinner, Malcolm, entre otros, han admitido que “la única psicología que posiblemente puede tener éxito en explicar las complejidades de la actividad humana (del conocimiento, la percepción, y el aprendizaje) debe postular representaciones internas”¹. Esta premisa, considerada, a su vez, obvia, enteramente invulnerable, o simplemente un mandato impresionante (excepto, sin duda, por los conductistas radicales) es atribuida ya sea a la típica posición del giro cognitivo en la epistemología del siglo XVII de Descartes o bien a los empiristas británicos del Siglo XVIII.

De hecho, al analizar la noción de idea y el problema del mundo externo, Danto hace referencias a la noción de idea cartesiana, sin más. Destaca que para Descartes las ideas son modos de pensamiento o estados de la *res cogitans*; y si las ideas puedan ser tratadas como figuras y como enunciados es en virtud de que son pensadas como imágenes de las cosas. De aquí, que las ideas cartesianas tendrían dos características distintivas: su ser representacional, y su valor semántico². Mientras que Fodor interpreta como versión abstracta de un conjunto de conocidos problemas lo que denomina “*Hume’s problem*”, i.e., que para explicar la percepción, Hume debió suponer *una imagen* interna del mundo externo (imagen que denomina impresiones, sensaciones e ideas), lo cual hace surgir el problema de ¿cuál sería la función de la imagen, a menos que tuviéramos un ojo interno para percibirla?³. Lo que parece claro es que estos intérpretes critican la propiedad representacional de la idea (aspecto que hemos abordado en otros estudios⁴). Evidentemente en sus análisis

¹ Jerry Fodor, “Artificial Intelligence as Philosophy and as Psychology”, Daniel Dennett (ed.), *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1981, p. 119.

² Arthur Danto, “The Representational Character of Ideas and the Problem of the External World”, Michael Hooker (ed.), *Descartes: Critical and Interpretative Essays*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1978, pp. 287-98.

³ J. Fodor, ob. cit., p. 122.

⁴ Giannina Burlando, “Suarez on Intrinsic Representationalism”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 2004, pp. 31-46.

críticos ellos han pasado por alto el uso y la compleja aplicación que hicieron algunos pensadores pre-cartesianos del vocablo idea para designar las representaciones internas. Efectivamente, varios escolásticos adoptaron la teoría del lenguaje mental, y por ende, adaptaron el uso del concepto, lo intercambiaron con el de la idea, y vacilaron en describir los conceptos pictóricamente, con todo el vocabulario de la “semejanza”, de la “imagen”, o bien lo describieron lingüísticamente, donde el concepto equivale al *verbus mentis* o a la dicción la mayoría de las veces, por cierto, las dos descripciones estaban presentes indistintamente. Mi propósito en este estudio es ofrecer un itinerario de textos pre-cartesianos; los más significativos de los metafísicos, teológicos y psicológicos de Francisco Suárez (1548-1617) en los que el Eximio autor usa y aplica del vocablo “idea” como sinónimo de “concepto” o “representación interna”. Mostraré que en estos textos la descripción suareciana de la “representación interna” no es pictórica, sino principalmente lingüística-semántica: en la cual hay una pormenorizada gramática y una sintaxis de conceptos con sus respectivas definiciones. Además, quisiera destacar que en el desarrollo de su investigación cognitiva, Suárez desplaza el lugar de las ideas platónicas desde el cielo intemporal al de ideas **en** la región interior de la mente, tanto divina como humana; esta doctrina sigue la tradición cristiana de San Agustín y de Sto. Tomás, pero a diferencia de ellos, veremos que Suárez:

- 1) mantiene la doctrina del Ars de la idea, aunque, re-interpreta su función⁵. (*Disputationes Metaphysicae* (1597), d. XXV); paralelamente;
- 2) analiza la naturaleza de la idea atribuyéndole verdad y transparencia epistémica (*Opúsculo Teológico Segundo* (1599), Lib. I 4); de aquí;
- 3) elabora una visión moderna de la región mental a partir de la teoría lingüística-semántica de la idea-concepto (*Disputationes Metaphysicae*, d. VIII); por último,
- 4) incluye una descripción de la función cognitiva de las ideas en tanto actos simples y representativos; las identifica no con el concepto objetivo, sino con el concepto formal, y sustituye el análisis causal escolástico con un léxico mixto de “intencionalidad”, “vitalismo” y “armonía” (*De Anima* (1621), d. V)⁶. En lo que

⁵ Para defender no la causalidad formal, ni material, sino la eficiente en la idea, Suárez, en tanto teólogo, sostiene que “sed ars non causa nisi mediante idea; docet enim ars fabricari in mente tum rem efficiendam, tum etiam viam et modum exsequendi illam, atque in hunc modum est principium artificiosi effectus”, Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, (DM.) XXV 2 12, Trad. y ed. de Sergio Rábade, et al., Madrid, Gredos, 1962, (DM) XXV, 2 12.

⁶ Tema tratado en G. Burlando, ob. cit.

sigue nos enfocaremos principalmente en los puntos 1) - 4), i.e., en la teología y semántica de la idea, excluyendo aspectos del *De Anima* ya comentados.

I. Valor Teológico de la idea: el Ars

Originalmente para Platón las Ideas o más bien las Formas son realidades objetivas, universales, inmateriales, eternas, inmutables, **sin** espacio, o al menos trascendentes **para** la inteligencia humana, existen más allá y fuera de los objetos cotidianos percibidos por los sentidos⁷. La inteligencia para Platón se dirige a, aprehende Formas o Ideas, pero estas en sí no son ítems psicológicos. Más bien considera que poseen realidad independiente (*esti* o “lo que es”)⁸. Para hacer el conocimiento efectivamente válido, completamente posible, explica Grube, a Platón le

“era esencial que hubiera tales realidades universales no sujetas a cambio ni decadencia, y debían ser aprehendidas por la inteligencia humana. Y, puesto que algunas de tales realidades eran necesarias, Platón acepta afirmar que existen unas realidades que corresponden a lo que nosotros llamamos modernamente cada concepto abstracto. Sin embargo, ver las Ideas *como* conceptos de cualquier tipo para Platón [era] un error, porque un concepto por definición solo puede existir cuando la mente lo concibe, y esto Platón rehúye total y deliberadamente a admitirlo de sus Ideas. Ellas más bien son **la** realidad objetiva a la cual el concepto corresponde, y existen independientemente de si las concebimos o no”⁹.

Sin embargo, y por otra parte, en varias ocasiones, Platón mismo describe las Formas como Modelos, paradigmas o arquetipos inteligibles que deseamos aprehender en su plena perfección. O. Velásquez, interpreta que Artesano y Modelo coexisten en la realidad entitativa del Ser ideal, porque “no hay nada más perfecto que esto que existe inteligiblemente, es decir las Ideas como un conjunto, que son el

⁷ Platón, *República*, 479; *Fedón*, 75^a-76^a. Eds. *Platón: Politeia*, Santiago de Chile, Ed. U. Católica de Chile, trad. de Oscar Velásquez, 1997; *Diálogos*, III *Fedón*. Traducciones, Introducciones y Notas por Carlos García Gual *et al.*, Madrid, Gredos, 1992.

⁸ Platón, *Diálogos*, V *Parménides*. Trad., intr. y notas por María Isabel Santa Cruz *et al.*, Madrid, Gredos, 1992, 132b.

⁹ George M. A. Grube, *Plato's Thought*, Indianápolis, Hackett Publishing Co., 1980, p. 49.

Ser ideal”¹⁰. Influenciado por tal concepción platónica, Agustín y, otros pensadores medievales cristianos, denominaron las Formas de Platón Ejemplares eternos en la mente de Dios. Para Sto. Tomás de Aquino, por ejemplo, “siendo la ideas los Ejemplares originales de los cuales las cosas creadas en el mundo son imitaciones, solo pueden situarse en la mente de Dios” (*Sententiae*, I, 36, 2, 1) Desde el cielo intemporal de las Ideas de Platón se llega así a situar las ideas **en** la mente. Las Ideas primero llegan a ser ubicadas en la mente divina y funcionan como principios y medios de cognición (*id quo intelligitur*) (*Summa theologiae*, I, 5, 2) en vez de ser los objetos independientes *de* la cognición. El intelecto, pensaron desde entonces los escolásticos, apoyándose por cierto en Aristóteles, tiene el poder de abstraer un concepto universal a partir de sus manifestaciones particulares en las cosas, y la idea ya no es [**el**] objeto universal de cognición (*id quod intelligitur*)¹¹.

A fines del siglo XVI, Suárez avanza claramente en una nueva tendencia a la subjetivación, mentalización e internalización de las ideas; las considera actos cognitivos simples tanto del intelecto divino como humano¹². Primero, en las

¹⁰ Platón: *Timeo*, Traducción del Griego con Introducción crítica de Óscar Velásquez. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2004, p. 33.

¹¹ Para explicar cómo se conoce lo universal, Sto. Tomás postula que el intelecto agente abstrae la forma de una cosa externa, a esta forma en-la-cosa corresponde una forma en -el-intelecto o especie inteligible por medio de la cual la cosa particular es conocida. Pero ya que la forma es la vía del conocimiento, no es de ella de lo que estamos conscientes, sino del objeto que nos la transmite. Sin embargo, al comprender una cosa, el intelecto forma un concepto universal de la cosa que es diferente de la especie inteligible, aunque tanto la especie como el concepto son imágenes del objeto externo del que, en definitiva, ambos se derivan. Aunque, como observa Weinberg, Gilson trata de compatibilizar entre sí los diversos pasajes de la *Summa contra gentiles* I 53; IV, II; *De Potentia Dei*, IX 5; y la *Summa Theologiae*, I q. 27, a 1 y *De natura verbi intellectus*, los pasaje mismos son muy ambiguos. En el *De potentia Dei*, IX, 53 Sto. Tomás parece identificar la especie inteligible con el concepto. Lo claro es que el referente de la especie inteligible sigue siendo la cosa particular, el objeto individual. Pero como la especie inteligible es la forma del objeto que existe en la mente; primero conocemos el aspecto universal, y cuando observamos el fantasma concreto del que el intelecto agente ha abstraído la especie, reconocemos la cosa que existe fuera del alma. Cf. Julius Weinberg, *Breve historia de la filosofía medieval*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1987, p. 212.

¹² Suárez, *Opusculo Teológico Segundo* L. I, IV, 4: “suppono breviter ideam divinam non esse aliquid extra Deum, sed in Deo ipso, et proprie esse in actu intelligendi Dei...” En el caso del hombre, más que la intelección, el concepto o verbo mental cumple el papel de representar la cosa, y por ello es capaz de conocimiento actual y de verdad. Cf. *DM*, VIII, 2, 9; VIII, 3, 18.

Disputationes Metaphysicae (1597) d. XXV, nota un doble uso del vocablo “ejemplar”: uno externo, “como es la imagen o escritura ofrecida antes los ojos; [...] otro es el ejemplar interno que se forma en el alma o en la mente”. Pero yo pienso, declara Suárez, “que la razón o causalidad ejemplar se halla propia y esencialmente en [el ejemplar] interno”¹³. Inmediatamente, describe las ideas divinas en función de su creatividad, inventiva o *Ars*, i.e., como productoras de cosas¹⁴. Sostiene que “conocer la idea sirve para producir”¹⁵. En Dios estas “ideas divinas son las razones inmutables y eternas de las cosas y las formas inteligibles indican que son verdaderas cosas (también hijas de la mente, en palabras de Agustín¹⁶) existentes desde la eternidad, que están en Dios intrínsecamente y que están en Él formalmente en cuanto que es inteligente y en cuanto representa intelectualmente todas las cosas”¹⁷, lo cual quiere decir por razón de concepto o del acto del entender divino¹⁸.

En cuanto a las ideas humanas, según Suárez, ellas son de “objetos artificiales”, están **en** los intelectos creados, igualmente como “formas inteligibles de las cosas”, “formas intelectuales **en** el entendimiento creado”, “términos internos intelectuales”, “verbos de la mente”, “dicciones” o “conceptos formales”, guardando proporción con las ideas divinas en cuanto a su modo de existencia, representación y causalidad, solo que tienen la característica de ser menos perfectas o “conceptos confusos”, ya que “entran de por sí en la intención del agente” y éste naturalmente es un “artífice imperfecto, o imperfectamente cognoscente”¹⁹.

Paralelamente destaca la función de la idea como: “guiadora de la acción del agente hacia un término y fin cierto”, de “medida o regla de la verdad” y de

¹³ Suárez, *DM* XXV, 1, 2.

¹⁴ Para defender no la causalidad formal, ni material, sino la eficiente de la idea, Suárez en tanto teólogo, sostiene que “sed ars non causa nisi mediante idea; docet enim ars fabricari in mente tum rem efficiendam, tum etiam viam et modum exsequendi illam, atque in hunc modum est principium artificiosi effectus”, *DM* XXV, 2, 12.

¹⁵ “cognitio ideae ad causalitatem deserviat”, *DM* XXV, 1, 35.

¹⁶ Cf. Agustín, *De Trinitate*, XIV 7 10; XV, 11, 20; XV, 14, 24. El lenguaje mental o verbo “nace de la ciencia del Padre”.

¹⁷ Suárez, *DM* XXV, 1, 26.

¹⁸ Según Suárez “las representaciones intencionales” también pertenecen a las ideas ejemplares y constituyen su identidad. Por lo mismo afirma: “Ideae, propter in Deo sunt, non concurrunt ad cognitionem creaturum per modum objecti proximi, sed per modum actus intellectualis quo intentionaliter representantur creature ipsae [...]”, *Opusc. Teol. II*, L. I, IV 8.

¹⁹ Suárez, *DM* XXV, 1, 18.

“principios formales del conocimiento”²⁰. Pero enfáticamente se opone a interpretar las ideas como “conceptos objetivos”, opinión defendida ya sea por Duns Scoto, Ockham, Gabriel, el Aliacense, Durando, Bassolis, y Sto. Tomás en el *De Veritate*, 3, 2, o los tomistas, quienes suponen que el ejemplar posee razón de objeto conocido (*rationem obiecti cogniti*), es decir, significa la cosa conocida²¹.

Por el contrario, Suárez defiende que las ideas equivalen a “conceptos formales” que “el *artifex* forma de la cosa que determina hacer”; a estos conceptos formales los denomina “representaciones intencionales”²². Justifica esta doctrina de la idea en tanto concepto formal apelando a la tradición de San Buenaventura, Capréolo, y a un pasaje de la q. 15, a. 1 de la *S. Th.* I de Sto. Tomás. Suárez interpreta que para ellos “la idea es la esencia, en cuanto semejanza o razón, donde aquella última palabra, a saber, “*ratio*”, explica la primera, “*similitudinem*”, pues la razón propiamente no se dice sino del concepto formal que representa expresamente para el entendimiento la cosa que ha sido ideada en él”²³. Así, según Suárez, como para los Santos Padres

²⁰ Suárez describe las ideas divinas de la siguiente manera: (1) Ellas guían la acción del agente, en este sentido tienden a cierto fin; (2) esa tendencia o direccionalidad es realizada por una representación actual de la mente, la cual es un tipo de luz que precede mostrando el paso y el fin de la operación (todo esto es realizado formalmente por el mismo concepto formal de la mente); (3) son medidas o reglas de verdad, y una propiedad de la cosa realizada; (4) son principios del conocimiento o los mismos conceptos formales son principios del conocimiento, y no los objetos en tanto son conocidos, ya que este objeto en tanto es conocido es el fin y término del conocimiento (*DM XXV*, I, 29). En esta doctrina Suárez sigue no sólo la base de Sto. Tomás, tal como aparece en *De Verit.* I 15, sino también y frecuentemente se refiere a San Agustín, en el contexto de los *Soliloquio* II, 5, *De Vera Religione*, 36. Suárez expone su teoría sobre “ideas divinas verdaderas”, “verdad” y “lenguaje mental” en *DM*, VIII, 5 5; 7, 2; 7, 21; 7, 34; *XXV*, 1, 29.

²¹ Suárez nota que el ejemplar como concepto objetivo se usa de dos maneras: primero, que sea concepto objetivo de la misma cosa que se ha de hacer mediante el arte o que sea la misma cosa mediante el arte en cuanto existe objetivamente en la mente del artífice. Segundo, que sea el concepto objetivo, no de la misma cosa, sino de otra, a cuya imitación se ha de hacer otra cosa. El segundo sentido, “que la idea es la cosa concebida” lo adoptaron muchos tomistas, tales como Cayetano, el Ferrariense, Ricardo, Egidio. (Cf. *DM XXV*, 1, 6-7)

²² Suárez, *DM XXV*, 1, 9.

²³ Suárez, *DM XXV*, 1, 9: “Secunda sententia est ideam esse in intellectu subiective ac formaliter, atque adeo esse formalem conceptum quem artifex format de re quam facere instituit”. Doctrina que defienden Alejandro de Hales, San Buenaventura, Capreolo, Durando y Santo Tomás en la *ST*, I, 15, a. 1, y en ad. 3, quien según Suárez: “ait in tantum divinam essentiam esse ideam, in quantum ipsa est similitudo rerum omnium; quod non potest intelligi

que él sigue, la sede de las ideas es la mente y “están en” ella o la mente las tiene como “concepto formal suyo”, haciendo la función de representar las cosas²⁴.

Interesante resulta notar que en su defensa de la mentalización de la idea, i.e., “en el intelecto como concepto formal suyo”, Suárez no apela a la autoridad típica de Aristóteles, más bien explícitamente declara que él sigue las enseñanzas de neoplatónicos griegos y latinos. Entre otros, cita, por ejemplo, pasajes de Eugubino (lib. I *De Peren. Philosoph.*, c. 12) quien a su vez:

“tomándolo de Plutarco, [interpretó] que Sócrates y Platón pusieron las ideas en los pensamientos y afectos de Dios, esto es, subordinadas a su mente; y después, tomándolo del mismo Plutarco, observa que es lo mismo la mente divina que estas ideas; y de Filón y Plotino, que es lo mismo toda la serie de las ideas que la misma inmensa sabiduría de Dios; y de Hermes Trismegisto y los [oráculos] Caldeos, que las ideas son los pensamientos del Padre y las razones universales de la naturaleza”²⁵.

Con respecto a la “naturaleza de la idea”, dentro del contexto teológico de la descripción general de los principios de la *scientia* divina²⁶, Suárez formula la pregunta *Quid sit idea, et an habeat rationem objecti repraesentantis creaturas*, (“¿Qué es la idea y si posee el concepto del objeto que representa las cosas creadas?”). En la respuesta, Suárez presupone la ontología defendida en las

de similitudine seu representatione intentionali, quae habetur per formalem conceptum”, a ellos Suárez declara seguir.

²⁴ En su teoría del conocimiento Suárez adopta la posición del representacionalismo intrínseco. Esto quiere decir que distingue entre ideas o conceptos formales, cuya función es representar, y conceptos objetivos, que son simples denominaciones extrínsecas de las cosas. Por el concepto formal la mente produce *in fieri* la concepción, el conocimiento o la representación de la cosa (*forma qua vel representatur*) (*De Anima*, III, 5, 13; ed *Commentaria una cum Questionibus in Libros Aristotelis de Anima*, vol. I-III, ed. Salvador Castellote, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1971-1991); por tanto, en este sentido no necesita *abstraer* para conocer.

²⁵ Suárez, *DM XXV*, 1, 26. El énfasis es de Suárez.

²⁶ Suárez, *Opúsculo Teológico II. Opera Omnia*, vol. 11, Paris: Edición latina de Ludovico Vivès, 1856-1878. El capítulo IV del L. I del *Opúsculo Teológico II* se titula: “*Rationem cognoscendi futura contingentia ex divinis ideis non satis reddi*” (“Respondiendo que no es adecuada la tesis que los futuros contingentes se conocen en las ideas divinas”).

Disputaciones Metafísicas, d. XXV²⁷. Así se permite sostener que: las ideas divinas no son algo fuera de Dios sino **en** Dios mismo y propiamente están en acto para ser

²⁷ Asume, además, sus propias definiciones de “Concepto”, “Concepto formal” y “Concepto objetivo” y su reducción del concepto objetivo al formal. Concepto: “se llama concepto, que es como una *proles mentis*”. Cf. *DM*, II, I, 1. Concepto formal: acto racional a través del cual se concibe un objeto. Siempre es un acto individual y sigue en su número al objeto conocido. Cf. *DM* II, I, 1 y Cf. José Hellin, “El concepto formal en Suárez”, *Pensamiento* 18, 1962, pp. 407-432. Concepto objetivo: contenido del objeto conocido, prescindido del acto a través del cual es concebido (concepto formal). Una de las estrategias suaristas para probar la existencia y la unidad del concepto objetivo del ser real es comenzar probando la existencia y la unidad de su concepto formal. Cf. *Disp. Met.* II, I, 1; Cf. Pierre Aubenque, “Suarez et l’événement du concept d’être”, Adelino Cardoso *et al.* (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição et Modernidade*, Lisboa, Colibri, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, p. 14. En cuanto al concepto objetivo **del ser real**, J. Söchting interpreta que “se trata de uno de los aportes ontológicamente decisivos de las *Disputaciones*. A través de él se asegura la constitución científica estricta de la metafísica. En efecto, de la unidad del concepto objetivo del ser real depende la posibilidad objetiva y la consistencia metódica de la metafísica. La posibilidad objetiva tiene relación al acceso del ser del ente real y la consistencia metódica con la división sistemática del objeto en sus razones superiores (los trascendentales y las causas) e inferiores (la división de los entes y las categorías). Este concepto posee una dimensión trascendental y una dimensión fáctica. Trascendentalmente, este concepto denota todo lo que es posible o aptitudinal, fáctica y precisamente, denota todo lo que existe actual y formalmente fuera de su causa. Para Suárez este concepto contiene también el ser de Dios considerado trascendentalmente como un objeto primero pero no adecuado. Lo cual, por cierto, no implica obviar la “diferencia ontológica” actual sino, más bien, reconocer la presencia de Dios en el lenguaje y, por tanto, la posibilidad de la teología en general y de la cristología, en particular. Finalmente, el concepto objetivo del ser real en toda su amplitud tiene relación con la potencia absoluta de Dios, es decir, de todo lo creado y creable sin contradicción. Cf. *DM* I, 1, 11”. Cf. Julio Söchting, “Perfecto en Humanidad: El misterio de la encarnación como problema ontológico en las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez”. Tesis de grado, Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, 2007, cap. 2. 1: El proyecto suareciano de la metafísica: el problema del concepto objetivo del ser real). El reduccionismo de Suárez es evidente desde el mismo inicio de la d. II: “*Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; ut, v.g., cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente effcimus concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominaionem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum Rius concipi dicitur [...]*”. “Se llama concepto objetivo a aquella cosa o índole (*ratio*) que se conoce o representa propia e inmediatamente por el concepto formal, de manera que, por ejemplo, cuando concebimos un hombre, aquel acto que

entendidas por Dios; de este modo están en la esencia, en cuanto acto mismo de conocer es la misma esencia de Dios (*Opusc. Teol. II*, L. I, IV, 4)²⁸.

Y vuelve a destacar (oponiéndose a la opinión de Alejandro Alensis, Cayetano o Enrique de Córdoba, quienes sostienen que el vocablo “idea” sólo denota un hábito de la causa y, en cuanto tal, no tiene un concepto del objeto) que de ningún modo Dios tiene en sí la idea en cuanto que objeto; pero aclara que tampoco la idea posee un concepto del objeto, si este concepto se entiende como representación formal objetiva (así en Gregorio, Ockham y Gabriel Biel) la cual, a su vez, querría significar una “imagen objetiva representante de la cosa” (*imaginis objectivae*). Está de acuerdo con la opinión de Sto. Tomás: en que Dios tiene en sí la idea “conociéndose a sí mismo conoce las criaturas y tiene ideas de ellas, en cuanto tal idea tiene un concepto del objeto”²⁹. Pero Suárez indica sin ambigüedad, a diferencia de Santo Tomás, que Dios tiene en sí la idea en cuanto conocimiento formal de la cosa, puesto que para la *scientia* divina de las cosas, subraya el Eximio, no solo se requiere la presencia de las cosas; sino la actividad del sujeto que conoce. Así, sutilmente interpreta que:

“La pura presencia no es suficiente sin las razones de las cosas, su modo u orden a la concurrencia, puesto que (como se dice) la presencia es requerida por parte del objeto; aunque por parte del que conoce (*scientis*) se requiere el acto en que esté la representación formal o intencional de tal objeto; y se dice que aquel acto en cuanto tal representa la razón del objeto; de igual modo, por lo tanto, cuando [Sto. Tomás] dice: “por medio de las razones de las

producimos en la mente para concebir un hombre se llama concepto formal; en cambio el hombre conocido y representado por aquel acto se llama concepto objetivo, y [se llama] concepto ciertamente por denominación extrínseca a partir del concepto formal, por el que se dice que su objeto es concebido [...]”, *DM*, II, 1, 1. El concepto objetivo para Suárez resulta el significado inmediato del concepto formal, el cual a su vez se dirige o significa intencionalmente la cosa.

²⁸ “Suppono breviter ideam divinam non esse aliquid extra Deum, sed in Deo ipso, et proprie esse in actu intelligendi Dei; et hoc modo esse in essentia quatenus actus ipse sciendi est ipsa essentia Dei; proprie tamen ideam ut sic non habere rationem objecti, in quo, tanquam in imagine objectiva repraesentante, cognoscitur creatura; quia revera non est in essentia divina talis modus repraesentationis, ut intelligi potest ex his quae de ideis et causa exemplari dixi [...]”.

²⁹ “scit enim se cognoscere creaturas et habere ideas illarum, ut sic habet idea rationem objecti”, *ibíd.*

cosas”, en el sentido precisamente que aquellas son requeridas por parte del conocedor; sin embargo, también se requiere la determinación del objeto por medio de la presencia eterna, a saber, que tales razones de las cosas van a determinar a tales objetos.” (*Opusc. Teol. II*, L. I, IV, 4, p. 308)³⁰.

Por tal distinción, la idea en Dios, no es una razón objetiva (*ratio objectiva*), ella, según Suárez, determinaría la *scientia* divina³¹, sino más bien una que representa formal o intencionalmente la razón del objeto³². Justifica, además esta tesis con otros razonamientos epistemológicos:

“En primer lugar, porque (conforme a opinión verídica), las ideas en tanto que son en Dios, no concurren a la cognición de las criaturas a manera de objetos próximos, sino a manera de acto intelectual, el cual va a representar intencionalmente a las criaturas mismas [...]

En segundo lugar, porque las ideas de suyo (*ex se*) y por su naturaleza, esto es, en tanto poseen una representación necesaria, no representan [el caso de los objetos que son] futuros contingentes; si así fuese, estos futuros serían absolutamente necesarios, pues tendrían una conexión que por necesidad absoluta conviene con algo en Dios, a saber, con las ideas.

³⁰ “Et existimo esse mentem D. Thomae, 1 part., quaest. 14, artic. 13, cum dicit Deum cognoscere futura, non solum quia in se habet rationes rerum, sed etiam propter praesentiam aeternitatis, id est, solas rationes rerum per se ad hoc non sufficere sine praesentia aeternitatis. Qui sensus colligitur ex D. Thoma, aliis locis, 1 part., quaest. 58, artic. 3 et 4, et 2. 2, quaest. 171, artic. 6, ad 2, et quaest. 2 de Veritate, artic. 12, et in 1, distinct. 38, q. 1. artic. 3, ad 5; ubique enim requirit hanc praesentiam aeternitatis tanquam omnino necessariam ad futurorum cognitionem. Si autem praeter illam esset alia ratio per se sufficiens, non esset illa simpliciter necessaria, neque ex negatione illius recte colligeret D. Thomas negationem scientiae horum futurorum in Angelis, et in omnibus his quorum cognitio non mensuratur aeternitate; nam dici posset eos, per ideas aliquas vel species intelligibiles, ea cognoscere”, *Opusc. Teol. II*, L. I, I, V, 7.

³¹ A conocer los futuros contingentes, o que determina a Dios a un cierto juicio sobre aquello que quiere, ni se responde que la idea sola pueda ser la causa de esta determinación.

³² “Ratione declaratur conclusio, primo, quia [...] ideae, prout in Deo sunt, non concurrunt ad cognitionem creaturarum per modum objecti proximi, sed per modum actus intellectualis, quo intentionaliter repraesentatur creaturae ipsae [...] Secundo, quia ideae ex se et ex natura sua, id est, quatenus habent necessariam repraesentationem, non repraesentant futura contingentia, ut recte dixit Scotus”, *Opusc. Teol. Secundum LI*, IV, 8, p. 308.

Además, agrego que si se concibe la idea a manera de imagen objetiva (*imaginis objectivae*) y aparte de la determinación del juicio, apenas se puede concebir por la sola voluntad, la que según una razón intrínseca está determinada por la idea, en tanto es imagen, a representar a ésto más que a aquéllo”³³.

Por cierto el pasaje citado concierne al denominado “el problema teológico de los futuros contingentes”, i.e., ¿Cómo se puede conciliar la *scientia* de Dios inmutable con la contingencia de algunos eventos futuros? La respuesta de Suárez a esta cuestión incluye dos asuntos diferentes, i.e.,: la caracterización de la propia *scientia* divina de los eventos futuros, que para Suárez es una *scientia* intuitiva,

³³ Según Suárez, el caso particular de los objetos llamados futuros contingentes no pueden ser conocidos por Dios en sus ideas por las razones que describe así: “Primo, quia juxta veriore sententiam, ideae, prout in Deo sunt, non concurrunt ad cognitionem creaturarum per modum objecti proximi, sed per modum actus intellectualis, quo intentionaliter repraesentatur creaturae ipsae, ut in citato loco Metaphysicae generaliter ostendi. Quare Cajetanus in suo fundamento falsum principium sumit. Secundo, quia ideae ex se et ex natura sua, id est, quatenus habent necessariam repraesentationem, non repraesentant futura contingentia, ut recte dixit Scotus; alioqui illa futura simpliciter essent necessaria, quia haberent connexionem cum aliquo, quod ex necessitate simpliciter convenit Deo, scilicet cum ideis; ergo ideae non necessario, sed libere determinantur ad repraesentanda haec futura; ergo ratio hujus determinationis non potest ex ipsis ideis sumi, quia in eis ut sic non est libertas. Et haec est fere tota vis argumentorum Scoti. Quam Cajetanus revera non solvit, sed fere totum quod probatur admittit. Ait tamen, posita determinatione libera divinae voluntatis, statim ideas determinari ad repraesentanda futura, quae jam futura sunt ex vi determinationis voluntatis. Sed imprimis nunquam D. Thomas hanc docuit radicem cognoscendi in Deo futura contingentia. Unde quoad hoc coincidit Cajetanus cum opinione Scoti infra tractanda, et patitur difficultates omnes quas contra illam objiciemus. Deinde, si ad determinationem divinae voluntatis recurrere oportet, non est necesse aliud objectivum medium excogitare. Nam determinatio divinae voluntatis non cognoscitur in ideis, sed in ipsa; et illa cognita determinabitur scientia Dei ad cognoscenda futura; et eodem modo determinabuntur ideae, potius quam ipsa idea sit ratio talis determinationis. Addo, etiam si concipiatur idea per modum imaginis objectivae, et seclusa iudicii determinatione, vix concipi posse quod ex sola voluntate, quae secundum rationem extrinseca est, determinetur idea, ut est imago, ad hoc potius quam ad illud repraesentandum; quia hoc non aliter fieri potest quam cognoscendo talem voluntatem, et consequenter cognoscendo talem voluntatem, et consequenter cognoscendo ex illa hoc potius quam illud futurum. Haec ergo sententia difficultatem et obscuritatem habet, et non declarat aliud medium divinae hujus cognitionis, praeter divinam voluntatem, de qua statim”, *Opusc Teol.* II L. I, IV, 4.

intencional, representativa, en vez de causal, y su concepción particular de eternidad (asunto que hemos abordamos en otra parte)³⁴. En ese contexto teológico, Suárez defiende un tipo de conceptualismo de posibilidades (su conceptualismo es lingüístico en vez de pictórico o de imagería y figuración virtual³⁵). Esto quiere decir que cualquier ser o pseudo-realidad que tenga posibles inactualizados

³⁴ Giannina Burlando, “*Scientia conditionata*, en el *Opusculo II* de Francisco Suárez: mundos posibles fundados en la actividad conceptual de Dios”, *Revista Seminarios de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Chile, 8, 1997, pp. 89-135.

³⁵ Suárez admite representación sensible, del tipo imagen sensible de cosas en el ámbito mental, explica su génesis como un empirista, a la manera del mencionado “Hume’s problem”, cuando escribe: “La especie producida en la imaginación posee las mismas características que la sensación externa: cuanto más intensa es la atención del sentido externo y más rico su conocimiento a través de las especies, tanto más intensa es la impresión de las especies en el sentido interno; luego es señal de que la sensación externa es la razón de ser de la producción de la especie en el sentido interno”, Suárez, *De Anima*, VI, 2, p. 483. Entre estas especies sensibles (externas e internas) y las especies inteligibles o representaciones conceptuales hay simpatía, pero mientras unas son imágenes sensibles materiales, los conceptos son entidades lingüísticas de otro tipo. Otra diferencia que le importa subrayar a Suárez entre el sentido (externo) y el entendimiento es “que el entendimiento puede prescindir de la existencia del objeto y considerar la pura esencia; el sentido en cambio no puede, antes considerará siempre el objeto en su relación con la existencia bien presente o pasada”, Suárez, *De Anima*, VI, 6, p. 529. Descartes, por su parte, interpretando geoméricamente la diferencia entre imagen y concepto escribe: “Es verdad que dado que tengo el hábito de imaginar algo cada vez que pienso en una cosa corporal, puedo construir en mi mente una representación confusa de alguna figura; pero es verdad que esta no es un quiliógono. Pues no difiere de ninguna manera de la representación que debiera formar si estuviera pensando en un miriágono, o en cualquiera figura con muchos lados. Además, tal representación es inútil para reconocer las propiedades que distinguen un quiliógono de cualquier otro polígono. Pero supongan que estoy hablando de un pentágono: por supuesto que puedo entender la figura de un pentágono, de la misma manera en que lo puedo hacer con la figura del quiliógono, sin la ayuda de la imaginación; pero también puedo imaginar un pentágono aplicando el ojo de la mente a sus cinco lados y el área contenida dentro de ellos. Y al hacer esto noto claramente que la imaginación requiere un esfuerzo mental peculiar, que no es requerido por el entendimiento; este esfuerzo mental adicional claramente muestra la diferencia entre la imaginación y el entendimiento”, René Descartes, *Meditations on First Philosophy, Author’s Replies to the Fourth Set of Objections*, John Cottingham, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch (eds.), *The Philosophical Writings of Descartes*, New York, Cambridge University Press, vol. II., 1984, pp. 50-51.

dependerá de la actualidad de la mente y de sus modos de funcionar³⁶. Sin embargo, para Suárez la región de lo mental no puede explicarse sin la función lingüístico-semántica de la idea, asunto que había abordado en la disputación VIII de las *Disputationes Metaphysicae*.

II. Valor semántico de la idea: significado y verdad

En la teoría suareciana de la verdad, la idea aparece como portadora de la verdad **en** el acto significativo del conocimiento, o asociada a los conceptos naturalmente significantes, a los que prefiere llamar signos representacionales en general. De hecho, hay abundante evidencia textual en las discusiones de Suarez sobre la verdad donde muestra que su teoría de la significación es corolario de su doctrina del lenguaje. Evidentemente Suárez usa “*significare*” y “representación intencional” como sinónimos. Estableciendo una condición para la verdad, afirma:

“Establezco esta conclusión: la verdad lógica implica una representación cognitiva que porta consigo el acompañamiento de un objeto el cual se comporta como si fuera representado por el conocimiento” (DM, VIII, 2, 12).

Desde este pasaje se pueden derivar al menos dos características de la teoría semántica de Suarez sobre el significado y la verdad, i.e.,: (i) el significado de una proposición es una entidad mental, del tipo conceptual, llamado “representación intencional”, el cual ha sido, además, concebido a través de sonidos hablados³⁷; sin

³⁶ Cf. Nicholas Rescher, “*The Ontology of the Possible*”, en Milton Munitz (ed.), *Logic and Ontology*, New York, New York University, 1973, pp. 166-181; p. 175. La versión que presenta Rescher es totalmente conceptualista, mientras que la de Suárez, se puede argumentar, tiene un *fundamentum* en la realidad de los posibles.

³⁷ Parece haber una tensión entre esta doctrina de Suárez y su innatismo conceptual. Es necesario investigar si los términos mentales (absolutos, connotativos) para él difieren en su modo de ser adquiridos. ¿Puede Suárez, como Ockham, ser interpretado un conceptualista empirista? Considerando por ejemplo que para Suárez: “[...] *quamquam nomina significant res ad placitum, significare tamen illas mediis conceptibus nostris seu in ordine ad conceptus, quos auditis talibus nominibus de rebus formare debemus; et ideo non possunt etiam voluntarie imponi ad significanda rem aliter quam a nobis concipi possit*”. (“[...] incluso si los nombres significan cosas arbitrariamente, sin embargo, los significan a través de nuestros conceptos o para conceptos que, habiendo **oído** esos nombres concretos, debemos formar de las cosas, y en virtud de eso, no pueden ser impuestos voluntariamente a significar una cosa diferente como puede ser concebida por nosotros”), DM, XXX, 13, 9.

embargo, (ii) una condición suficiente para la verdad no es solamente el mencionado *significatum* o representación, ni solamente la compañía del objeto, sino que implica “la relación intrínseca al acto cuyo fin es el objeto que se comporta de cierta manera”³⁸. Es pues, el *significatum* lo que es significado por una palabra hablada o escrita, lo que también es verdadero. Pero, en cuanto a su controvertido estatuto, Suárez responde que la verdad lógica no es una propiedad intrínseca del acto. Su razonamiento es que la perfección del acto, más que una denominación de verdad es una denominación de certeza o de aseveración evidente (o juicio), lo que corresponde a una real absoluta denominación³⁹.

En cuanto a la pregunta “si la verdad se encuentra solamente en los juicios o también en la aprehensión simple”, la respuesta de Suárez encarna innovaciones y alcances importantes. De hecho, en su tiempo había dos posiciones que competían en el debate. Por un lado, Cajetano, Herveus y Sto. Tomás pensaron que la verdad lógica se hallaba estrictamente en los juicios y no en los actos simples del intelecto (se basaban en el *De Interpretatione* I o la *Metafísica*, IX, 10 de Aristóteles). Por otro lado, el Ferrariense, Capreolo, Soncinas, Egidijs, y Fonseca defendían que la verdad se hallaba no solo en los juicios, sino también en los conceptos simples (a su vez se basaban en el *De Anima*, III, 6 de Aristóteles). La propuesta de Suárez incluye su reinterpretación de la doctrina de Sto. Tomás, esta es: el intelecto conoce la verdad no *in actus signatus* componiendo y dividiendo formalmente (como pensó Cajetano), sino conociéndola *in actus exercitus*.

En la explicación de lo que significa conocer la verdad *in actus exercitus*, Suárez vuelve a reconocer la relevancia de los términos mentales, ideas o conceptos. Mientras que la intelección no es representativa, las ideas o conceptos representan cosas, y conocen la verdad⁴⁰. Distinguiendo entre la cognición divina y humana, pero incluyendo literalmente el afamado léxico cartesiano del criterio-de-verdad, Suárez afirma que:

“Nuestro entendimiento, mediante un solo concepto simple, no concibe adecuadamente ni agota de manera **clara y distinta** (*neque exhaurit distincte*

³⁸ Suárez, *DM*, VIII, 2, 12. En ese caso la manera de comportarse del objeto es “como si fuera representado o juzgado por el intelecto; es decir, que su ser es tal como es conocido; pero este ser no siempre es de existencia”, *DM*, VIII, 2, 16.

³⁹ Suárez, *DM*, VIII, 2, 14.

⁴⁰ Suárez, *DM*, VIII, 3, 16.

et clare) la cosa concebida, como hacen Dios y los ángeles; por ello una vez que la ha concebido de cierta manera confusa e inadecuada, para concebirla distinta y adecuadamente (*distincte et adaequate*) le atribuye varios predicados que se distinguen, ya con distinción real, ya solo de razón [...]

De aquí resulta que, cuando componemos una cosa concebida con otra, o con ella misma concebida de manera distinta, al propio tiempo que comparamos la misma cosa, comparamos “en acto ejercido” nuestro concepto en cuanto representativo de esa cosa. Por ejemplo, cuando el intelecto dice, componiendo, que el hombre es blanco, conoce formal y directamente la identidad o unión que hay entre “blanco” y “hombre”; pero al mismo tiempo conoce en el acto mismo ejercido que el concepto de blanco contiene en cierto modo al hombre y lo representa y, por consiguiente, está, de alguna manera en conformidad con él. Así, cuando la mente afirma que el hombre es blanco, afirma “en acto ejercido” la verdad, es decir, que eso es cierto, pues al afirmar que lo blanco está en el hombre afirma que el concepto de blanco tiene alguna conformidad verdadera con el hombre” (*DM*, VIII, 3, 18) (Agredo énfasis)⁴¹.

Suárez aparece destacando que tenemos una conciencia no relativa, sino reflexiva de nuestros propios actos lógicos. Hay una diferencia en afirmar que “el hombre es blanco” y afirmar que el **concepto** “blanco” implica un hombre como

⁴¹ “Nam intellectus noster per unum simplicem conceptum non concipit adaequate, neque exhaurit distincte et clare rem conceptam, sicut faciunt Deus vel angeli, et ideo postquam aliquo modo confuse et inadaequate illam concipit ut illam distincte et adaequate cognoscat, illi attribuit plura praedicata sive re sive rationem tantum distincta. Sicut autem de vocibus Arist. Dixit [...] utimur terminis pro rebus, ideoque quando affirmamus unam rem de alia, id exterius non facimus, nisi mediante voce significante et quatenus significans est, ita quando mente unum de alio affirmamus, quamvis praecipue intendamus rem de re affirmare, id tamen non facimus nisi per conceptum quatenus naturaliter nobis repraesentant res. Atque hinc fit ut, dum componimus unam rem conceptam cum alia vel cum ipsamet alio modo concepta, comparando rem ipsam simul in actu exercitocomparemus conceptum nostrum ut repraesentantem illam rem. Ut, v. g., quando intellectus componendo dicit hominem esse album, formaliter et directe cognoscit identitatem vel coniunctionem quam album habet cum homine; simul tamen in actu exercitu ipso cognoscit conceptum albi aliquo modo continere sub se hominem et repraesentare illum et consequenter esse illi aliquomodo conformem. Atque ita dum mens affirmat hominem esse album, in actu exercitu affirmat veritatem seu hoc esse verum, quia dum affirmat album inesse homini affirmat conceptum albi veram aliquam conformitatem habere cum homine”, *DM*, VIII, 3, 18.

idea o concepto, lo representa y me informa a mi o a mi propio intelecto. Pero el acto no se hace reflexivamente consciente solo en virtud del signo-idea-concepto o del signo-palabra, como lo entiende Suárez, porque efectivamente, el acto es siempre un acto que connota un objeto⁴².

Resumiendo este punto, la respuesta de Suárez a la pregunta sobre si la verdad se halla en los juicios o en las ideas-conceptos simples, consiste en dos pasos. Primero argumenta que de hecho el intelecto no conoce nada excepto hasta el momento que juzga; por tanto, su conocimiento no puede ser verdadero o falso hasta que juzgue; por lo mismo, la verdad cognitiva existe solo en el juicio. En el segundo paso, Suarez establece su notable tesis⁴³: que la verdad lógica existe en las ideas-conceptos simples⁴⁴. Por consiguiente, hay ciertos actos cognitivos más básicos y anteriores a los juicios⁴⁵, que consisten en la representación de los objetos⁴⁶ y que son capaces de conocimiento actual o verdad lógica. Esto lo explica así:

⁴² Suarez afirma que “debe hablarse de las palabras del mismo modo que de los conceptos; porque en la simple palabra verdad del signo se encuentra como en alguien que tiene la verdad a la manera de la verdad trascendental”, *DM*, VIII, 3, 19.

⁴³ Según Suarez, las afirmaciones de Aristotles no siempre son verdaderas; sus doctrinas han sido imprecisas y las explicaciones escolásticas resultan insuficientes. Por ejemplo, con respecto a la interpretación de Santo Tomás sobre la verdad y el conocimiento en la *ST*, I, 16, 2, donde Santo Tomás afirma “que la verdad es atribuida de especial manera a la composición y la división, porque solo através de esta operación la verdad se encuentra en el intelecto como en el sujeto que conoce la verdad misma”. De tal lectura, Suarez nota que se está reconociendo que es en virtud del concepto simple que la verdad se encuentra en el intelecto. No obstante, para Suarez, tal descripción no explica si Santo Tomás se está refiriendo a los conceptos directos o a los reflexivos. Argumenta que si se entiende que Sto. Tomás se está refiriendo a los conceptos directos, entonces el razonamiento es falaz. En cambio, si se entiende que él incluye conocimiento reflexivo, entonces “se sigue que no es siempre el caso lo que Aristóteles afirma, es decir, que la verdad y la falsedad se encuentran en la composición y la división”, *DM*, VIII, 3, 14.

⁴⁴ Suárez, *DM*, VIII, 4, 7.

⁴⁵ Discutiendo las objeciones a la tesis que los conceptos simples son anteriores a los actos de conocimiento no judicativos, Suárez defiende que “aquellas composiciones mentales que no incluyen juicios se llevan a cabo típicamente mediante conceptos-palabras más que conceptos-cosas, ya que la unión entre sujeto y predicado en realidad no es conocida, no hay una aprehensión que conforme a la realidad, pero en cambio una palabra o una conjunción conforma eso que significa la unión”, *DM*, VIII, 4, 8.

“Como el conocimiento de manera absoluta quiere decir conocimiento actual, la verdad lógica se halla simple y absolutamente en el concepto o verbo, o en el acto intelectual ya terminado, ya que todas estas cosas son idénticas y designan la forma en virtud de la cual el intelecto se hace conocedor en acto” (DM, VIII, 4, 2)⁴⁷.

El lugar central que Suárez concede a las ideas o conceptos simples, en tanto portadores de verdad, trae como resultado una modificación de las doctrinas defendidas por Aristóteles y Sto. Tomás hasta el Siglo XVII, y, a su vez, permite prever los giros de la epistemología moderna⁴⁸. En la nueva interpretación de Suárez, la verdad no se halla en la pura cosa en sí, tampoco solo en los actos de habla complejos o en los enunciados mentales complejos, ni solo subjetivamente en los conceptos mentales simples en general, sino como él lo dice: “es también posible concebir formalmente la verdad por medio de las ideas-conceptos reflexivos”⁴⁹. Refuerza esta tesis con la afirmación que la verdad es conocida objetivamente en las ideas-conceptos reflexivos simples⁵⁰. Las premisas relacionadas de Suárez son

⁴⁶ “Ante iudicium intelligi possunt in intellectu vis ipsa intelligendi, species intelligibilis, sub qua reliquos habitus comprehendo, ipse actus cognitionis prout est in fieri et apprehensio ipsa”, DM, VIII, 4, 1.

⁴⁷ La aprehensión simple es también un tipo de “noción simple (*notitia simplex*) la cual es comunmente llamada aprehensión simple en cuanto es *capáz de verdad* ya que es conocimiento, y de alguna manera participa de la naturaleza del juicio; se llama aprehensión para notar que la potencia cognitiva forma en sí misma la similitud de la cosa, y en cierta manera, arrastra la cosa hacia sí misma [...] con respecto a tal aprehensión hay cierto conocimiento de la cosa, también hay cierto juicio en virtud del cual la cosa es implícitamente juzgada que es esa la cosa que nosotros conocemos”, DM, VIII, 4, 6 (agrego cursivas). Además, la imagen no-material que Suárez introduce en el proceso cognitivo es descrito como una *notitia* de la cosa. Esto significa que la forma representativa (*forma qua cognoscitur vel repraesentatur*) no necesita postularse en términos de lo que Suárez comúnmente llama “*species expressa*” (o lo que sea *quatenus est aliquid factum ab intellectu*).

⁴⁸ El lugar central de la verdad para Descartes es el mismo orden cognitivo, aunque la verdad predicativa implica la pre-predicativa verdad de la idea. Dicho de otro modo, puede decirse que la verdad predicativa depende de la pre-predicativa verdad de la idea y no al revés.

⁴⁹ Suárez, DM, VIII, 3, 14.

⁵⁰ En teoría lógica escolástica, los términos mentales significaban en virtud de su misma naturaleza. Dentro de los términos mentales se admitieron tipos de conceptos diferentes tales como: los reflexivos, directos, últimos, y no-últimos. Era comúnmente aceptado que los últimos eran de las cosas significadas, los no-últimos eran de palabras significadas. Esta distinción estaba pensada para reconocer que el objeto de la lógica no trata de las cosas en

que la aprehensión simple es considerada *quasi reflexiva in ipso exercitio*⁵¹; y que “cuando un concepto objetivo se compara a otro, la conformidad entre la cosa y el concepto es de alguna manera conocida *in actus exercitus*”⁵². Parece correcto interpretar que para Suárez, una condición necesaria para la verdad cognitiva es la *concomitantia* del objeto, pero decir esto implica la significación o la representación. Cuando Suárez habla del conocer la verdad lógica, está destacando que más que conocerla *in actus signatus*, esto es, como algo externo a mi acto de cognición (en la proposición judicativa), y en este sentido, como un objeto que externamente sella o cierra mi propio acto cognitivo, conocemos la verdad *in actus exercitus*, lo cual quiere decir que la conocemos en la ejecución de un acto interior, en este sentido desde dentro del acto cognitivo a través de su propia actividad; así, significando o representándose a sí mismo (como contenido objetivo de pensamiento pre-judicativo, en vez de en algún tipo de imagen); y este, además, es un tipo de acto translúcido de un sujeto en el que la verdad no llega a ser un objeto sino que llega a ser objetivamente conocida por nosotros. En cuanto a la naturaleza psicológica de las ideas o conceptos simples, Suárez las compara a las *notitii*⁵³: entonces así

tanto que cosas, a la manera cómo lo hace la física, sino de los instrumentos por los cuales las cosas son conocidas. Además, el objeto del conocimiento *reflexivo*, se pensaba, eran todas las cosas halladas en el alma. Esto quería decir que por medio de la *representación*, el intelecto conocía no solo el concepto y el acto, sino también el hábito, las especies, las potencias, y la misma naturaleza del alma. La idea básica era que desde el carácter reflexivo de los conceptos se alcanzaban otros conceptos. El concepto directo era visto como la similitud del objeto, mientras que el reflexivo era considerado como la similitud del concepto o del acto de la facultad misma. Cf. Mauricio Beuchot, *Juan de Santo Tomas, de los signos y los conceptos*, México, UNAM, 1989, pp. 205-209.

⁵¹ Suárez, *DM*, VIII, 3, 18.

⁵² Suárez, *DM*, VIII, 7, 3. Para Suárez, el concepto objetivo no es la cosa en sí misma. En interpretación de Courtine, el concepto objetivo es el campeón de todas las situaciones de verdad. De acuerdo a esta lectura, la verdad encuentra su lugar en una relación que unifica tres términos: el concepto formal, el concepto objetivo y la cosa en sí. El concepto objetivo es el más importante para Suárez, porque puede ser considerado el límite de la cosa o incluso la puede ensombrecer. Es un objeto como objetividad, un contenido de pensamiento objetivo y real. Según Courtine, para Suárez, una condición suficiente para la verdad es la *concomitantia objecti*. Así considerado, i.e., reducido a su objetividad, el concepto objetivo sería primaria base de la verdad. (Cf. Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1999, p. 182).

⁵³ En sus investigaciones de psicología, Suárez mantiene que la causa del concepto formal es la *notitia* o el *objecto*. La noción es la cosa en sí hallada espiritualmente en la mente. Nociones simples son de colores, figuras o cualquier otra cualidad primaria o secundaria.

pensadas, son cualidades, disposiciones y modos de la mente, pero de tipo lingüístico, y su ser no-ideal, es ser-real-cognitivo⁵⁴.

Nota conclusiva

En teoría semántica Suárez introduce modificaciones a la teoría del lenguaje mental que habían desarrollado Walter Burleigh, William Ockham y Jean Buridan, se apoya en la tradición de San Agustín, San Buenaventura y Capreolo no solo para subjetivar la idea, sino también, con el fin de compatibilizar diversos pasajes ambiguos de la *Summa contra gentiles* I 53; IV, II; *De Potentia Dei*, IX 5; *Summa Theologiae*, q. 27 a. 1; *De natura verbi intellectus* con los de la *Summa Theologiae*, I q. 15 a. 1 de Sto. Tomás. Efectivamente, J. Weinberg ha notado que en Sto. Tomás el intelecto forma un concepto universal de la cosa, un concepto diferente de la especie inteligible; aunque tanto la especie como el concepto son considerados imágenes de la cosa externa de la que, en definitiva, ambos se derivan. En el *De potentia Dei*, IX 53 Santo Tomás parece identificar la especie inteligible con el concepto. Lo claro es que el referente de la especie inteligible sigue siendo la cosa particular, el objeto individual. Pero como la especie inteligible es la forma universal del objeto que existe en la mente, primero conocemos el aspecto universal, y cuando observamos el fantasma concreto del que el intelecto agente ha abstraído la especie, reconocemos la cosa particular que existe fuera del alma⁵⁵. Dada esta tensión,

Nociones complejas son de masas, sillas o rosas. Decir que las nociones se hallan espiritualmente en la mente quiere decir que ellas son signos de las cosas. Las nociones como los conceptos, refieren a las cosas. Por ejemplo, cuando huelo una rosa roja percibo el olor de una cosa material, y tengo la noción de rojo. Uno tiene la noción de una cosa roja, por tanto, nuestras nociones incluyen cosas. En este análisis de Suárez, todas nuestras nociones son “diferentes partes de la cosa”. Las nociones son términos cualitativos del conocimiento, ya que la cosa en sí *qua* cosa (cuyo potencial cuantitativo no puede ser aprehendido por nosotros) nunca es objeto de nuestro conocimiento. Las nociones y los conceptos son aprehensiones simples del tipo no proposicional, pero poseen verdad metafísica. (Cf. Suárez, *De Anima* V 5 23).

⁵⁴ En contexto psicológico, Suarez apela a su distinción clásica entre concepto formal y objetivo, no obstante, argumenta claramente que estos términos de cognición no necesitan ser postulados como cosas absolutamente reales y diferentes *del* mismo acto cognitivo (como producto o *actus in fieri*). El acto mental, por el cual las cosas son concebidas (*mentaliter concepire*), es igualmente denominado “concepción formal”, “*vitaliter assimiletur*”, o “*similitudo formaliter*” de la cosa. (Cf. Suárez, *De Anima* III 5 13).

⁵⁵ Cf. J. Weinberg, ob. cit., p. 212.

Suárez evita el lenguaje de la abstracción, prefiere en este contexto epistemológico el concepto formal al concepto objetivo, determina su naturaleza, función y estatuto ontológico, e interpreta “que la idea es la esencia, en cuanto semejanza o razón, donde *ratio*, explica la similitud; pues sea la razón, la índole, o la noticia propiamente, no se dice sino del concepto formal que representa expresamente para el entendimiento la cosa que ha sido ideada en él”⁵⁶.

Hasta aquí espero haber mostrado que la eminencia de la idea o concepto en la investigación teológica, semántica y psicológica de Suárez es crecientemente novedosa en cuanto a su aplicación, contenido y significado. La teología de la *scientia* divina de Suárez se entrelaza y apoya en la semántica filosófica y en el lenguaje de la representación. Acepta las bases de los *Soliloquio* II 5, y el *De Vera Religione* 36 de Agustín para su concepción de la “idea verdadera de Dios”. Así, la idea divina no es ella misma causa eficiente aristotélica, sino la creación, el producto, o prole engendrada como niña de la mente divina. Su función pragmática, por consiguiente, es hacer cosas, cosas tales como: (i) guiar la actividad cognitiva para alcanzar fines propuestos; (ii) dirigirse al fin mismo. Esto lo hace la idea en virtud de su calidad de medida, regla de verdad y por lo mismo, instrumento del conocimiento⁵⁷.

Siguiendo la senda de Agustín, fuente genuina del ímpetu por el lenguaje mental, Suárez está convencido que los auténticos instrumentos de la *scientia* divina y de la cognición humana son las ideas o conceptos. Los conceptos adquieren el status cualitativo de seres inteligibles reales (distintamente definidos ya como conceptos formales productos del proceso de cognición de la mente humana, o ya definidos como conceptos objetivos que unifican la misma mente, el lenguaje y las cosas). Para Suárez los conceptos mantuvieron una doble relación de significación-representación: con las palabras (convencional, mediato) y con las cosas (inmediato, natural). El fenómeno de la verdad objetiva, no ocurre primariamente en las palabras del enunciado, ya que tales palabras son solo signos *analógicos* de los conceptos, sino en el lenguaje de los conceptos o lenguaje del pensamiento. En suma, para Suárez las ideas o conceptos representan intencionalmente, se dirigen *a*, son una tendencia real (*vera tendentia at rei*)⁵⁸ e incluso arrastran las cosas al acto cognitivo de la mente. Las ideas o conceptos son hechos jugar un rol instrumental

⁵⁶ Suárez, *DM*, XXV, 1, 9.

⁵⁷ Suárez, *DM*, VIII, 5, 5; 7, 2; 7, 21; 7, 34.

⁵⁸ Suárez, *DM*, VIII, 4, 2.

paradigmático en la semántica de la significación y la verdad de Suárez. Son considerados como términos mentales reales; el *significatum* de palabras y de proposiciones: aquello que es significado por ellas; aquello que es concebido por las palabras habladas; aquello que tiene valor semántico: son verdaderos o (metafóricamente) falsos; aquello que es conocido y el instrumento del conocer; aquello que es percibido por la pura mente; aquello que es aprehendido por la mente; aquello que posee claridad y distinción (o confusión); aquello que informa al intelecto; aquello que es transparente para un sujeto; aquello de lo que dependen los juicios; aquello que es expresado por las palabras; aquello que connota ya sea otras cosas, objetos o ideas⁵⁹; aquello con lo que se *hace* cosas. Por tanto, la doctrina del concepto o la idea desarrollada por Suárez en su obra metafísica, teológica y psicológica contribuye al modelo moderno de la mente humana y revela su preclara conciencia sobre los diversos problemas epistemológicos, lógico-semánticos que preocuparon centralmente a la modernidad filosófica en particular.

Recibido 20/11/2014
Aceptado 30/11/2014

⁵⁹ Giannina Burlando, “Suárez on *Translatio vocis* ‘veritas’”, en Lukáš Novák (ed.), *Suárez’s Metaphysics in its Historical and Systematic Context*. Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, pp. 63-86.

Resumen. Varios escolásticos adoptaron la teoría del lenguaje mental, y por ende, adaptaron el uso del concepto, lo intercambiaron con el de la idea, y, vacilaron en describir los conceptos pictóricamente, con todo el vocabulario de la “semejanza”, de la “imagen”, o bien lo describieron lingüísticamente, donde el concepto equivale al *verbus mentis*, la mayoría de las veces, por cierto, las dos descripciones estaban presentes indistintamente. Mi propósito en este estudio es ofrecer un itinerario de textos pre-cartesianos; los más significativos de los metafísicos, teológicos y psicológicos de Francisco Suárez, en los que el Eximio autor usa y aplica del vocablo “idea” como sinónimo de “concepto”. Mostraré que la descripción suareciana del concepto no es pictórica, sino exclusivamente lingüística-semántica: en la cual hay una pormenorizada gramática y una sintaxis de conceptos con sus respectivas definiciones. Además, quisiera destacar que en el desarrollo de su investigación cognitiva, Suárez desplaza el lugar de las ideas platónicas desde el cielo intemporal al de ideas *en* la región interior de la mente, tanto divina como humana; esta doctrina sin duda sigue la tradición cristiana de San Agustín y de Sto. Tomás, pero a diferencia de ellos, Suárez atribuye verdad y transparencia epistémica a la idea misma; lo cual contribuye a una visión moderna de la mente.

Palabras clave: Ideas - Semántica - *Corpus* suareciano- Suárez - Escolástica

Resumo. Vários escolásticos adotaram a teoria da linguagem mental, e, portanto, adaptaram ao uso do conceito, que trocou com o de a idéia, e hesitaram em descrever pictorially conceitos, com o vocabulário da “semelhança”, da “imagem”, ou eles descreveram linguisticamente, em que o conceito é equivalente a *verbus mentis*, na maioria das vezes, certamente, as duas descrições estavam presentes de forma intercambiável. Meu objetivo neste estudo é fornecer um cronograma de textos pré-cartesianas; os mais significativos dos metafísicos, teológicos e psicológicos de Francisco Suárez, em que o autor Exímio usa e aplica-se a palavra “idéia” como sinônimo de “conceito”. Vou mostrar que a descrição de Suarez do conceito não é pictórica, mas apenas lingüístico-semântica: em que há uma gramática e sintaxe detalhada dos conceitos com suas definições respectivas. Gostaria também de salientar que no desenvolvimento de sua pesquisa cognitiva, Suarez mudou o lugar das idéias platônicas do céu intemporal em o de idéias *na* região interior da mente, tanto divinas e humanas; esta doutrina certamente segue a tradição cristã de Santo Agostinho e Sto. Thomas, mas ao contrário deles, Suarez atribuí verdade epistêmica e transparência à própria idéia; o que contribui para uma visão moderna da mente.

Palavras-chave: Idéias - Semântica - *Corpus* suareciano - Suárez - Escolástica

Abstract. Several scholastics adopted the theory of mental language, and therefore adapted the use of the concept, it exchanged with the idea, and hesitated to describe pictorially concepts, yet the vocabulary of the “likeness” of the “image”, or they described linguistically, where the concept is equivalent to *verbum mentis*, most of the time, by the way, the two descriptions were present interchangeably. My purpose in this study is to provide a schedule of pre-Cartesian texts; the most significant of metaphysical, theological and psychological of Francisco Suárez, in which the author Eximius uses and applies the word “idea” as synonymous with “concept”. I will show that Suarez's description of the concept is not painting, but only linguistic-semantic: in which there is a detailed grammar and syntax of concepts with their definitions. I would also like to emphasize that in the development of their cognitive research, Suarez moved the place of Platonic ideas from the sky timeless to ideas in the interior region of the mind, both divine and human; this doctrine certainly follows the Christian tradition of St. Augustine and St. Thomas, but unlike them, Suarez attributed epistemic truth and transparency to the idea itself; which contributes to a modern vision of the mind.

Keywords: Ideas - Semantics - suaristic *Corpus* - Suárez - Scholastic

TRADUCCIONES

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Enrique de Gante, *Quodlibet* I, qq. 7-8
Si una creatura puede existir desde la eternidad
Si la noción de una creatura existente desde la eternidad es contradictoria

Gustavo Fernández Walker

Las *quaestiones* cuya traducción presentamos aquí resultan interesantes por diversas razones: una es la conocida participación de Enrique de Gante en la comisión encargada de la confección de la lista de 219 tesis condenadas por el obispo de París, Esteban Tempier, en 1277¹. Incluidas en su *Quodlibet* I, redactado probablemente en 1276², estas *quaestiones* ofrecen un testimonio directo de uno de los protagonistas del episodio de la condena, precisamente en uno de los temas más controversiales entre los surgidos a partir de la progresiva asimilación del *corpus* aristotélico-averroísta en la universidad medieval, como es el de la eternidad de la creación.

El otro motivo de interés, ya no vinculado a la procedencia del texto sino a su contenido, es la enorme riqueza y deslumbrante organización de los argumentos que Enrique presenta en contra no sólo de la *mens philosophorum* que sostenía la eternidad del mundo, sino también frente a aquellos entre sus contemporáneos que afirmaban que la solución del problema sólo podía alcanzarse mediante la verdad de la fe, en tanto la razón, por sus solos medios, no era capaz de determinar la cuestión³. Para Enrique, las dos cuestiones (*utrum creatura possit esse ab aeterno*,

¹ Acerca de la condena de 1277, cf. David Piché, *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire* (Sic et Non), París, Vrin, 1999. “Acerca de la participación de Enrique de Gante en el proceso, cf. Robert Wielockx, “Henry of Ghent and the events of 1277”, en Gordon A. Wilson (ed.), *A companion to Henry of Ghent*, Leiden, Brill, 2011, pp. 25-61. Acerca de la importancia de los *Quodlibeta* de Enrique de Gante, cf. Pasquale Porro, “Doing Theology (and Philosophy) in the First Person: Henry of Ghent's *Quodlibeta*”, en Christopher Schabel, *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden, Brill, 2006, pp. 171-231.

² Para la datación de las obras de Enrique de Gante, cf. Gordon A. Wilson (ed.), “Henry of Ghent's written legacy”, en *A companion to Henry of Ghent*, Leiden, Brill, 2011, pp. 3-23.

³ Para un análisis general de la disputa, cf. Cyrille Michon, *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde. Traités sur L'Éternité du monde de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Peckham, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Ockham*, París, Flammarion, 2004.

utrum repugnet creaturae fuisse ab aeterno) deben ser abordadas como una sola: en efecto, si bien son formuladas como dos cuestiones diferentes, su tratamiento simultáneo revela hasta qué punto una y otra son, en realidad, dos enfoques diversos a una misma cuestión, en la que la búsqueda de una contradicción en la postura de los adversarios ofrece la vía adecuada para la determinación del problema.

A su vez, y a diferencia de las discusiones *de aeternitate mundi* con las que Enrique se enfrenta –en las que se analizaba el momento de la creación divina y la posibilidad de un inicio temporal para la existencia del mundo como un todo–, no se trata aquí de considerar el acto mismo de la creación sino, por el contrario, partir de la creatura para deducir de ella todas las conclusiones que puedan extraerse acerca de la posibilidad o no de la existencia eterna de lo creado. Es interesante contrastar esta argumentación de Enrique de Gante en su *Quodlibet* I con lo afirmado casi medio siglo más tarde por Nicolás de Autrecourt en su tratado *Exigit ordo*⁴. Allí, Nicolás defiende la tesis de la eternidad de las cosas señalando que, a partir de los conceptos del ente, se deriva legítimamente la eternidad de las cosas antes que su generación y corrupción⁵. En estas *quaestiones* de su *Quodlibet* I, Enrique parece adelantarse a la argumentación ultricuriana, advirtiendo que, de tomar como premisa las consideraciones aristotélicas acerca del mundo como un todo perfecto –con una mención explícita a la importancia del *De caelo* en dicha argumentación–, es prácticamente inevitable llegar a la conclusión de los filósofos y afirmar la eternidad de todo lo creado. De ahí que ese principio sea el primer y fundamental objetivo de sus embates (*primo debemus destruere primum fundamentum philosophorum*).

En el caso del teólogo Enrique de Gante, esa crítica encuentra su sustento en la verdad de la fe. Ahora bien, los *artistae* defensores de la posibilidad racional de considerar eterno todo lo creado –de Boecio de Dacia a Nicolás de Autrecourt– también reconocían esa primacía de la fe, estableciendo para ello la distinción entre la verdad en sentido absoluto (*simpliciter*), identificada con la revelación, y las

⁴ La edición del *Exigit ordo* (en adelante, EO) se encuentra en J. Reginald O'Donnell, "Nicholas of Autrecourt", *Medieval Studies*, 1, 1939, pp. 179-267. Acerca de la cuestión *de aeternitate* en la obra de Nicolás, cf. Zénon Kaluza, "Eternité du monde et incorruptibilité des choses dans l'*Exigit ordo* de Nicolas d'Autrecourt", en Guido Alliney - Luciano Cova (eds.), *Tempus, aevum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, Firenze, Olschki, 2000, pp. 207-240.

⁵ EO 187.45-46: *ex conceptu entis magis videretur concludi aeternitas quam deficientia et corruptibilitas*.

conclusiones a las que la razón podía llegar por sus propios medios, siempre en el ámbito de lo probable y a partir de los principios de las ciencias particulares (*secundum quid*). De allí que se distingan, entre los múltiples autores que abordaron la cuestión de *aeternitate mundi*, dos tipos posibles de respuesta, con sus diversas variantes: una “tradicionalista” y una “agnóstica”⁶. En el primer grupo se encuentran aquellos que consideran que puede argumentarse racionalmente a favor del inicio temporal de la creación (Buenaventura, Peckham, Enrique de Gante); mientras que en el segundo grupo estarían aquellos que aceptan la temporalidad del mundo como dato de fe, pero que consideran que la razón, por sí sola, no puede arribar a una demostración apodíctica (Tomás de Aquino, Boecio de Dacia, Guillermo de Ockham).

Sea de ello lo que fuere, la cuestión de *aeternitate mundi* no se cerró con el episodio de la condena de 1277. La postura de Enrique de Gante fue criticada explícitamente en las primeras décadas del siglo XIV por el dominico francés Hervé de Nedeillec, quien reserva una de las últimas y más extensas *quaestiones* de su *Tractatus de aeternitate mundi* a la pregunta *utrum creatura potuerit esse ab aeterno*⁷. Allí, Hervé defenderá una variante sumamente interesante y compleja de la posición “agnóstica”, que consiste en establecer que la noción de creatura no implica ningún tipo de referencia a su eternidad o temporalidad. En ese sentido, la postura del dominico francés se aparta tanto de la propuesta de Enrique de Gante, para quien una creatura eterna implicaba una contradicción, y de la de Nicolás de Autrecourt, para quien la contradicción residía en la afirmación de la corruptibilidad de una creatura que forma parte de un todo ordenado y perfecto. Es precisamente el hecho

⁶ Las categorías de “tradicionalista” y “agnóstica” para referirse a las diversas posturas acerca de la cuestión de *aeternitate mundi* son propuestas por C. Michon; cf. *supra*, C. Michon, *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*.

⁷ La *quaestio* es presentada como sexta en el plan del tratado, aunque en rigor ocupa el quinto lugar en el desarrollo de la argumentación; cf. Hervaeus Natalis, *Tractatus de aeternitate mundi* en *Subtilissima Hervei Natalis Britonis theologi acutissimi quolibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus*, Venecia, 1513 (reprod. Gregg Press, Ridgewood, 1966), ff. 24v-33r. En cuanto a las críticas a Enrique de Gante, cf. f. 30v: “He sunt rationes quas Henricus vocat demonstrationes, cum tamen homini intelligenti non probabiliter persuadeant [...] quidam propter rationes prius positas quas vocant demonstrationes dicunt creaturam aliquam non posse esse ab aeterno, sed quia ille rationes, ut patebit in respondendum, nihil vel modicum persuadent, quia vel sunt sophysticae vel fundantur super falsum; ideo videtur aliter esse dicendum, scilicet quod mundus potuit esse ab aeterno, saltem quod creatura aliqua potuit esse ab aeterno”.

mismo de que la noción de creatura no incluya referencia alguna a su temporalidad o eternidad lo que instala la argumentación a favor de una u otra en el terreno de lo probable. Así, el extenso tratamiento de la cuestión por Enrique de Gante resulta interesante no sólo por su importancia en el marco de una discusión típica de su tiempo, sino que adelanta, asimismo, algunos de los puntos que caracterizarán la discusión en el siglo XIV.

La presente traducción fue realizada en el marco del seminario “Controversias sobre la eternidad del mundo en la Edad Media”, dictado en la Universidad Nacional de San Martín en 2012. Quiero agradecer especialmente a los alumnos que tomaron parte en él: las discusiones generadas por los textos que trabajamos en las clases permitieron corregir algunas imprecisiones en las traducciones y aportaron nuevas miradas, siempre bienvenidas.

El texto tomado como base es el de la edición crítica de R. Macken⁸. Las palabras entre corchetes oblicuos son del editor; aquellas entre corchetes rectos son propias de la traducción.

Enrique de Gante, *Quodlibet* I, qq. 7-8
Si una creatura puede existir desde la eternidad
Si la noción de una creatura existente desde la eternidad es contradictoria

Una vez investigadas las cuestiones propuestas acerca del Primer Principio, siguen dos cuestiones acerca de la creación de las cosas a partir de él. Las cuales, si bien son dos en lo que hace a su formulación, son en realidad una sola, por lo que corresponde resolverlas al mismo tiempo. La primera es si una creatura puede existir desde la eternidad. La segunda es si la noción de una creatura existente desde la eternidad implica contradicción.

Y se argumenta en primer lugar que la creatura no puede existir desde la eternidad, puesto que en la definición de creatura se incluye la noción de límite: pues no hay creatura que no posea un ser determinado, y lo que es de tal modo de ninguna manera puede equipararse a aquello totalmente privado de la noción de límite, como es la eternidad. Pero serían equiparables si la creatura existiese desde la

⁸ Henricus de Gandavo, *Quodlibet* I, qq. 7-8, Raymond Macken (ed.), en *Opera omnia* V, Leuven-Leiden, 1979, pp. 27-46.

eternidad. Por lo tanto, etc.

Que es totalmente contradictorio que la creatura exista desde la eternidad se prueba así. Las cosas coeternas no pueden ser separables, como lo expone Agustín en el *Discurso contra los arrianos*: así prueba la consustancialidad de las personas divinas. Entonces, si la creatura fuese coeterna con Dios, no podría separarse de Dios en su ser mismo. Pero esto contradice totalmente su naturaleza, porque la creatura es pasible de pasar al no ser. Por lo tanto, etc.

Además, así como se relacionan la sustancia causante con la sustancia causada, así también se relaciona la medida de una con la medida de la otra. Pero a la sustancia de la creatura le es incompatible ser de similar o idéntica sustancia respecto de Dios. Y por lo tanto también a la medida de la creatura le será incompatible ser de similar o idéntica medida que Dios. Y tal cosa sería posible si no le resultara incompatible existir desde la eternidad. Por lo tanto, etc.

Contra: Dios puede hacer todo aquello cuya producción no incluya contradicción. En la producción de una creatura desde la eternidad, por lo que parece, no reside ninguna contradicción. Por lo tanto, etc.

Además, Dios hizo la creatura. Pero la hizo en la eternidad o fuera de ella. No fuera de ella, porque por fuera de la eternidad no puede haber duración. Por lo tanto, Dios hizo la creatura en la eternidad. Pero lo hecho en la eternidad no es contradictorio con el ser desde la eternidad. Por lo tanto, que la creatura exista desde la eternidad no es contradictorio.

<Solución>

En esta cuestión, la opinión de los filósofos era que la creatura podía existir desde la eternidad y que ello no era contradictorio con su naturaleza. Y eran, además, de la opinión según la cual, si bien de suyo no podía tener un ser efectivo, sin embargo, en lo que correspondía a su Creador, la creatura no podía no existir, esto es: ella no podía comenzar a ser, ni podía jamás dejar de ser. Así dice Avicena en el libro VI de su *Metafísica*: “algo es la causa de que exista lo causado, que antes no existía; y ello ocurre porque no es causa por su esencia, sino por alguna determinada comparación que tiene con ello, comparación que resulta causa del movimiento. Cuando”, como dice, “alguna entre las cosas sea por su esencia la causa de otra cosa, verdaderamente será siempre la causa cuando tenga el ser, en el

sentido de impedir absolutamente que la cosa no sea. Y esta es la intención a la cual los sabios llaman ‘creación’”, Y así postularon aquellos filósofos que el hecho de que Dios sea causa de la creatura no se debe a la disposición de la voluntad sino a la necesidad de la naturaleza, según lo dicho por Ambrosio en *Hexaemeron* I: “la mayoría de los gentiles quieren que el mundo sea coeterno con Dios, como si fuera una sombra de la virtud divina. Y aunque postulen que Dios es su causa, es causa no por su voluntad y disposición, sino al modo en que el cuerpo es causa de la sombra o la luz es causa del resplandor”. Entonces, si la luz es eterna, también lo será el resplandor, tal como dice Agustín en otro ejemplo, en el discurso 36 sobre el *Evangelio de Juan*: “Supongamos”, dice, “una planta que nace sobre el agua. ¿Acaso no nace junto con su imagen? Si comienza a existir ahora, comienza a existir, al mismo tiempo que ella, su imagen. Y sin embargo la imagen es a partir de la planta, y no ella a partir de su imagen. Por lo tanto, son coetáneas. Si siempre existe la planta, siempre existirá la imagen de la planta”.

Pero la sentencia de los filósofos es claramente herética en la medida en que afirman que Dios no podría no haber causado la creatura, ni tampoco permitir que se destruyera una vez en posesión del ser, de modo que la creatura no podría no haber tenido el no-ser antes de la duración, ni tampoco tener el no-ser después del ser. Y aún cuando digan que mediante su voluntad Dios creó al mundo y lo conserva en el ser, afirman que no lo hace mediante una voluntad libre de hacer o no hacer, sino mediante una voluntad inmutable e inmutablemente concomitante a la necesidad de su naturaleza. Mas la fe católica sostiene expresamente que la creatura comenzó a ser mediante la libre voluntad de Dios y durará por siempre; y tan libre es la voluntad de Dios que, así dispuesta desde la eternidad, la creatura podría no haber existido nunca y, una vez hecha, podría pasar al no-ser. Así lo dice Ambrosio: “Bellamente habló Moisés al decir ‘hizo Dios el cielo y la tierra’. No dijo que ‘dio causa al mundo para existir’, sino ‘hizo’. Por ello es principio y origen de la sustancia de todas las cosas, y ello a partir de su voluntad y potestad. Y mientras quiere, por su voluntad permanecen y adquieren consistencia, y llegan a su fin en la voluntad de Dios, y son movidas por su arbitrio”. Pues “todas las cosas que Él quiere, las hace en el cielo” y en la tierra.

Entonces, con libre voluntad, sin ningún tipo de unión con la necesidad de la naturaleza, desea las cosas que están fuera de Él, porque en términos absolutos no es necesario para Dios desear nada sino a sí mismo y aquellas cosas que están en Él.

¿Qué decir pues de nuestra cuestión principal? ¿Hay contradicción en el hecho

de que una creatura sea eterna, de modo que Dios no haya podido crearla desde la eternidad? Pues si pudiera ser eterna, y Dios pudiera hacer todo aquello que no implique contradicción, Dios podría haber hecho a la creatura desde la eternidad.

Los filósofos, que tal como ya se ha dicho postulan que el mundo es eterno y no sólo que pudo haberlo sido, sino que eternamente ercibió su ser de Dios, dirán que la creatura fue siempre creada por Dios y que no posee inicio en su duración, de modo tal que apenas resulte inteligible cómo es que postulan que el mundo haya sido hecho por Dios, pues nunca pudo darse que recibiera su ser de Dios, tal como afirma Agustín en el libro X de *La ciudad de Dios*, cap. 31: “si el pie estuviera eternamente en el polvo, siempre existiría su huella, aunque nadie dudaría que, sin embargo, fue hecha por la pisada”. En efecto, nadie dudaría que fue hecha por la pisada, mas no en el hacer mismo, sino únicamente en el ser hecho. Pues la huella en el polvo no hace sino una depresión en una parte del polvo, la cual necesariamente es hecha por un movimiento o una mutación finita, antes de la cual no estaba el pie en el polvo sino que todas las partes del polvo eran iguales en la superficie. Pero, tras esa mutación, que hizo que se produjera una huella en las partes antes iguales en profundidad, permaneciendo el pie perpetuamente en el polvo, aun si no pueda ser conservada sino por la presencia del pie, como no podría ser conservada la figura del sello en el agua sin la presencia del sello.

Por lo cual es mejor la similitud que postulan los filósofos que afirman que el mundo es eterno a partir de Dios, a la manera siguiente: si el sol fuese eterno, también produciría eternamente sus rayos, o bien como el cuerpo [produce] sombra o la planta su imagen. Pues allí la necesidad de la naturaleza es tal que el rayo producido por el sol permanece por sí, y si el sol fuese eterno, eterno sería el rayo producido por él, subsistente por sí.

Por lo cual, si Dios produjera de este modo a la creatura del mundo, sería necesario postular que la produjo eternamente. Pues por igual necesidad por la que existe el rayo que puede ser eterno como el propio sol, sin embargo el sol no tendría su propio ser causalmente a partir del rayo, sino a la inversa, el rayo del sol. Y como el sol nunca habría recibido su ser de Dios, sino que siempre habría sido fijo y subsistente en su ser hecho, así su propio rayo, con la salvedad de que recibiría su ser del sol, pero el sol [recibiría] el suyo de sí mismo. Y así el ser de la creatura por Dios no sería sino una conservación continua y perpetua en su ser hecha, sin ninguna creación precedente, como el ser de ese rayo de parte del sol no sería sino una conservación continua y perpetua en su ser hecho sin ninguna creación

precedente, o bien que el ser de la creatura no sería sino un continuo producirse, como si fuesen simultáneamente eternos el ser hecho y el haber sido hecho, como es de acuerdo con la opinión de algunos el caso del ser del rayo a partir del sol, que no posee el ser sino en un continuo ser hecho, cuando existe.

Pero vayamos mejor a nuestro tema, del que debe saberse que la común opinión de todos, tanto de los filósofos cuanto de los fieles, era que la creatura, en tanto creatura, no posee sino un ser participado, y por lo tanto no de suyo sino a partir de otro, el cual es su ser mismo esencialmente.

Pero acerca del no-ser de la creatura la opinión es doble.

Una es la de algunos filósofos que afirman que la creatura recibiría el ser de otro, aunque de suyo y por su propia naturaleza no le correspondería el no-ser, ni realmente ni según su intelecto, y que serían en todo bastante similares los casos de la producción del Hijo a partir del Padre en las [personas] divinas y la producción de la creatura por parte de Dios, con la salvedad de que el Hijo posee el ser en la misma sustancia que el Padre y la creatura en cambio en una sustancia diversa. Lo cual es totalmente absurdo, porque ninguna sustancia es diversa del no ser por su propia naturaleza salvo aquella que es el ser mismo por esencia y no por participación. Pues solo el ser mismo posee de suyo el ser que es radicalmente diverso del no-ser.

De lo cual resulta otra opinión, según la cual la creatura, si bien recibe su ser de otro, lo posee en este sentido, mientras que de suyo le corresponde naturalmente el no-ser.

Y en esto se distinguen las enseñanzas de algunos filósofos y de los fieles. Pues tener de suyo el no-ser puede entenderse de dos modos: uno es según el solo intelecto, en el sentido de que la esencia de la creatura es inteligida en primer lugar en el no-ser antes que en el ser; otro modo es que realmente de suyo sea el no-ser primero en duración, que luego recibe el ser de otro.

Del primer modo, algunos filósofos postulaban que la creatura tenía el no-ser antes que el ser, aunque de ningún modo podía el no-ser preceder al ser en la cosa misma, sino solo en el intelecto. Y de este modo caracterizaba Avicena el recibir el ser de otro después del no-ser, según lo afirma en el libro VI de su *Metafísica*: "esta es la intención que entre los sabios se llama 'creación', que consiste en dar el ser después del no-ser de manera absoluta. Lo causado, en tanto es de suyo, no es; pero

en lo que respecta a su causa, es. Y en lo que respecta a la cosa en el intelecto, es primera por esencia, no temporalmente, en tanto es por otro. Pues todo ser causado es ser después del no-ser por posteridad de esencia.

Del segundo modo, los católicos postulan que la creatura tenía el no ser antes que el ser, pero que en la cosa misma, no solo en el intelecto, puede tener el no-ser antes que el ser. Y según tal modo de entender la naturaleza de la creatura y su producción por Dios -no por necesidad de la naturaleza sino por voluntad libre- llegamos a nuestra cuestión: si la noción de una creatura eterna es contradictoria, y si por tanto Dios podría haberla producido desde la eternidad o no.

Y algunos dicen que no es contradictorio, sino que el hecho de que haya producido la creatura en el tiempo fue producto de la voluntad de Dios, “cuya causa no debe investigarse”, porque investigarla “es buscar la causa de lo que no tiene causa”, como afirma Agustín. Y por ello se dice que sólo por la fe se sostiene que la creatura no fue siempre, y que no se lo puede probar de manera demostrativa, porque el *quid est* de la creatura está separado de toda duración.

Que no pueda probarse que la creatura comenzó del modo en que lo postulaban los filósofos la naturaleza de la creatura en tanto ella recibe el ser de Dios es ciertamente verdadero, y con ello acuerdan los antedichos ejemplos de los santos. Pero probar que ella comenzó del segundo modo por el cual afirman los católicos que la naturaleza de la creatura recibe el ser de Dios, ello es ciertamente posible, si se aceptan algunos supuestos que mediante recta razón deben ser supuestos, como ya se vio.

Y tampoco vale su argumentación porque, si bien el *quid est* de la creatura tomado en sentido absoluto sea separado del aquí y ahora, sin embargo su existencia en acto o el ser efectivo no siempre se abstrae del aquí y ahora. Por lo cual, si bien el *quid est* de la órbita de la luna se abstraiga del aquí y ahora, y por lo tanto en sentido absoluto no pueda ser probada, en cambio su existencia actual no está separada del aquí y ahora y por lo tanto puede demostrarse ciertamente que existe aquí y ahora. Por lo cual, si bien el *quid est* de la creatura y el ser que sigue a su esencia no puede ser probado, sin embargo sí puede probarse que su existencia actual es nueva, en la medida en que se muestra que el ser en efecto de la propia creatura del mundo no podría darse a menos que el no-ser precediera en duración, lo cual equivale a probar que la creatura del mundo comenzó a ser.

Por lo tanto, debe decirse de manera absoluta que no sólo el mundo comenzó en el tiempo, sino que además no pudo haber sido eterno y que ello es contradictorio con su naturaleza, como dice el beato Ambrosio al comienzo de su *Hexaemeron*: “¿Qué más inconveniente que la eternidad de la obra unida a la eternidad de Dios omnipotente?”. Por lo cual Agustín, en su libro *Contra Feliciano*, define a la creatura diciendo que “la creatura es a partir de lo que aún no es o alguna vez no fue, hecha sustancia de toda cosa corruptible en tanto es de suyo por la voluntad de Dios omnipotente”. Por lo cual Avicena, al ver correctamente que aquello que por su esencia es un no-ente y no sólo en el intelecto sino también realmente, el ser no es recibido de otro sino en el tiempo, como afirma al final del libro VI de su *Metafísica*: “puesto que la cosa de suyo posee el no ser, se sigue entonces que su ser es después del no-ser y es hecha después de no haber sido”. Por lo cual así afirma también en ese libro VI acerca de la noción de comienzo: si alguien ampliara el nombre del comienzo a todo lo que obtiene el ser después del no-ser, aunque esta posteridad no sea temporal, entonces todo lo creado tiene un comienzo; si, en cambio, no se amplía [el concepto], sino que fuera condición de lo que comienza el obtener el ser mediante el tiempo, entonces todo ser creado comienza cuando su ser antecede al tiempo y al movimiento o la mutación. En efecto, se amplía el modo del comienzo para incluir al tiempo y su duración, de modo que su ser no sea después del no-ser en el tiempo precedente, sino en la eternidad infinita, en la que su no-ser antecede a los tiempos. Le corresponde en cambio el modo de comienzo de una cosa temporal cuando comienza a existir en el tiempo y su no-ser lo precede en el tiempo.

Y que la creatura posee el ser después del no-ser, y que el no-ser pertenece a la cosa por su naturaleza y no solo en el intelecto, de modo que necesariamente inicia después del no-ser en la duración, lo prueba de manera manifiesta Avicena al final del libro V de su *Metafísica*, en los dos últimos capítulos.

Y que así es necesariamente puede demostrarse. Pues la creatura, que en lo que a ella respecta es un no-ente, en tanto ni formalmente ni efectivamente posee el ser por la naturaleza de su esencia, no sólo recibe el ser de otro, como en lo divino el Hijo del Padre, o como el rayo del sol -si ambos fuesen eternos y no tuviera el rayo el no-ser sino en el intelecto, como ya se dijo-, sino que conviene que la propia creatura obtuviera su ser, de modo que Dios no sólo sea su causa sino quien lo haga, y lo lleve al ser a partir del no-ser, lo cual es llamado “creación”. Pues si Dios diera el ser a la creatura sólo al hacerla, y no la hiciera de otro modo sino este, en nada se diferenciarían el modo en el que el Padre le da el ser al Hijo en lo divino y [en modo en el que da el ser] Dios a la creatura, salvo en el hecho de que el Hijo recibe el ser

en la sustancia del Padre, mientras que, como ya se dijo, la creatura lo recibe en otra sustancia, porque puesto que todo tránsito del no ser a la producción es una transmutación, y la transmutación natural se da respecto de una sustancia preexistente, el acto de la creación, si bien no es una verdadera transmutación como lo es la natural, porque es del no ser al ser, posee el modo de una mutación y no de un movimiento, al modo de una acción por la cual una cosa adquiere el ser por generación natural. Y no hay diferencia, como no sea que la generación es partir de la materia, mientras que la creación es a partir de la nada. Por lo cual dice Avicena en el libro VI de la *Metafísica*: “encontramos un ser que es siempre por una causa sin materia, y que es por intermedio de otro. Conviene que a todo lo que no existe a partir de una materia preexistente no lo llamemos generado, sino creado”. Y bien, toda transmutación que sea una acción súbita es de duración indivisible y no sucesiva, puesto que carece de sucesión y duración, tanto en lo anterior cuanto en lo posterior. Por lo tanto, la creación por la cual cualquier cosa adquiere el ser no puede ser eterna. Pues la acción por la que la cosa adquiere el ser precede necesariamente a la acción que produce la conservación por la cual el ser se mantiene posteriormente. Por lo tanto, aunque la cosa pueda ser conservada en el ser posteriormente, de modo tal que no deje de ser gracias a la continuación del acto de conservación, sin embargo no puede antes ser sin que comience a ser después de no ser, gracias a la simplicidad de la creación por la que recibe el ser.

De lo cual resulta evidente que sólo por ignorancia pueden afirmar algunos que la acción de Dios crea y conserva la cosa, como el sol con la misma acción causa y conserva la luz en el medio. Si el sol tuviera el ser de suyo y de ninguna manera le conviniera por su naturaleza el no-ser, la luz que procede naturalmente de él también tendría, naturalmente, el ser después del no-ser; y aunque su conservación se diera en un hacerse continuo, sin embargo necesariamente debería preceder el que algo sea hecho al recibir primero el ser. Y entonces aun postulando un sol eterno y que no tuviera de suyo el no-ser, necesariamente habría que postular similarmente que su rayo no tuviera el ser después del no-ser eternamente sino en el intelecto (o, más aún, ni siquiera en el intelecto), o que el sol no produjera el rayo por ninguna necesidad de la naturaleza, sino por su libre voluntad.

Y grande parece ser la dificultad que se sigue del hecho de que el ser de la creatura, que es un ser sustancial permanente, esté siempre en un continuo hacerse, aun si no pudiera permanecer sino mediante la presencia de su causa. Por lo cual, así como vemos en la generación de las cosas naturales que un agente particular que no tiene en sí la razón de todas las especies –porque es el sol la causa del ser de las

cosas–, causa por su especie cosas similares a él en la materia, por medio de lo cual lo generado cesa su acción y no lo conserva en el ser, sino que el agente universal que posee en sí las razones de todas las especies, como el cuerpo celeste y su motor, en tanto es diversa la acción de la generación a la de la conservación, similarmente si el agente primero universal generara la misma cosa por sí mismo y de manera inmediata, su acción de generar sería diversa de la conservar, y tal como se comporta respecto de lo generado, así debería comportarse respecto de lo creado. Por lo cual el propio Agustín distingue esas dos acciones, cuando afirma en el capítulo IV del libro *Sobre la inmortalidad del alma*: “la potencia, esto es, la naturaleza incorpórea productora del cuerpo del universo mediante la presente potencia sostiene el universo. Pues no hace o se detiene, y el efecto cesa. Esa potencia efectiva no puede faltar sin que todo lo hecho por ella sea protegido, y no permita que falte su especie, que es todo lo que es. Lo que por sí no es, si se eliminara aquello por lo cual es, ciertamente ya no será. Y no podemos decir que haya sido recibida por el cuerpo cuando fue hecho, de modo que por sí mismo pueda contentarse, si fuera abandonado por su creador”. Por lo cual, como los santos exponen el pasaje del segundo libro del *Génesis*: “en el séptimo día descansó Dios, por todas las obras que había hecho”, esto es, descansó por la primera obra de la creación, mas no por la obra del gobierno y la conservación, tal como lo afirma Cristo en el libro VIII del *Evangelio según San Juan*: “tal como obra mi Padre, así obro yo”. Por lo cual Agustín, en su libro *Contra Adimanto*, acuerda con ambas sentencias y dice: “descansó por todas las obras que hizo, pues ya no hay nada más después de haber hecho al mundo con todas las cosas que son en él. Sin embargo no descansó de la administración del mundo, cuya creación cesó después de la obra, sino que obró en su administración”.

Y puesto que Dios no puede crear una cosa sino en una sustancia diversa, por la cual necesariamente poseen de suyo el no-ser, y no de Su propia sustancia, por la cual de suyo no podrían no ser, por eso afirma Agustín en su libro a Pedro *Acerca de la fe*: “Dios, que sin inicio siempre es lo que es en grado sumo, hizo que las cosas creadas por el sean. Mas no sin inicio, porque ninguna creatura que es es de su misma naturaleza”.

Y así debe decirse de manera absoluta que, puesto que la creatura, en tanto es, es creada voluntariamente por Dios a partir de la nada, no puede ser eterna sin caer en una contradicción, porque aquello que se postula sin inicio, se postula como poseyendo el ser de suyo y no recibido de otro a partir del no-ser, y por ello la creatura es postulada como recibiendo el ser de Dios a partir del no-ser.

Alguien dirá que, más aun, acerca de la razón de la creatura en tanto creatura, no se trata de que el ser sea recibido como si ella no tuviera antes el ser en duración, aunque esto ya fue, según creo, suficientemente probado, sino que podría haber sido adquirido. Por lo cual, así como estuvo predestinado eternamente que así fuera, también eternamente podría no haber estado predestinado a serlo, o haber estado predestinado a no serlo, y así, aunque el mundo recibiera eternamente el ser de Dios y no fuera entonces así el ser adquirido por él, porque sin embargo mediante ninguna necesidad de la naturaleza o voluntad inmutable concomitante la naturaleza del mundo posee el ser de él eternamente, podría no tener el ser a partir de él, y así podría haber sido adquirido de Dios, como lo es de acuerdo a la fe.

Pero contra esto, de acuerdo con el Filósofo, el ser que es, cuando es, es necesario, pues durante el tiempo en que es, no está la potencia para que no sea, ni de parte del ente mismo, ni de parte de alguna [causa] eficiente, porque sobre eso no hay ninguna potencia, porque implicaría hacer que los contradictorios fuesen simultáneamente verdaderos. Y similarmente de aquello que fue: durante el tiempo que fue, era necesario que fuera. Y también de aquello que será: durante el tiempo que sea, será necesario que sea. De aquí que en ninguno de estos modos existe potencia a su contrario durante todo el tiempo que dura el acto, porque, si hubiera potencia a su contrario, ello sería por una potencia puesta en el ser durante otro tiempo en el que podría impedirse el acto, en tanto es contingente. Así es pues: lo que es, cuando es, es necesario, mas no es necesario absolutamente, porque había potencia en el tiempo precedente por el cual este acto podría haber sido impedido, y por ello podía no ser absolutamente durante el tiempo que es. Y similarmente lo que fue, cuando fue, fue necesario. Pero no fue necesario de manera absoluta, porque había una potencia en el tiempo precedente por la cual ese acto podía haber sido impedido, y por ello podía no haber sido de manera absoluta durante ese tiempo. Y similarmente lo que será, cuando sea, será necesario. Mas no será necesario de manera absoluta, porque hubo o hay o habrá una potencia antes de ese futuro por el cual ese acto podrá ser impedido, y por ello podría no ser de manera absoluta. Por lo tanto, si algo existió alguna vez y no hubo nunca una potencia precedente por la cual ese acto de ser, durante el tiempo que sea, pudiera haber sido impedido, será necesario absolutamente, porque no había en absoluto una potencia, ni de una cosa existente ni de una causa eficiente, por la cual pudiera ser impedido para que no existiera. Pero si algo tuviera el ser siempre eternamente, nunca habría una potencia precedente por el cual el acto de ser pudiera ser impedido durante un tiempo anterior, ni de una cosa existente ni de alguna causa eficiente. Por lo tanto, es necesario que sea siempre. Si, pues, se postulara que la creatura del mundo hubiese

recibido el ser eternamente de Dios, será necesario que ella sea siempre de modo absoluto; y, si así fuera, eternamente nunca hubo, ni de parte de Dios, ni de parte de la cosa, potencia alguna por la cual hubiese podido no ser alguna vez, y así la creatura del mundo, si se postulara que eternamente recibe el ser de Dios, no sólo nunca sería recibido de Dios como nuevo a partir de algún inicio del tiempo, sino que tampoco sería en absoluto posible que nunca hubiera sido recibido de Dios como nuevo en algún inicio del tiempo. Lo cual es falso e imposible, pues la fe sostiene lo contrario, que postula que el mundo fue alguna vez hecho como nuevo por Dios.

Por lo tanto, no sólo es absolutamente falso, sino además imposible, que la creación del mundo posea el ser a partir de Dios eternamente, de modo que aunque nunca haya sido recibido de Él, sea sin embargo posible que lo hubiera recibido. Más aún, o bien es necesario postular que recibió de Dios el ser como nuevo, el cual luego por Él es conservado, de modo que no podría absolutamente haber recibido el ser de él de otra manera, como lo prueba la demostración anterior; o bien es necesario postular que, si posee el ser eternamente a partir de Dios y no recibido, entonces el mundo de manera absoluta no podría no recibir el ser de él y así nunca podría haberlo recibido como nuevo, ni nunca podría permitirse que cayera en el no-ser, como lo prueba la última demostración.

Y ésta fue, sin duda, la doctrina y el pensamiento de los filósofos acerca de la eternidad del mundo, esto es: que la creatura del mundo, porque no posee el no-ser a partir de su naturaleza sino sólo en el intelecto, como creían, nunca había recibido el ser; y así, aunque tuviera el ser por Dios como su primera causa, sin embargo siempre y eternamente lo tuvo y lo tendrá a partir de Él. Y, según ellos, no fue menos imposible que la creatura del mundo a veces pudiera haber sido y a veces no haber sido. Por lo cual, es para ellos un principio que la creatura es, por naturaleza y esencia, no posee el no-ser, aun si (mediante una hipótesis imposible) dejara de ser; y así, de suyo no tiene posibilidad de pasar al no-ser, sino que en lo que a ella respecta, le es imposible no ser. Ahora bien, respecto de lo imposible, no hay ninguna potencia que lo libere y lo reduzca a lo posible, capaz de reconducirlo al acto. Y por el mismo principio postularon que ningún agente puede hacer que la creatura del mundo no sea o no hubiera sido, y de esta manera postularon que el mundo recibe de Dios el ser eternamente, aunque no fue nunca hecho por él, como no sea entendiendo “hacer” en sentido amplio, tomando la creación en el sentido en que Avicena expone la acción de la creación, como se expuso arriba, y no del modo en que la exponen los católicos al referirse a la nueva producción del mundo. Así

pues postularon que el mundo recibe el ser de Dios, de modo tal que Dios no podría no haberle dado el ser, ni puede quitárselo, porque según ellos el mundo recibe el ser de Dios por la sola necesidad de la naturaleza o por la voluntad inmutable unida a la necesidad de la naturaleza, y por lo tanto no libre de dar el ser o no darlo. Y si alguien dudara que tal era la doctrina y pensamiento de los filósofos, que lea el primer libro del *De caelo et mundo* o el libro VI de la *Metafísica* de Avicena, y sin duda encontrará que es así. Por lo cual el Filósofo repite brevemente su argumentación del libro I del *De caelo* en el libro IX de la *Metafísica*, y dice: “Nada eterno está en potencia; tanto todo verbo cuanto toda potencia son contradictorios simultáneamente. Pues lo que no tiene potencia para ser, al no ser algo, no será. Y todo lo que tiene potencia para ser, es posible que no sea”. Por lo tanto, lo que posee potencia para ser, puede tanto ser como no ser, y en tanto es posible que no sea, se corrompe o bien de modo simple, según la sustancia, o bien al modo de la cantidad o cualidad. Por lo tanto, ninguna de las cosas que no se corrompen de modo simple es en potencia de modo simple. Y cuando dice “todo verbo y toda potencia” se refiere a toda potencia activa racional y toda potencia pasiva, según el Comentador. Por ello dice en el mismo lugar: “se ha dicho que en la ciencia natural que ninguna de las cosas que no se corrompen según la sustancia tiene potencia para que su sustancia se corrompa. Y así lo dice en tal lugar, casi a modo de negación. La formulación óptima se encuentra en el libro I del *De caelo et mundo*. Allí declara que eternamente no hay potencia para la corrupción”.

Nosotros, en cambio, que por la propia verdad de la fe nos vemos obligados a sostener que el ser de la creatura del mundo fue recibido de Dios en el tiempo, y que por su propia naturaleza ninguna creatura posee el ser, como se probó en la primera demostración, en primer lugar debemos destruir el fundamento de los filósofos, afirmando que toda creatura, en cuanto tal, por su propia naturaleza posee el no-ser realmente, y que no recibe el ser sino de otro. Si dijéramos que por su propia naturaleza es tal que es, necesariamente deberíamos conceder todas aquellas cosas que se siguen de ello acerca de la eternidad e incorruptibilidad del mundo. Por lo cual, habiendo negado aquello en primer lugar, podemos afirmar que el mundo posee el ser por haberlo recibido de Dios, y no eternamente. A la inversa, si recibiera de Dios el ser eternamente, no sería el ser recibido de Dios, ni sería posible recibirlo, como ya fue dicho. Podemos, pues, y debemos afirmar, en consecuencia, que por ninguna necesidad, ni de la naturaleza, ni de la voluntad, el mundo recibe de Dios el ser. Por lo cual resulta evidente que es completamente falso lo que se dijo antes en contra de nuestra argumentación, esto es, que cuando afirmamos que el mundo recibe el ser de Dios eternamente, se puede postular que eternamente el mundo

podría no haber recibido el ser de Dios, y que Dios eternamente podría hacer que el mundo recibiera el ser, de modo tal que mediante el término “creatura” no se indique aquello que posee el ser recibido, sino lo que puede recibirlo; y porque es susceptible de adquirirlo, aunque posea eternamente de Dios un ser no adquirido. Pero todas estas afirmaciones son incompatibles, como ya se dijo.

Mas quienes similarmente argumentan acerca de la predestinación, que aquello que está predestinado a ser eternamente podría no estar eternamente predestinado a ser, o bien predestinado a no ser, similarmente entonces [lo hacen] respecto de la creatura: y, si bien postulan que recide eternamente el ser de Dios, añaden a ello que eternamente podría no haberlo recibido, o que eternamente podría haberlo recibido de Él en un tiempo determinado. Y debe decirse que no es lo mismo, porque recibir el ser de Dios quiere decir que no [se lo recibe] respecto de algún signo determinado en el tiempo o la duración, así como son predestinadas por la razón de Dios aquellas cosas que están antes. Pues nada está predestinado, sino aquello cuyo ser precede la propia predeterminación, porque no está predestinado sino aquello que comienza a ser en un determinado signo del tiempo. Y por ello, porque en ese signo ninguna necesidad comienza a ser con lo que está predestinado a ser en ello, es verdad que podría no ser en ello. Y lo que podría no ser en la cosa, podría estar predestinado por Dios a no ser, o no predestinado a ser, porque la predestinación, aun si eterna, siempre corresponde a la condición de la cosa predestinada, y por ello, porque está predestinada a ser, se dice que la cosa por un acto divino respecto de algún tiempo determinado, respecto del cual la cosa podría estar dispuesta de otro modo, sin embargo recibe el ser de Dios. Pero recibir el ser de Dios eternamente quiere decir completamente un acto sobre todo tiempo signado y finito, como respecto de ningún tiempo determinado sea posible ser distinto, más aun, respecto de la eternidad infinita en la que todo es carencia respecto de la posibilidad de ser de otro modo, como queda manifiesto de la demostración anterior.

Por lo cual es evidente que lo predestinado a ser eternamente podría no estar predestinado a ser o estar predestinado a no ser, pero lo que tiene el ser de Dios eternamente no puede tener eternamente el no-ser de Él ni haberlo recibido de otro modo, en tanto predestinado, por lo cual elegante y correctamente dice el Filósofo que “en las cosas perpetuas que siempre tienen el ser no difieren el ser y el poder”.

<A los argumentos>

Por esto resulta evidente, respecto del primer argumento, que es falso suponer

que no hay contradicción en postular una creatura eterna.

Al segundo, [debe responderse] que Dios hizo a la creatura en la eternidad o desde fuera, entendiendo por “fuera” no en alguna duración, porque la eternidad la excede, sino que comenzó bajo el modo de la eternidad, según lo dicho por Agustín en el libro XII de La ciudad de Dios (cap. 15): “Dios siempre estuvo antes que ella, mas ningún tiempo sin ella, ni corriendo ella en el espacio, sino permaneciendo en la eternidad que la precedía”.

Los argumentos sobre esto se concluyen necesariamente, si alguien los analiza bien.

Enrique de Gante, *Quodlibet* I, qq. 7-8
Utrum creatura potuit esse ab aeterno
Utrum repugnet creaturae fuisse ab aeterno

Visis igitur quaestionibus propositis circa Primum Principium, sequuntur duae quaestiones circa exitum rerum ab ipso. Quae licet erant duae in modo quaerendi, una tamen sunt secundum rem, unde expedit eas simul determinare. Prima erat utrum creatura potuit esse ab aeterno. Secunda utrum repugnat creaturae fuisse ab aeterno.

Et arguebatur primo quod creatura non potuit esse ab aeterno quia in ratione creaturae includitur ratio termini: non enim est creatura nisi habeat esse determinatum, et quod tale est, nullo modo potest aequari illi quod omnino privat rationem termini, cuiusmodi est aeternitas. Aequaretur autem ei si esset ab aeterno. Ergo etc.

Quod omnino repugnat ei fuisse ab aeterno, arguebatur sic. Coaeterna non possunt esse separabilia, secundum quod Augustinus dicit in *Sermone contra Arianos*: per hoc probat personarum divinarum consubstantialitatem. Si ergo creatura esset coaeterna Deo, non posset in esse suo separari a Deo. Hoc autem omnino repugnat naturae suae, quia in eo quod creatura est, possibilis est ad non esse. Ergo etc.

Item. Sicut se habet substantia causans ad substantiam causatam, ita mensura huius se habet ad mensuram illius. Sed substantiae creaturae repugnat quod sit eiusdem aut aequalis substantiae cum Deo. Ergo et mensurae creaturae repugnat quod sit eiusdem vel aequalis mensurae Dei. Hoc tamen esset possibile si non repugnaret ipsam esse ab aeterno. Ergo etc.

Contra. Deus potest facere id in cuius factione nulla includitur contradictio. In factione creaturae ab aeterno, ut videtur, nulla includitur contradictio. Ergo etc.

Item. Deus fecit creaturam. Aut ergo in aeternitate aut extra eam. Non extra eam, quia extra aeternitatem nulla potest esse duratio. Ergo Deus fecit creaturam in aeternitate. Sed facto in aeternitate non repugnat esse ab aeterno. Ergo creaturae non repugnat esse ab aeterno.

<Solutio>

In hac quaestione erat opinio philosophorum quod creatura potuit esse ab aeterno et quod non repugnat eius naturae. Et cum hoc erat de opinione ipsorum quod, licet ex se non haberet esse effective, quod tamen, quantum est ex parte sui Creatoris, ipsa non posset non esse, ita quod ipsa non potuit incipere esse nec umquam poterit desinere esse. Sic enim dicit Avicenna in VI *Metaphysicae* suae: quod aliquid (inquit) sit *causa existendi causatum*, cum prius non fuit, hoc contingit quia *non est causa eius per suam essentiam, sed per aliquam determinatam comparisonem* quam habet ad illud, *cuius comparisonis causa est motus*. Cum igitur (ut dicit) *aliqua ex rebus per suam essentiam fuerit causa esse alterius rei, profecto semper erit causa quamdiu habuerit esse, eo quod absolute prohibet rem non esse*. Et haec est intentio quae apud sapientes vocatur creatio. Et sic posuerunt philosophi illi quod Deum esse causam creaturae non sit voluntatis dispositione sed necessitate naturae, secundum quod dicit Ambrosius in I *Hexaemeron*: *Gentiles plerique coaeternum mundum volunt esse Deo quasi umbraculum divinae virtutis. Et quamvis causam eius Deum esse fateantur, causam tamen non ex voluntate et dispositione sua, sed ita ut causa umbrae corpus est et fulgori lumen*. Unde si lumen esset aeternum, et fulgor, secundum quod dicit Augustinus in alio exemplo, super Ioannem, sermone 36: *Ponamus (inquit) virgultum natum super aquam. Nonne cum imagine sua nascitur? Mox ut incipit existere, incipit cum illo simul imago sua existere. Non praecessit nascendo imaginem suam sed nascitur cum imagine sua, et tamen ab illo imago est, non illud ab imagine. Ergo coaequaeva sunt. Si semper virgultum, semper et imago de virgulto*.

Philosophorum dictum aperte haereticum est quoad hoc quod dicunt Deum non potuisse creaturam non causasse neque in nihilum ire permittere postquam habuerit esse, ut creatura non potuerit habuisse non esse ante esse duratione, nec possit habere non esse post esse. Ita quod etsi dicant Deum voluntate mundum creasse et in esse conservare, hoc dicunt ipsum facere non voluntate libera ad facere et non facere, sed voluntate immutabili immutabiliter concomitante necessitatem naturae. Fides enim catholica expresse tenet quod Dei libera voluntate creatura aliquando incepit esse et semper durabit, et hoc tam libera Dei voluntate, quod, ipsa ab aeterno disponente, creatura numquam fuisse potuit et postquam facta sit, in non esse abire poterit. Secundum quod dicit Ambrosius: *Pulchre ait Moyses quia “fecit Deus caelum et terram”. Non dixit quia “causam dedit mundo ut esset”, sed “fecit”. Ex ipso enim est principium et origo substantiae universorum, id est ex eius voluntate et potestate. Et “quamdiu vult”, “eius voluntate manent atque consistunt, et finis*

eorum in Dei voluntate<m> recurrit, et eius arbitrio revolvuntur". "Omnia" enim, "quaecumque voluit", Deus "fecit in caelo" et in terra.

Libera ergo voluntate, nulla necessitate naturae coniuncta, vult aliquid eorum quae sunt extra se, quia absolute loquendo non est necesse Deum velle aliquid nisi se ipsum et ea quae sunt intra se.

Sed quid est de principali interrogato? Repugnante creaturae fuisse ab aeterno, ut Deus non potuerit eam fecisse ab aeterno? Si enim potuit fuisse ab aeterno et Deus potuit facere ab aeterno quidquid factioni non repugnat, Deus ab aeterno creaturam fecisse potuit.

Philosophi, qui secundum modum suum praedictum ponunt mundum fuisse ab aeterno et ita ab aeterno non solum esse potuisse sed et a Deo ab aeterno esse suum habuisse, dicerent creaturam semper factam fuisse a Deo et non habuisse ab eo initium durationis, ut modo quodam vix intelligibili mundum ponant a Deo factum, sed numquam fieri factionis suae habuisse ab eo, sicut dicit Augustinus X *De civitate Dei*, cap. 31: *Si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod tamen a calcante factum nemo dubitaret*. Nemo revera dubitaret a calcante factum esse, non in ipso fieri sed in solo facto esse. Vestigium enim in pulvere non fit nisi depressione partium pulveris, quae necessario fit aliquo motu aut mutatione finita, ante quam non fuit pes in pulvere sed erant pulveris partes aequales in superficie. Sed post illam mutationem, qua fit et generatur vestigium partium prius aequalium depressione, pes manens in pulvere perpetuo, potest perpetuo vestigium illud conservare, etiam si non posset conservari nisi ad pedis praesentiam, sicut nec posset conservari figura sigilli in aqua absque praesentia sigilli.

Unde est melior similitudo ponendo quod philosophi posuerunt mundum fuisse ab aeterno a Deo ad modum quo, si sol fuisset ab aeterno, et radium ab aeterno stantem produxisset, aut sicut corpus umbram aut virgultum imaginem suam. Ex quo enim necessitas naturae est stantem radium produci a sole, si ab aeterno fuisset sol, ab aeterno fuisset radius productus ab eo stans per se.

Unde, si per hunc modum Deus creaturam mundi produxisset, necessarium esset ponere quod ab aeterno eum produxisset. Aequali enim necessitate fuisset radius et esse potuisset ab aeterno sicut et ipse sol, praeter hoc quod sol ipse esse suum non haberet causaliter a radio sed e converso radius a sole. Et sicut sol numquam habuisset a Deo fieri sui esse sed semper fuisset fixum et stans in suo facto esse, sic

et radius ipse, praeter hoc quod suum factum esse haberet a sole, sol autem suum a se ipso. Ut sic esse creaturae a Deo non esset nisi conservatio continua et perpetua in suo facto esse sine omni fieri praecedenti, sicut esse illius radii a sole non esset nisi conservatio continua et perpetua in suo facto esse sine omni fieri praecedenti, vel quod esse creaturae non esset nisi in continuo fieri, ut simul essent aeternaliter fieri eius et factum esse, sicut secundum aliquorum opinionem contingit in esse radii a sole, quod non habet esse nisi in continuo fieri, quandocumque est.

Ut autem magis descendamus ad propositum, sciendum quod communis omnium tam philosophorum quam fidelium erat opinio, creaturam in quantum creatura est, non habere esse nisi participatum, et ideo non a se sed ab alio, quod est ipsum esse suum per essentiam.

Sed circa non esse creaturae duplex putatur fuisse opinio.

Una quorundam philosophorum dicentium quod creatura ita haberet esse ab alio, quod tamen ex se et ex natura suae essentiae non haberet non esse, neque realiter neque etiam secundum intellectum, quasi omnino esset simile de productione Filii a Patre in divinis et de productione creaturae a Deo, praeter hoc quod Filius habet esse suum in eadem substantia cum Patre, creatura autem in aliena substantia. Quod omnino absurdum est, quoniam nulla substantia ex natura sua est aliena a non esse praeter illam quae est ipsum esse per essentiam, non per participationem. Solum enim ipsum esse de se habet quod absolutum est a non esse.

Ideo est alia opinio quod creatura cum hoc quod habet esse suum ab alio, ita habet ipsum, quod quantum est de se et natura sua habet non esse.

Et in hoc variatur sententia quorundam philosophorum et fidelium. Habere enim de se non esse contingit intelligere dupliciter: uno modo apud intellectum tantum, ut essentia creaturae prius intelligatur in non esse quam in esse; alio modo ut in se realiter prius duratione sit non ens, quam ab alio accipiat esse.

Primo modo philosophi quidam ponebant creaturam habere non esse ante esse, ita tamen quod nullo modo in re ipsa, sed solum in intellectu non esse eius posset praecedere esse suum. Et hoc modo habere esse ab alio post non esse vocabat Avicenna creationem secundum quod dicit in VI *Metaphysicae* suae: *Haec est intentio quae apud sapientes creatio vocatur, quod est dare esse post non esse absolute. Causatum enim quantum est in se, est ut non sit; quantum vero ad causam*

suam est ei ut sit. Quod autem est rei apud intellectum, prius est per essentiam, non tempore, eo quod est ei ex alio. Omne igitur esse causatum est ens post non ens posteritate essentiae.

Secundo modo catholici ponunt creaturam habere non esse ante esse, ita quod in re ipsa, non solum in intellectu, non esse posset habere ante esse. Et secundum talem modum intelligendi naturam creaturae et productionem a Deo, non necessitate naturae sed libera voluntate, est nostra quaestio, an creaturae repugnet fuisse ab aeterno et Deus ideo non potuit eam produxisse ab aeterno, an non.

Et dicunt aliqui quod non repugnat ei sed tamen, quod creaturam ex tempore produxit, hoc mere voluntatis Dei fuit, *cuius causa quaerenda non est*, quia hoc quaerere esset causam quaerere eius, cuius non est causa, ut dicit Augustinus. Qui et cum hoc dicunt, quod sola fide tenetur creaturam non semper fuisse nec demonstrative probari posset, quia quod quid est creaturae ab omni duratione abstrahit.

Quod autem non possit probari creaturam incepisse secundum modum quo ponebant philosophi creaturae naturam et eam habere esse a Deo, bene verum est et in hoc concordant dicta exempla sanctorum. Probare autem eam incepisse secundum modum quo ponunt catholici naturam creaturae et eam habere esse a Deo, bene est possibile, suppositis quibusdam quae recta ratione supponenda sunt, ut iam videbitur.

Nec valet eorum ratio quoniam, licet quod quid est rei absolute acceptum, abstrahat ab hic et nunc, existentia tamen eius actu sive esse in effectum non semper abstrahit ab hic et nunc. Unde, licet quod quid est eclipsis lunae abstrahit ab hic et nunc, ut ipsum simpliciter acceptum non possit probari, existentia tamen eius actualis non abstrahit ab hic et nunc et ideo potest bene probari hic et nunc esse. Unde, licet quod quid est creaturae et esse ut sequitur essentiam eius, non possit probari, esse tamen actualis existentiae bene potest de ipsa probari novum fuisse, in quantum esse in effectum ostenditur ipsa creatura mundi non posse habere nisi post non esse praecedens duratione, quod est probare creaturam mundi incepisse esse.

Dicendum igitur absolute quod mundus non solum incepit ex tempore, sed etiam quod non potuit fuisse ab aeterno et quod hoc repugnat naturae eius, dicente beato Ambrosio in principio *Hexaameron: Quid tam inconueniens, ut aeternitas operis cum Dei omnipotentis coniungeretur aeternitate?* Unde Augustinus in libro *Contra*

Felicianum definiens creaturam dicit quod creatura est ex eo quod adhuc non est aut aliquando non fuit, rei cuiuslibet corruptibilis, quantum in se est, omnipotentis Dei voluntate facta substantia. Unde Avicenna, bene videns quod id quod de sua essentia est non ens non in intellectu solo, sed et in re, esse non recipiat ab alio nisi ex tempore, dicit in fine VI *Metaphysicae* suae: *Postquam autem res ex se ipsa habet non esse, sequitur tunc ut esse eius sit post non esse et fiat postquam non fuerat.* Unde et de hoc modo inceptionis dicit in principio VI: *Si autem laxaverit aliquis nomen inceptionis circa omne quod habet esse post non esse, quamvis non sit haec posteritas tempore, tum omne creatum erit incipiens; si autem non laxaverit, sed fuerit conditio incipientis ut habeat esse quo tempus sit, sic omne creatum est incipiens, cuius esse praeterit tempus et motus sive mutatio.* Revera laxatur modus inceptionis cum tempore et sua duratione, ut eius esse non sit post non esse tempore praecedenti, sed infinita aeternitate, in quo non esse eius praecessit ante tempora. Proprius autem est modus inceptionis rei temporalis, quando incipit esse in tempore et non esse eius praecessit in tempore.

Et quod creatura habens esse post non esse, quod non esse habet ex natura sua in re, non in intellectu solo, necessario incipiat post non esse duratione, manifeste probat Avicenna in fine V *Metaphysicae*, duobus ultimis capitulis.

Et quod ita sit de necessitate potest sic patere. Creatura enim, quae quantum ex se est non ens, ut nec formaliter nec effective habeat esse ex natura suae essentiae, non solum habet ab alio esse sicut habet in divinis Filius a Patre, vel sicut radius a sole si uterque sit aeternus et non habet radius de se non esse nisi in intellectu, ut dictum est, sed oportet quod ipsi creaturae acquiratur esse suum, ut Deus non solum det causam ei ut sit in facto esse, sed ut faciat ipsam esse de non esse, quod appellatur creatio. Si enim Deus creaturae daret esse in solo facto esse, nec praeter hoc alio modo eam faceret, in nullo differenti modo Pater in divinis daret esse Filio et Deus creaturae, praeter hoc quod ibi Filio datur esse in substantia Patris, hic autem in aliena substantia, ut supra dictum est, quia cum omnis transitus factionis de non esse sit transmutatio et haec transmutatio naturalis quando est circa subiectum praeexistens, actus creationis, etsi non sit vera transmutatio ut est illa quae est naturalis, quia tamen est de non esse in esse, modum mutationis habet, non motus, ad modum actionis qua rei acquiratur esse per generationem naturalem. Et non est differentia, nisi quod generatio est ex materia, creatio autem est ex nihilo. Propter quod dicit Avicenna VI *Metaphysicae*: *Invenimus quiddam esse, quod est ex causa semper sine materia, et quiddam, quod est ex aliquo mediante. Convenit autem ut omne quod non est ex materia praeiacente, vocemus non generatum, sed creatum.*

Nunc autem omnis transmutatio, quae est subita actio, est indivisibilis durationis, non successiva, sed carens successione et duratione, et ex parte ante et ex parte post. Creatio ergo qua cuicumque rei acquiritur esse, non potest esse ab aeterno. Actio etiam qua rei esse acquiritur, necessario praecedit eius actionem qua fit conservatio quae continuat esse in posterum. Quamquam ergo res in posterius possit conservari in esse, ut non desinat esse propter continuationem actus conservandi, non tamen in ante posset esse nisi incipiat post non esse, propter simplicitatem creationis qua ei acquiritur esse.

Unde patet quod valde insipienter dicunt aliqui quod actione Deus res creat et conservat, sicut sol eadem actione causat et conservat lumen in medio. Si enim sol haberet esse ex se nec aliquo modo ex natura sua conveniret ei non esse, et lucis natura procedens ab ipso de natura sua haberet esse post non esse, quamquam eius conservatio sit in continuo fieri, tamen necesse esset praecedere aliquod fieri quo primo esse reciperet. Et ideo ponendo solem ab aeterno et non habere de se non esse, necesse est ponere similiter radium eius ab aeterno non habentem esse post non esse nisi in intellectu (vel forte nec in intellectu), vel solem nulla necessitate naturae sed libera voluntate radium producere.

Magnum etiam videtur esse inconveniens quod esse creaturae, cum sit esse substantiale permanens, semper sit in continuo fieri, licet non possit nisi ad praesentiam suae causae permanere. Unde sicut videmus in generatione rerum naturalium quod agens particulare, quia est solum causa fieri rei, eo quod non habet in se rationem totius speciei, per suam speciem causat sibi simile in materia, quo generato cessat eius actio et non conservat illud in esse, sed agens universale quod habet in se rationem totius speciei, ut corpus caeleste et eius motor, ut sit alia actio generationis et conservationis, consimiliter si agens universale primo rem ipsam per se et immediate generaret et generat am postmodum conservaret, actio eius esset alia generandi et conservandi, et sicut ibi esset circa generatum, ita et in proposito circa creatum. Unde utriusque actionis distinctionem tangit Augustinus, cum dicit *De immortalitate animae*, cap. IV: *Vis et natura incorporea effectrix corporis universi praesente potentia tenet universum. Non enim fecit atque discessit, effectumque deseruit. Illa effectiva vis vacare non potest quin illud quod ab ea factum est, tueatur et ea specie carere non sinat, qua est quantacumque est. Quod enim per se non est, si destituatur ab eo per quod est, profecto non erit. Et non possumus dicere id accepisse corpus cum factum est, ut se ipso iam contentum esse posset, etsi a conditore desereretur.* Unde, secundum quod sancti exponunt illud *Genesis II: Die septimo requievit Deus ab omni opere suo quod patrarat*, requievit ab opere primae

creationis, non autem ab opere gubernationis et conservationis, secundum quod dixit Christus, *Ioann. VIII: Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Unde Augustinus in libro *Contra Adimantum*, <cap. 2>, utrum<que> verbum concordans dicit: *Requievit ab omnibus operibus suis quae fecit, ut iam ultra non faceret mundum cum omnibus quae in eo sunt. Nec tamen ut etiam a mundi administratione requiesceret ut in faciendo mundo, a quo opere post factionem cessavit, sed in administrando operaretur*.

Quia igitur Deus non potest res creare nisi in aliena substantia, per quam necessario habent de se non esse, non de sua substantia, per quam de se haberent non posse non esse, ideo dicit Augustinus, *De fide ad Petrum*, <cap. 10>: *Deus, qui sine initio semper est quod summe est, dedit rebus a se creatis ut sint. Non tamen sine initio, quia nulla creatura eiusdem naturae est, cuius est*.

Et sic absolute dicendum quod quia creatura, eo quod est, voluntarie a Deo de nihilo facta, non potest esse ab aeterno contradictione repugnante, quia eo quod ponitur sine initio, ponitur habere esse sibi non acquisitum ab alio de non esse, et per hoc quod est creatura, ponitur sibi a Deo esse acquisitum de non esse.

Dicit forte aliquis quod de ratione creaturae ut est creatura, non est quod esse sic sibi sit acquisitum ut ipsam oporteat habere non esse ante esse duratione, licet hoc sit sufficienter, ut aestimo, iam probatum, sed quod posset sibi fuisse acquisitum. Unde, sicut id quod ab aeterno praedestinatum est fore, ab aeterno potuit non fuisse praedestinatum fore, vel fuisse praedestinatum non fore, sic, etsi mundus ab aeterno habuerit esse a Deo et ita non sit ei esse acquisitum ab eo, quia tamen nulla necessitate naturae aut voluntatis immutabilis concomitantis naturam mundus habet esse ab eo ab aeterno, potuit non habuisse esse ab eo, et ita potuit sibi fuisse acquisitum esse a Deo, sicut nunc est secundum fidem.

Sed contra, secundum Philosophum esse quod est, quando est, necessario est, ita quod pro tempore quo est, non est potentia ut non sit, neque ex parte ipsius entis neque ex parte alicuius efficientis, quia super hoc nulla est potentia, quia esset ad contradictoria facere [sic] simul esse. Et similiter de eo quod fuit: pro tempore quo fuit, necessarium est fuisse. Et de eo quod erit: pro tempore quo erit, necessarium est fore. Ita quod in nullo istorum modorum est potentia ad contrarium pro eodem tempore quo ponitur actus, sed si sit potentia ad contrarium, hoc est per potentiam positam in esse pro alio tempore in quo potest actus impediri, quia contingens est. Hoc enim modo, licet quod est, quando est, necessario est, non tamen absolute

necessario est, quia erat potentia in tempore praecedenti per quam actus iste potuit impediri, et per hoc potuit absolute non esse pro tempore quo est. Et similiter quod fuit, quando fuit, necessario fuit. Non tamen absolute necessario fuit, quia erat potentia in tempore praecedenti per quam ille actus potuit impediri, et per hoc potuit pro illo tempore absolute non fuisse. Similiter quod erit, quando erit, necessario erit. Non tamen absolute necessario erit, quia fuit vel est vel erit potentia ante illud futurum per quam actus ille poterit impediri, et per hoc poterit absolute non fore. Si ergo aliquid aliquando fuit nec umquam erat potentia praecedens per quam actus essendi eius pro tempore quo fuit, potuit impediri, absolute necessario fuit, quia non erat omnino potentia, neque rei existentis neque causae efficientis, per quam potuit impediri ne tunc fuisset. Sed si aliquid semper habuerit esse et ab aeterno, numquam erat potentia praecedens per quam actus essendi eius posset impediri pro aliquo instanti in ante assumendo, neque rei existentis neque alicuius causae efficientis. Absolute ergo necessarium est illud semper fuisse. Si ergo creatura mundi ponatur semper habuisse esse a Deo et ab aeterno, necessarium est absolute eam semper et ab aeterno fuisse, et si sic, numquam ab aeterno neque ex parte Dei neque ex parte rei erat potentia aliqua per quam potuit aliquando non fuisse, et sic creatura mundi, si ponatur habuisse esse a Deo ab aeterno, non solum numquam erat ei esse acquisitum a Deo de novo ex aliquo temporis initio, sed nec omnino possibile est ut sibi umquam fuisset esse acquisitum a Deo de novo in aliquo initio temporis. Quod falsum est simpliciter et impossibile, cum contrarium tenet fides, quae ponit quod mundus a Deo aliquando novus factus est.

Non solum ergo simpliciter falsum est sed etiam impossibile, quod mundi creatio habeat esse a Deo ab aeterno, ut numquam sit ei esse acquisitum ab eo, possibile tamen fuisset acquiri. Immo aut necesse est ponere quod esse sit ei acquisitum a Deo de novo, quod postmodum ei conservetur ab eo, ut omnino non poterit aliter habere esse ab ipso, ut ostendit praecedens demonstratio; aut necesse est ponere, si habet esse a Deo ab aeterno non acquisitum, quod mundus absolute non potest non habere esse ab eo et sic quod numquam potuit ei ab eo acquiri esse de novo, nec umquam poterit permittere ut cadat in non esse, ut ostendit ista ultima demonstratio.

Et haec fuit procul dubio sententia et mens philosophorum in aeternitate mundi, quod scilicet creatura mundi, quia non habet non esse ex sua natura nisi in solo intellectu, ut aestimabant, numquam erat ei acquisitum esse, et ita, licet haberet esse a Deo ut a prima causa, semper tamen et ab aeterno ab illo esse habuit et habebit. Nec fuit secundum hoc apud eos minus impossibile creaturam mundi aliquando posse non fore quam aliquando non fuisse. Unde fuit principium apud eos quod

creatura de natura et essentia sua non habet quod non sit, etiam si sibi derelinqueretur (quasi per impossibile), et sic quod de se non habet posse ad non esse, sed quod quantum est ex parte eius, impossibile est eam non esse; super impossibile autem nulla cadit potentia quae absolvat ipsum et reducat ad possibile, reducendo ipsum etiam ad actum. Ex huiusmodi autem principio posuerunt quod nullo agente posset creatura mundi non esse aut non fuisse, et per hunc modum posuerunt mundum habere esse a Deo ab aeterno, non tamen factum esse umquam ab ipso, nisi large sumendo factionem pro creatione, modo quo Avicenna exponit actionem creationis, ut supra expositum est, non modo quo catholici eam exponunt de nova mundi factione. Sic ergo posuerunt mundum ita habere esse a Deo quod non potuit Deus ei non dedisse esse nec esse auferre ab eo, quia secundum eos mundus habet esse a Deo sola naturae necessitate aut voluntate immutabilitatis coniuncta necessitati naturae, non libera ad dare esse et non dare. Quod si quis dubitaret an talis erat philosophorum mens et sententia, videat I *Caeli et mundi* et VI *Metaphysicae* Avicennae, et procul dubio ita esse inveniet. Unde Philosophus determinationem suam super habitam I *Caeli et mundi* repetit breviter in IX *Metaphysicae*, dicens: *Nihil aeternum est in potentia, et omne verbum et omnis potentia est contradictoriorum insimul. Quod enim non habet potentiam ut sit, quia non est aliquid, non erit. Et omne quod habet potentiam ut sit, possibile est ut non agat. Ergo quod habet potentiam ut sit, possibile est ut sit et ut non sit, et quod possibile est ut non sit, corrumpetur aut modo simplici per substantiam, aut hoc modo quantitate aut qualitate. Ergo nullum eorum quae non corrumpuntur modo simplici, est in potentia modo simplici. Omne verbum et omnis potentia, id est omnis potentia activa rationalis et omnis potentia passibilitatis secundum Commentatorem. Unde dicit ibidem: Declaratum est in scientia naturali, quod nullum eorum quae non corrumpuntur secundum substantiam, habet potentiam quod substantiae eorum corrumpantur. Et hoc dixit in hoc loco, quasi negando. Et declaratio eius perfecta est in I *Caeli et mundi*. Illic enim declaravit quod in aeterno non sit potentia ad corruptionem.*

Nos igitur qui ipsa veritate fidei coacti sumus tenere quod creaturae mundi esse est acquisitum a Deo ex tempore, et quod de se et de natura sua nulla creatura habeat esse, sed a solo Deo, et hoc acquisitum, quia de sua natura habet non esse, ut ostendit supra prima demonstratio, primo debemus destruere primum fundamentum philosophorum, dicendo quod omnis creatura, in quantum huiusmodi, ex natura sua simpliciter habet quod non sit etiam in re, nisi habeat esse ab alio. Si enim diceremus quod de natura sua est quod sit, necesse habebimus concedere omnia alia inducta ex hoc ab eis circa mundi aeternitatem et incorruptibilitatem. Unde, illo

primo negato, possumus dicere quod mundus habet esse sibi a Deo acquisitum, non ab aeterno. Re vera si haberet esse a Deo ab aeterno, non esset ei esse acquisitum a Deo nec possibile acquiri, et e converso, ut dictum est. Possumus autem et debemus dicere consequenter, nulla necessitate, nec naturae nec voluntatis, mundum habere esse a Deo. Ex quo patet quia simpliciter falsum est dictum superius contra nostram determinationem, scilicet quod cum hoc quod ponamus mundum habere esse a Deo ab aeterno, possit poni quod mundus ab aeterno potuit non habuisse esse a Deo, et quod Deus ab aeterno potuit mundo acquirere esse, ut creatura non dicatur ex hoc "creatura", quod habet sibi esse acquisitum, sed quia sibi possit a Deo esse acquiri, et quia apta est ut sibi acquiratur, licet habeat ab aeterno a Deo esse non acquisitum. Illa enim sunt omnino impossibilia, ut dictum est.

Sed quod arguitur per simile de praedestinatione, quod id quod ab aeterno praedestinatum est fore, ab aeterno potuit non praedestinari fore vel praedestinari non fore, ergo a simili de creatura, et, licet ab aeterno ponatur habere esse a Deo, cum hoc stat quod ab aeterno potuit non habuisse esse a Deo, et ita quod ab aeterno potuit habere esse acquisitum ab eo in aliquo tempore, dicendum quod non est simile, quia habere esse a Deo dicit quid non in respectu ad aliquod determinatum signum temporis vel durationis, sicut facit esse praedestinatum a Deo ratione eius quod est "prae". Nihil enim praedestinatur, nisi cuius esse praeterit ipsa praedestinatio, quia non est praedestinatum nisi incipiens esse in aliquo determinato signo temporis, et ideo, cum in illo signo nulla necessitate incipiat esse cum hoc quod est praedestinatum fore in illo, verum est quod poterit in illo non fore. Et quod poterit in re non fore, poterit a Deo praedestinari non fore, vel non praedestinari fore, quia praedestinatio, etsi sit aeterna, semper tamen correspondet conditioni rei praedestinatae, et ideo quia praedestinatum fore dicit rem divini actus respectu alicuius temporis determinati, respectu cuius res potest aliter se habere, habere autem esse a Deo dicit rem divini actus non respectu alicuius temporis determinati. Habere autem esse a Deo ab aeterno omnino dicit actum supra omne tempus signatum et finitum, ita ut respectu nullius temporis determinati possibile est aliter se habere, immo respectu infinitae aeternitatis in qua omnino est carentia ad posse aliter se habere, ut patet ex demonstratione praeinducta.

Propter quod patet plane quod ab aeterno praedestinatum fore potuit non praedestinari fore vel praedestinari non fore, habens autem esse a Deo ab aeterno non potuit ab aeterno habere non esse ab eo neque habere esse acquisitum ullo modo, ut praedeterminatum est, secundum quod et bene et eleganter dicit Philosophus quod *in perpetuis* quae semper habent esse, *non differunt esse et posse*.

<Ad Argumenta>

Per hoc patet ad argumentum primum in contrarium, quod falsum supponit, scilicet quod non includitur contradictio ponendo creaturam ab aeterno.

Ad secundum, quod Deus fecit creaturam in aeternitate aut extra, dicendum quod extra, non in duratione aliqua quae aeternitatem excesserit, sed quae sub aeternitate inceperit, secundum quod dicit Augustinus XII *De civitate <Dei>*, <cap. 15>: *Deus semper fuit ante ipsam, sed nullo tempore sine ipsa, non eam spatio currente, sed manente aeternitate praecedens.*

Argumenta autem ad propositum bene concludunt necessitatem, si quis ea interius inspiciat iuxta iam determinata.

Recibido 27/10/2014
Aceptado 30/11/2014

Resumen. Las *quaestiones* cuya traducción presentamos aquí resultan interesantes por diversas razones: una es la conocida participación de Enrique de Gante en la comisión encargada de la confección de la lista de 219 tesis condenadas por el obispo de París, Esteban Tempier, en 1277. Incluidas en su *Quodlibet* I, redactado probablemente en 1276, estas *quaestiones* ofrecen un testimonio directo de uno de los protagonistas del episodio de la condena, precisamente en uno de los temas más controversiales entre los surgidos a partir de la progresiva asimilación del *corpus* aristotélico-averroísta en la universidad medieval, como es el de la eternidad de la creación.

Palabras Clave: Enrique de Gante - aristotelismo medieval - averroísmo - cuestiones disputadas - eternidad del mundo.

Resumo. As *quaestiones* cuja tradução aqui apresentamos resultam interessantes por diversas razões: uma é a conhecida participação de Henrique de Gand na comissão encarregada da confecção da lista de 219 teses condenadas pelo bispo de Paris, Estevão Tempier, em 1277. Incluído em seu *Quodlibet* I, provavelmente redigido em 1276, estas *quaestiones* oferecem testemunho direto de um dos protagonistas do episódio da condenação, precisamente em um dos temas mais controversos entre os surgidos a partir da progressiva assimilação do *corpus* aristotélico-averroísta na universidade medieval, como é o da eternidade da criação.

Palavras-chave: Henrique de Gand - aristotelismo medieval - averroísmo - questões disputadas - eternidade do mundo

Abstract. The *quaestiones* whose translation is presented here are of great relevance for many reasons: one is Henry of Ghent's direct involvement in the commission that was in charge of the drafting of the 219 thesis condemned in 1277 by the Bishop of Paris, Stephen Tempier. Probably written in 1276, likely date of Henry's first *Quodlibet*, these *quaestiones* offer thus a valuable testimony to one of the most controversial subjects originated by the progressive assimilation of the Aristotelian *corpus* and its Arabic commentators, namely the eternity of the world. Moreover, Henry's thorough examination of various arguments and their careful organisation in the overall plan of these *quaestiones* are not only important in its own right, but also because of their influence on later discussions *de aeternitate* in the fourteenth century (Hervaeus Natalis, Nicholas of Autrecourt).

Keywords: Henry of Ghent - *Quodlibet* I - eternity of the world - condemnation of 1277 - Averroism

SECTIO LATINA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**De progressionē dialectica
Dionysii Areopagiti, Thomae Aquinatis, Johannis a Cruce meditatio**

Gualterius Redmond

Dionysius Areopagitus censuit:

καὶ μὴ οἶεσθαι	nec existimare
τὰς ἀποφάσεις	negationes
ἀντικειμένους εἶναι ταῖς καταφάσεσιν	affirmationibus esse contrarias

Aristoteles vero scripserat:

πάση ἀποφάσει	omni negationi
ἐστὶν ἀπόφασις ἀντικειμένη	affirmatio est contraria ¹

Recens vero auctor commentatus est:

hic [Dionysii] locus loco directe repugnat Aristotelis, qui, iisdem vocabulis adhibitis, arguit negationes affirmationibus esse contrarias.²

Multos mentis operis ac laboribus hodie incumbentes, tamquam Reginam Albam, quae

sex impossibilia ante jentaculum credebat³,

¹ Dionysius, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, (*De theologia mystica*), Migne, *Patres graeci*, 999. Aristoteles (ordine paulum inverso): πάση καταφάσει ἐστὶν ἀπόφασις ἀντικειμένη καὶ πάση ἀποφάσει κατάφασις (“omni affirmationi negatio est contraria et omni negationi affirmatio”), *De Interpretatione*, 17a31-32.

² Paulus Rorem, adnotator Anglicae versionis operis *De mystica theologia*: “This passage directly contradicts a passage from Aristotle, who used identical terminology to argue that negations are the opposite of affirmations”, C. Luibheid (versor) aliique, *Pseudo-Dionysius/The Complete Works* (Novi Eboraci: The Paulist Press, 1978), adnotatione 6, p. 136.

³ Lewis Carroll, cf. *Alicia per speculum transitus*, versore Carruthers, Clive Harcourt (Novi Eboraci: St. Martin’s Press, 1966), cap. 5.

haud conturbat contradictio logica, nedum in re religiosa. Aliqui tamen sunt quibus religio, immo mystica, logicam condicionem nondum amisserit; quaeram igitur non utrum sed quomodo Dionysiana “dialectica mystica” cum “logica classica” (= bivalenti calculo) reconcilianda sit, cujus fautores, non aliter quam logici Scholastici, illationes $p \supset \sim p$ et $\sim p \supset p$ approbaverunt⁴. Hoc propositum perficere cogito adjuvantibus Ditrico Bonhoeffer (negatio Dei qui “datur”), Thoma Aquinate (dialectica analogica), Johanne a Cruce (dialecticus Montis Carmeli ascensus).

Dialectica Dionysii

Triplitem “dialecticam” Dionysii progressionem, primum omnium, recenseamus, schema scilicet “epistemologiae spiritalis” quod immensa apud Christianos et orientales et occidentales (necnon idealistas Germanicos!) auctoritate fruturum erat.

- 1) θεσις,⁵ κατάφασις-- positio, via (sive “theologia”) affirmativa
- 2) ἀπόφασις-- negatio, ablatio, via negativa seu apophatica.
- 3) “ὑπέρ” (“hyper”)-- via superlativa⁶.

Exemplis “Deus est” et “Deus est bonus” utar, quin diversi sensus verborum “esse” et “bonus” indicentur, ut quaedam “ascensio dialectica” exhibeatur⁷:

- 3) **via superlativa:** “ὑπέρ” (“synthesis”)
Deus datar
Deus est bonus

⁴ Symbola hic adhibita (ubi p et q cujusvis propositionis vices gerunt): $\sim p$ (non p), $p \wedge q$ (p et q), $p \vee q$ (p vel q), $p \supset q$ (si p tunc q), $p \equiv q$ (p si solumque si q); “abstractor” $\langle x \setminus \phi x \rangle a$ aequivalet ϕa , ubi “ ϕ ” est propositio “a” (=“res”) continens.

⁵ Vocabulum “θεσις” est ipsius Dionysii.

⁶ Dionysius, ut novam comprehensionem, prioribus superiorem, exprimeret, particula “ὑπέρ” utebatur ut praepositione (“supra”, “ultra”...) vel adverbio (“supra”, “ultro”, “ultra”...) vel praefixo (“super-” “per-”...).

⁷ “Progressionem” sicut ascensum describo (Dionysius vero cum ut “sursum” tum ut “deorsum”).

2) **via negativa**: ἀπόφασις, ἀφαίρεσις, negatio, ablatio
("antithesis")
Deus non datur
Deus non est bonus

1) **via affirmativa**: κατάφασις, positio (θέσις)
Deus datur
Deus est bonus

Bene animadvertendum est Dionysium non solum affirmationem negavisse sed etiam *ipsam negationem*, De Deo enim dicit

οὐδὲ τι τῶν οὐκ ὄντων οὐδὲ τι τῶν ὄντων,

nec non-est nec est⁸. At propositum Dionysii haud est in negationibus permanere sed pervenire

ὕπὲρ πᾶσαν θέσιν καὶ πᾶσαν ἀφαίρεσιν,

supra omnem affirmationem omnemque negationem⁹.

Simplex paradigma

Logice autem quomodo intelligenda est negatio negationis?¹⁰ Jam primum usus simplex regulae logicae $\sim\sim p \supset p$ hac in re examinandus est¹¹. Fac Annam (ut exemplum praebeam) credidisse a puella Deum dari. Sed hodie, adulta, legit illud apud Freud: Deus non est "cum religio non sit nisi neurosis obsessiva, complexu Oedipodos effecta, hominum anxiorum qui Deo tamquam figura paterna

⁸ Περί μυστικῆς θεολογίας, 5.

⁹ Περί μυστικῆς θεολογίας, in fine. "Negationes non existimandae sunt tamquam affirmationibus adversae; [Causa omnium] potius multo superior est illis: tum supra omnem ablationem tum supra omnem positionem", ibidem, 1:2.

¹⁰ Patet exempla Bonhoeffer aliorumque auctorum allatorum non necessario sensum ipsius Dionysii exprimere.

¹¹ Notabile est quod A. Heyting, in suo systemati "intuitionistico", illatione $p \supset \sim\sim p$ accepta, $\sim\sim p \supset p$ rejecit.

indigeant”.¹² Anna deinde, doctrina Freud accepta, se atheam professa est. Patet propositiones “Deus datur” et “Deus non datur” (symbolis “D” et “~D” notatae), eodem sensu “esse” retento, inter se repugnare, atque Anna nunc primam plane negare. Anna autem (dicamus), deinde recogitans (“Freud, cum existentia Divina amentiae humanae optime congruat, propositum non videtur assecutum esse”), ipsa negatione sua ablata, ad theismum priorem revertitur; en dialectum ejus iter:

- 3) ~D

2) ~D
- 1) D

Ubi patet tertiam sententiam (quia $\sim D \supset D$) primae aequivalere ($\sim D \equiv D$).

Res tamen, cum Anna aliis modis mentem mutare possit, involutius se habet. Fac Annam, theistam existentem, non locum Freud supra allatum legisse sed celebre pastoris Ditrici Bonhoeffer dictum

Deus qui “datur” non datur¹³,

sic cogitans:

Si ly¹⁴ datur inter virgulas interclusum (“datur”) designat illud esse quod Deo non convenit, tunc falsum est Deum dari. Deus enim non “datur” sicut “dor” ego aliave creatura, sed *aliorum*, more proprio,

quem Bonhoeffer designavit per secundum ly datur virgulis carens--
nobisque liceat *litteris inclinatis* scribere:

Deus qui “datur” non *datur* (vere).

¹² *Die Zukunft einer Illusion*, 8.

¹³ “Einen Gott, den ‘es gibt’, gibt es nicht”, *Akt und Sein, Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, p. 94.

¹⁴ Per signum “ly” (ut nostrae virgulae) Scholastici ipsum vocabulum (sensu praetermisso) denotaverunt.

Deus enim qui non “datur”, tunc *datur*-- vel (per contrapositionem) Deus qui *datur*, non “datur”.

Nunc vero si ab Anna quaesiverimus num crediderit se athaeam fuisse antequam dictum Bonhoeffer legisset, dicet “minime, athaea non eram”. Initio enim, Anna (sic ei videbatur) significationem *ly dari* non satis inspexerat, lectis autem verbis Bonhoeffer, sensu falso (“dari”) rejecto veroque (*dari*) accepto, ultra primam notionem excessit. Progressus igitur dialecticus ita apparet:

3) Deus *datur*

2) Deus non “datur”

1) Deus *datur*.

Contradictio revera inter has propositiones non invenitur; omnes enim verae sunt. Prima opinio Annae plus *ambigua* videtur quam falsa; ac proinde hujusmodi profectus tamquam “percolatio” apparet ubi prima notio “ambigua, vaga, confusa, generalis” fit in antithesi et in synthesi magis “clara, distincta, particularis”.¹⁵

Termini creaturis Deoque attributi

Theologi Medii Aevi, ut inter omnes constat, de diversis modis de Deo et creaturis loquendis diligenter inquirebant, ubi triplicem terminorum praedicationem (vel characterum attributionem) agnoverunt:

1) *univoca*: terminus *eodem sensu* usurpatur (ut “homo” in propositionibus “Anna est homo” et “Bernardus est homo”)

2) *aequivoca*: terminus sensus omnino diversos habet (ut “gallus” in propositione “cecinit gallus” de ave dicta aut de viro Gallico)

3) *analogica*: terminus “analogice” sumitur-- quae sententia a Thoma prompta diversimode exposita est (exemplum classicum est “sanus” in propositionibus “equus est sanus” et “urina est sana” et “medicina est sana”).

¹⁵ Philosophus postmodernus Johannes-Lucas Marion in gradu apophatico captus fuisse videtur cum de “Deo-sine-esse” aliquando scriberet, *Dieu sans l'être/ Hors-texte*. Parisiis: Arthème Fayard, 1982, atque ibidem: Quadriga, 1991; secunda editio correcta atque amplificata, 2002; vide ejus praefationem versionis Anglicae, *God without Being. Hors-texte*, a T. A. Carlson factae, Universite Chicagiensi, 1991.

Scotus censuit terminum (velut “bonum”), *eodem* quidem *sensu* dici de Deo rebusque creatis, *distinctis* tamen *modis*; scilicet: modo *infinito* de Deo, modo *finito* de creaturis. Scotus igitur, in propositionibus “Anna bona est” (= Ba) et “Deus bonus est” (= Bd), quandam *univocitatis* rationem assumpsit (in copulatione Bd∧Ba enuntiatam), sed Anna modo finito (= B^fa), Deus autem modo infinito (= Bⁱd). Ecce sententi Scotistica ut progressio dialectica exhibita:

- 3) Bⁱd
2) ~B^fd∧B^fa
1) Bd∧Ba

“Ascensus” analogicus Sancti Thomae sic logice exponi posset. “Signo φx” ut variabile utor pro propositione in qua “x” apparet (exempla sunt φd = “Deus est” vel “Deus est bonus”; φa = “Anna est” vel “Anna est bona”). Fac ut Anna primum censuisset Deum esse (vel bonum esse) “plus minusve” ut seipsam; deinde postea ei innotuerit (per locum Bonhoeffer) primam notionem, cum pantheismo par esse ei videretur, falsam esse. Meditare deinde pergens, sensit se debere ipsam negationem negare, nam atheismum, certe agnosticisum, aliquo modo implicat. Postea vero, Anna obligatur (in gradu superlativo) suam propriam sententiam “puriores” *clare* (quod discrimen est!) explanare.

Thesis igitur est copulatio univoce sumpta “Deus est (est bonus) et Anna est (est bona)” (φd∧φa). Quam affirmans, Anna dicit se ac Deum eodem fere sensu esse (aut bonos esse). Tum deinde, in via *apophatica*, Anna copulationem infitatur; quae vero negata (~[φd∧φa]) disjunctioni aequivalet: “Deus non est (non est bonus) vel Anna non est (non est bona)” (~φd∨~φa).¹⁶ Aliter dictum: “si Deus est, Anna non est; quod si Anna est, Deus non est” quoque et “si Deus est bonus [et cetera].” (φd⊃~φa atque φa⊃~φd).¹⁷

Anna tamen, in *ipso gradu apophatico* adhuc manens, cum pro certo habeat seipsam esse (vel bonam esse) (= φa), logice cogitur negare Deum esse (vel esse bonum) (= ~φd); nam propositio ~φd ex propositionibus φa et ~φd∨~φa sequitur.

¹⁶ Secundum aequivalentias apud Ockhamum saeculo XIV inventas, hodie vero “De Morgan” nuncupatas: ~[φd∧φa]≡[~φd∨~φa].

¹⁷ ~[φd∧φa], ~φd∨~φa, φd⊃~φa, φa⊃~φd inter se aequipollent.

Annam igitur oportet, ut se ex gradu apophatico ubi inretiebatur liberet, excogitare novum de Dei nominandi modum.

Enarratio Thomae

Thomas habitudinem inter sensus terminorum Deo et Annae adhibitorum explicuit “analogice”, scilicet ex habitudine Annae ad Deum. Quare scripsit

hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice (et non aequivoce pure neque univoce),¹⁸
et “hoc modo” explanat sic:

non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis.... Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.

Haec habitudo igitur duo importat:

* ut Deus sit causa *efficiens* bonitatis Annae (ejusque existentiae): Deus actuale efficit ut Anna sit sitque bona¹⁹

* ut Deus sit causa *exemplaris* bonitatis Annae, cujus bonitas (et esse) in Deo ut principio (nobis ignoto) “praehabetur”.

Signo “Rdöa” utor pro hoc duplici ordine: “Deus rationem reddit de öa ut actuali et praehabito”. Itaque de his duobus (ut ita dicam) “characteribus” agitur:

* Deo convenit character: “x tale est, ut existentiae et bonitatis Annae rationem reddat”, qui character ope abstractoris <x\Rxöa> repraesentari potest

* Annae convenit character: “x tale est, ut Deus existentiae et bonitatis ejus rationem reddat” = <x\Rdöx>.

Quapropter in via superlativa affirmare licet:

¹⁸ *Summa theologiae*, 1:13:5.

¹⁹ Certe non sine libertate Annae, Thomas adjungeret.

* $\langle x \backslash R d \ddot{o} x \rangle a$: “Anna talis est ut Deus existentiae suae atque bonitatis rationem reddat”

* $\langle x \backslash R x \ddot{o} a \rangle d$: “Deus talis est ut existentiae bonitatisque Annae rationem reddat”.

Notandum est utrimque unam rationem evadere: $R d \ddot{o} a$.²⁰

En ascensus Thomisticus:

3) “ὑπέρ”: $\langle x \backslash R x \phi a \rangle d \wedge \langle x \backslash R d \phi x \rangle a$

2) ἀπόφασις: $\sim [\phi d \wedge \phi a] (\sim \phi d \vee \sim \phi a)$, ϕa ; ergo $\sim \phi d$

1) κατάφασις: $\phi d \wedge \phi a$

Ascensus Montis Carmeli

Ascensum dialecticum diximus certam disambiguationem in se habere, scilicet a conceptu “vago, confuso, generalis” Anna ad conceptum progreditur magis “clarum, distinctum, particularem”. At Sanctus Johannes a Cruce, cum ascensum Montis Carmeli describeret, ordinem quadamtenus *invertit*. Nam in profectu spiritali, quamvis antithesis clarior sit thesi, synthesis tamen idcirco est *obscurior* quod in “contemplatione a Deo donata” notitiae sunt “confusae, obscurae, generales” seu ambiguae. Itaque Anna, Montem Carmelem ascendens, claritatem quidem in negatione reperit, duplicem tamen “obscuritatem” in aliis viis; scilicet in via affirmativa ambiguitatem, in superlativa autem mysterium. De “nocte obscura” agitur, quam Johannes in sua thelogica mystica industrie explanare conabatur.²¹ En ascensus:

3) notio obscura, confusa, generalis

✓ minus obscura quam ↗

2) notio inepta negata

✓ obscurior quam ↗

1) notio ambigua

²⁰ $\langle x \backslash R x \phi a \rangle d \equiv R d \phi a$ et $\langle x \backslash R d \phi x \rangle a \equiv R d \phi a$.

²¹ Vide Redmond (Mexici: Porrúa, 2014), *Deus et logica*, 5.11.

Notio ambigua “purgatur” ex prima “nocte obscura”; in “via illuminativa” deinde contemplatio incipit; in summo Monte tandem “divinum silentium” solum invenitur; Johannes igitur *logice* scripsit:

quam bene fontem novi
exoriens qui fluit--

noctu tamen²².

Recibido 15/11/2014
Aceptado 30/11/2014

²² In pictura Montis Carmeli ab ipso santo picta; *Cantar del Alma/ Que se huelga de conocer a Dios por fe*, “Qué bien sé yo la fonte/ que mana y corre,/ aunque es de noche”.

Summarium. Dionysius Areopagita quod sua theologia apophatica logicae Aristotelis repugnaret accusatus est. Hac sententia e parte “logicae classicae” inspecta, nonnullas commentationes “mysticae Dionysii dialecticae” faciam. Primo modos quibus mens mutetur commentabor ratione monitus Ditrici Bonhoeffer habita quod Deus qui “datur” non datur. Deinde in contextu mediaevalis analogiae disputationis subjiciam quomodo epistemologia religiosa a Johanne Duns Scoto atque Thoma Aquinati tradita per hanc “dialecticam” ostendi possit. Quam demum ad “ascensum” a Johanne a Cruce descriptum referam

Resumen. Se acusa a Dionisio el areopagita de contradecir la lógica aristotélica en su teología apofática. Tras examinar esta opinión desde la perspectiva de la “lógica clásica”, ofreceré unas reflexiones sobre la “dialéctica mística” de Dionisio. Primero daré cuenta del “cambiarse de opinión” en el contexto de la advertencia de Dietrich Bonhoeffer de que no existe un dios que “existe”. Entonces, en el marco de la discusión medieval de la analogía, sugeriré cómo tal dialéctica puede exhibir la epistemología religiosa de Juan Duns Escoto y Tomás de Aquino. Finalmente relacionaré este material al “ascenso” de Juan de la Cruz.

Palabras clave: Dionisio Aeropagita - Tomás de Aquino - Juan de la Cruz - lógica aristotélica - lógica clásica

Resumo. É acusado Dionísio Areopagita de contrariar a lógica aristotélica em sua teologia apofática. Após a análise desta avaliação a partir da perspectiva da “lógica clássica”, vou oferecer algumas reflexões sobre a “dialética mística” de Dionísio. Primeiro vou dar conta do “mudar de idéia”, no contexto de Dietrich Bonhoeffer advertindo que não existe um deus que “existe”. Em seguida, no âmbito da discussão medieval da analogia, eu vou sugerir como essa dialética pode exibir a epistemologia religiosa de John Duns Scotus e Tomás de Aquino. Finalmente vou relatar esse material para a “ascensão” de João da Cruz.

Palavras-chave: Dionísio Areopagita - Tomás de Aquino - João da Cruz - a lógica aristotélica - a lógica clássica.

Abstract. Dionysius the Areopagite has been accused of contradicting Aristotle's logic in his apophatic theology. After considering this charge from the viewpoint of "classical logic", I shall offer several reflections on Dionysius's "mystical dialectic". I begin with an account of "changes of mind" in the context of Dietrich Bonhoeffer's caution that a god who "exists" does not exist. Then, in the medieval discussion of analogy, I suggest how the religious epistemology of John Duns Scotus and Thomas Aquinas can be displayed in this dialectic. Finally I shall relate this material to the "ascent" of John of the Cross.

Keywords: Dionysius the Areopagite - Thomas Aquinas - John of the Cross - Aristotle's logic - classical logic.

VARIA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**Il nesso *philosophia* - *sapientes* - *artes liberales*
Fra Medioevo e Rinascimento: un approccio iconologico**

Gregorio Piaia

Le indagini interdisciplinari sono affascinanti, ma l'*immittere falcem in messem alienam* comporta sempre dei rischi, soprattutto quando si affrontano temi su cui esiste già una cospicua bibliografia, per cui si finisce sovente –come recita l'antico adagio– per portare nottole ad Atene o vendere vasi a Samo... Consapevole di questi rischi, il terreno nel quale intendo qui addentrarmi è quello dei rapporti fra iconografia e storia delle idee, sulla scia delle ormai classiche ricerche condotte da Erwin Panofsky e dagli studiosi facenti capo al "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes"¹. Per quel che riguarda in particolare il rapporto fra iconografia e filosofia, vanno almeno segnalate alcune vaste trattazioni d'insieme, che nella diversità della loro impostazione metodologica bene esprimono la complessità del tema, ma anche la ricchezza ermeneutica di cui esso è portatore². In questa sede vorrei richiamare l'attenzione su tre celebri raffigurazioni della *Philosophia*, una medievale e due rinascimentali, adottando come chiave di lettura e di comparazione il nesso tra la Filosofia, i Sapienti (ossia i filosofi antichi, i *sapientes* per antonomasia, ma eventualmente anche i moderni) e le sette Arti liberali, che con la

¹ Oltre alla classica opera di Raymond Klibansky - Erwin Panofsky - Fritz Saxl, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, tr. it., Torino, 1983, si vedano ad es., di E. Panofsky: *Architettura gotica e filosofia scolastica*, tr. it., Napoli, 1986; *La prospettiva come forma simbolica e altri scritti*, a cura di Guido D. Neri, Milano, 1999¹³; *Studi di iconologia: i temi umanistici nell'arte del Rinascimento*, tr. it., Torino, 2009. Cf. inoltre André Chastel et al., *Erwin Panofsky*, Paris - Aix-en-Provence, 1983; Irving Lavin (ed.), *Meaning in the Visual Arts: Views from the Outside. A Centennial Commemoration of Erwin Panofsky, 1892-1968*, Princeton, 1995.

² Cf. Anthony Kenny (ed.), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford, 1994; Lucien Braun, *Iconographie et philosophie*, Strasbourg, 1994; Reinhard Brandt, *Filosofia nella pittura. Da Giorgione a Magritte*, tr. it., prefaz di Antonio Gnoli e Franco Volpi, Milano, 2003. Ma v. pure, per le implicazioni teoriche, Gillo Dorfles, "Storia dell'arte come storia della filosofia?", in *La filosofia della storia della filosofia. I suoi nuovi aspetti*, *Archivio di filosofia* 1, 197, pp. 99-108; Gabriele Tomasi, "Filosofia nella pittura? Alcune riflessioni", in Luca Illetterati (ed.), *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, Novara, 2007, pp. 233-248.

loro canonica distinzione in *Trivium* o *Artes sermocinales* (Grammatica, Retorica, Logica) e in *Quadrivium* o *Artes reales* (Aritmetica, Geometria, Musica, Astronomia) costituirono per lungo tempo, sino alla prima età moderna, la cultura di base della civiltà occidentale³. L'interesse sotteso a tale indagine non si esaurisce nella pura curiosità erudita: questo tipo di indagini ci sembra infatti particolarmente utile ai fini di una migliore comprensione di quei mutamenti di prospettiva culturale attraverso i quali –come rilevava a suo tempo George Boas– si è giunti a pensare nella maniera (o nelle maniere) in cui si è soliti pensare oggi⁴.

Il primo documento iconografico qui esaminato è l'immagine della *Philosophia* presente nell'*Hortus deliciarum*, una sorta di enciclopedia assai ricca di miniature, composta da Herrada di Landsberg, badessa del monastero di Hohenburg (oggi Mont Sainte-Odile). Siamo negli ultimi decenni del XII secolo, in un monastero benedettino dell'Alsazia, lontano quindi da Parigi e dalle sue scuole, nelle quali cominciava a diffondersi il *corpus* aristotelico, veicolo di un diverso modo di concepire e praticare la "filosofia". In effetti l'immagine simbolica della *Philosophia* che ci viene offerta da questo metaforico *Hortus* appare fortemente caratterizzata in senso alto-medievale: in un'atmosfera platonico-agostiniana (di quell'agostinismo che permeava la cultura monastica, insieme con autori come Marziano Capella, Boezio ed Isidoro) la *Philosophia* è raffigurata come una regina posta al centro del rosone di una cattedrale romanica e circonfusa di un'aura sacrale al pari dell'immagine della Chiesa, di cui è il corrispettivo sul piano della cultura ovvero della *christiana disciplina* (fig. 1). Infatti –si legge nel cartiglio che la Filosofia

³ Cf. Paul Abelson, *The Seven Liberal Arts: a Study in Mediaeval Culture*, New York, 1906 (repr. New York 1965); Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 2005²; William H. Stahl - Richard Johnson - Evan L. Burge, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, New York, 1971-1977, voll. 2; Josef Koch (hrsg.), "Artes liberales". *Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, Leiden - Köln, 1976²; Uta Linderen, *Die "Artes liberales" in Antike und Mittelalter*, München, 1992; Brigitte Englisch, *Die "Artes liberales" im frühen Mittelalter (5.-9. Jh.)*, Stuttgart, 1994; *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*. Actes du quatrième Congrès de philosophie médiévale (Montréal, 27 août - 2 septembre 1967), Montréal - Paris, 1969; David Wagner (ed.), *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, Bloomington, 1983; Costantino Marmo, *La semiotica del XIII secolo: tra arti liberali e teologia*, Milano, 2010; Anthony Grafton - Lisa Jardine, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*, London, 1986; Aldo Scaglione, *The Liberal Arts and the Jesuit College System*, Amsterdam - Philadelphia, 1986.

⁴ Cf. George Boas, *The History of Ideas. An Introduction*, New York, 1969, p. vii.

regge fra le mani– “*Omnis sapientia a Domino Deo est*” e “*soli quod desiderant facere possunt sapientes*”, con riferimento alla boeziana *Consolatio* (4, 2). Come dalla Chiesa scaturiscono i sette Sacramenti, così dal seno della Filosofia sgorgano sette zampilli (“*Septem fontes sapientiae fluunt de philosophia...*”) che danno luogo alle sette Arti liberali, giacché “*Spiritus sanctus inventor est septem liberalium artium*”⁵. Sul capo la Filosofia porta una singolare corona con tre teste: essa è infatti tripartita in *ethica, logica, phisica* in base ad una inveterata tradizione che, com’è noto, s’era imposta con le filosofie post-aristoteliche ed era stata poi codificata nelle scuole dell’età imperiale, sino a che s. Agostino l’aveva ripresa e vivificata con il richiamo al tema trinitario: fisica, logica ed etica vengono così a corrispondere alla potenza creatrice, alla sapienza (*verbum*) e all’amore (*caritas*) delle tre persone della SS. Trinità.

Forte è dunque, in tale contesto, il legame con le *Artes liberales*, che traggono origine dalla Filosofia e ad essa fanno corona, in un rapporto di reciprocità in cui il ricevere si traduce in un donare. Autonome nella loro collocazione architettonica e ben caratterizzate grazie ai rispettivi strumenti e simboli, le sette allegoriche donzelle presentano pari dignità e non appaiono inferiori per statura alla Filosofia, alla quale sono però legate quali petali preziosi di una splendida rosa. Questi messaggi affidati alle immagini e alle relative iscrizioni trovano una più compiuta espressione nei capitoli 115 (“*De philosophia et de septem liberalibus artibus...*”) e 116 (“*Item de philosophia*”) dell’*Hortus deliciarum*, dove agostinianamente si definisce la filosofia come “*amor sapientie*” e i filosofi “*amatores sapientie*”, e si pone un nesso fra la tripartizione della filosofia e le sette Arti liberali: la fisica presuppone infatti le Arti del *Quadrivium*, le quali “*disputant de essentiis et naturis rerum*”, e dal canto suo la logica in quanto “*scientia sermocinalis*”, avente cioè per oggetto il discorso o *sermo*, presuppone il *Trivium*. In conclusione, “*ex quadrivio et trivio procreantur septem athenienses allumpne, id est septem liberales artes, que ideo dicuntur liberales, quia liberant animum a terrenis curis et faciunt eum*

⁵ Herrad of Hohenburg, *Hortus deliciarum*, Rosalie Green et al. (eds.), London-Leiden, 1979, vol. II: *Reconstruction*, p. 57 (f. 32r); Cf. inoltre Gérard Cames, *Allégories et symboles dans l’“Hortus deliciarum”*, Leiden, 1971, in particolare pp. 16-18; Claudia Poggi, “Un approccio al testo scritto dell’ ‘Hortus deliciarum’”, in Marini Martinengo et al. (eds.), *Libere di esistere: costruzione femminile di civiltà nel Medioevo europeo*, Torino, 1996, pp. 51-108 (83-84); Marina Santini, *Disegnare e dipingere nello scriptorium di Hohenburg*, ibid., pp. 109-154 (116-118); S. Schultz - A. Christen, “*Hortus deliciarum*”, *le plus beau trésor d’Alsace*, Strasbourg, 2004.

expeditum ad cognoscendum creatorem, et ideo dicuntur athenienses alumpne, quia apud Athenas maximum studium viguit". Quanto all'etica, essa è divisa in due parti: "theorica" (vita speculativa o contemplativa), e "practica" (vita pratica o attiva). Viene così ribadita la tradizionale definizione della filosofia come "cognitio divinarum humanarumque rerum"⁶.

In questa raffigurazione allegorica spicca il ruolo subalterno che viene riservato alle figure storicamente definite dei *philosophi*, qui rappresentati da Socrate e Platone, seduti ad uno *scriptorium* al pari di due monaci (traspare qui il primato della parola scritta su quella letta o declamata, per cui lo stesso Socrate, per una sorta di involontario contrappasso, è raffigurato intento alla scrittura). Se per un verso ai *philosophi* è riconosciuto un merito essenziale nel dare origine alla cultura ("*philosophi primum ethicam postea phisicam deinde rethoricam docuerunt*"), per altro verso essi sono ricondotti all'antichità pagana e presentati come i "sacerdoti dei gentili" ("*Philosophi sapientes mundi et gentium clerici fuerunt*"), giacché la qualifica di *philosophus* non è ancora estesa ai pensatori contemporanei, come ad es. sarebbe invece avvenuto –nel secolo successivo e in tutt'altro ambiente culturale– nella *Summa philosophiae* dello pseudo Grossatesta⁷. Socrate e Platone, dunque, ovvero l'*exemplum* più significativo del rapporto maestro-discepolo: un "dittico" da cui è assente quell'Aristotele che negli ambienti monastici era conosciuto solo per gli scritti logici, tant'è vero che nel commento egli è menzionato come colui che divise la logica in dialettica, retorica e grammatica, mentre a Pitagora è attribuita l'"invenzione" del *Quadrivium* e a Socrate la distinzione (teorizzata in realtà da Aristotele) fra le quattro virtù cardinali⁸. Alla consacrazione sul piano iconografico di Socrate e Platone quali esempi di retto filosofare fanno *pendant*, quale esempio negativo, altri uomini di penna: sono i "*Poete vel magi*", che "*immundis spiritibus inspirati* [qui raffigurati con dei corvi neri che danno suggerimenti falsi o licenziosi] *scribunt artem magicam et poetriam id est fabulosa commenta*". Pertanto essi sono posti nella zona inferiore, al di fuori del perfetto ordinamento della *Philosophia*, e risaltano sia per il loro numero sia per le loro dimensioni, assai maggiori rispetto alla coppia Socrate-Platone: segno evidente della dura lotta che il sapere cristianamente

⁶ § Herrad of Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, [II], pp. 52 e 54 (§ 115).

⁷ Cf. Gregorio Piaia, *Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica*, Rimini, 1983, pp. 73-75. Per un inquadramento del tema cf. Marie-Dominique Chenu, "Les "philosophes" dans la philosophie chrétienne médiévale", in Id., *Studi di lessicografia filosofica medievale*, a cura di Giacinta Spinosa, Firenze, 2001, pp. 101-114.

⁸ Herrad of Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, [II], p. 54 (§ 116).

ispirato, cui sono assimilati anche Socrate e Platone, deve condurre contro il sapere falso ed erroneo.

Se ora, con un salto di oltre tre secoli, ci spostiamo al primo decennio del Cinquecento, un'altra celebre raffigurazione della *Philosophia* ci è offerta da Albrecht Dürer in una delle incisioni che ornano i *Quatuor libri amorum secundum quatuor latera Germanie* (Norimberga 1502) del poeta ed umanista Conrad Celtis, primo fra tutti i tedeschi ad essere laureato poeta dal Sacro Romano Imperatore (fig. 2)⁹. La trama narrativa di questo poema, che si ispira al tema pitagorico della tettrade, è costituita da quattro distinte storie d'amore, riferite alle quattro regioni (la Baviera, la Renania, la regione baltica e la Polonia) in cui il Celtis divide la Germania del suo tempo. Ritroviamo nella silografia di Dürer i tre componenti sopra rilevati (la Filosofia, le Arti liberali, i sapienti), ma disposti secondo una diversa strategia culturale, in cui il richiamo ad una tradizione illustre, risalente a Boezio, s'accompagna ad aspetti decisamente innovatori: se il modulo di base è lo stesso, assai mutata è la prospettiva intellettuale. La Filosofia è pur sempre raffigurata come una regina, ma l'aura religiosa è svanita e lascia il posto ad una visione più autonoma e più secolare della regalità, che si coglie nella veste e nel trono particolarmente sfarzosi, nei gioielli che adornano il petto, nella vistosa corona in stile tardogotico, nello scettro retto con la mano sinistra, mentre la destra regge –al posto della tradizionale sfera del mondo– tre libri che simboleggiano la filosofia razionale, naturale ed etica (il corrispettivo della corona 'tricapite' dell'*Hortus deliciarum*). La dimensione religiosa ricompare semmai –in una forma che oggi definiremmo 'interculturale'– in una delle due sentenze incise ai lati del trono, che si ispirano ai versi 8-9 dello pseudo Focilide e si ritrovano anche negli *Oracula Sibyllina* (II, 60-61): "Prima di tutto onorare Dio" (πρῶτα θεὸν τίμα) sta scritto sul lato destro, mentre sull'altro lato del trono figura l'esortazione a praticare sempre la giustizia (πᾶσι δίκαια νέμειν)¹⁰.

⁹ Cf. Dieter Wuttke, „Humanismus als integrative Kraft. Die Philosophia des deutschen „Erzhumanisten“ Conrad Celtis. Eine ikonologische Studie zu programmatischer Graphik Dürers und Burgkmairs“, in *Die österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050-1750)*, unter Mitwirkung von F. P. Knapp, von Herbert Zeman (hrsg.), Graz, 1986, t. 2, pp. 691-730.

¹⁰ Ibid., p. 704; cf. Pseudo-Phocylides, *Sentences*, texte établi, traduit et commenté par Pascale Derron, Paris 1986, pp. 2-3: "πρῶτα θεὸν τίμαν [...] πάντα δίκαια νέμειν [...]"; v. inoltre p. 20 nota, ove si sottolinea la fusione tra il precetto delfico e il I comandamento del Decalogo. Cf. pure John Geffcken (hrsg.), *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902, p. 29.

Lo pseudo Focilide era probabilmente un giudeo ellenizzato, autore di una raccolta di sentenze e precetti morali ispirati sia all'Antico Testamento sia alla tradizione gnomica greca; tale raccolta, assai diffusa in ambito bizantino, circolava per l'appunto sotto il nome di Focilide di Mileto, poeta gnomico vissuto nel sec. VI a.C., che secondo Aristobulo (I sec. a.C.) avrebbe conosciuto anche la Bibbia ebraica¹¹. Si può affermare con sicurezza che Conrad Celtis conoscesse direttamente il testo dello pseudo Focilide, ch'era stato pubblicato insieme con altri testi greci da Aldo Manuzio¹². Ma ciò che interessa maggiormente, dal nostro punto di vista, è il ruolo del tutto accessorio che nella silografia di Dürer è affidato alle Arti liberali, ridotte quasi ad una propaggine o ad un ornamento della Filosofia. Dal petto di quest'ultima parte infatti una sorta di stola rigida che si allarga sempre più man mano che procede verso il basso e in cui troviamo una serie di lettere iniziali: a parte il monogramma di Albrecht Dürer, che risalta alla base entro un riquadro a sé stante, questa serie di iniziali è compresa tra la Φ (all'estremità inferiore) e la Θ (in alto), che verosimilmente stanno ad indicare il percorso che dalla Filosofia fa ascendere alla Teologia, anche se non mancano interpretazioni più raffinate¹³. Nello spazio verticale compreso fra queste due lettere sono disposte, in ordine ascendente, le iniziali del *Trivium* ($\Gamma\rho\alpha$ = Grammatica; $\Lambda\omicron$ = Logica; $\text{P}\epsilon'$ = Retorica) e poi del *Quadrivium* ($A\sigma$ = Aritmetica; $\Gamma\eta$ = Geometria; $A\sigma$ = Astronomia; M = Musica), secondo uno schema che ricompare nella *Philosophia* dipinta sulla cosiddetta "cassetta di Celtis" (1508), conservata presso l'Archivio dell'Università di Vienna¹⁴. Sono dunque omesse le tradizionali personificazioni delle Arti, che non caratterizzano soltanto l'iconografia medievale: basti pensare, ad es., all'affresco botticelliano di Villa Lemmi presso Firenze, ora al Louvre, ove un giovane accompagnato da Venere o da Minerva (forse Matteo Albizzi, sposo di Nanna Tornabuoni) viene presentato alle sette donzelle che raffigurano le Arti liberali¹⁵.

Ringrazio la collega Anna Meschini Pontani, che mi ha orientato in un campo d'indagine affascinante ma per me nuovo.

¹¹ Cf. Clara Kraus Reggiani, *Storia della letteratura giudaico-ellenistica*, Milano-Udine, 2008, p. 108.

¹² Cf. Wuttke, *Humanismus als integrative Kraft*, p. 704.

¹³ *Ibid.*, pp. 701-703, ove la Φ è riferita alla "philargica" o "voluptuaria vita", e la Θ alla "vita theorica" o "contemplativa".

¹⁴ *Ibid.*, fig. 12.

¹⁵ Questo affresco del Botticelli è menzionato da André Chastel fra le raffigurazioni quattrocentesche dell'allegoria delle Arti, in cui il *cliché* tradizionale viene vivificato dal

A fronte della scomparsa delle ‘sette sorelle’, sostituite da una manciata di lettere iniziali, spicca nella *Philosophia* di Albrecht Dürer la presenza dei *sapientes*, che però non sono disposti orizzontalmente e sincronicamente, com’era nella tradizione, bensì circolarmente, ovvero in una prospettiva diacronica che va ben oltre la pura e semplice successione temporale. Complice lo schema quaternario d’ispirazione pitagorica che in armonia con l’opera di Celtis pervade l’intera raffigurazione (con le quattro stagioni, i quattro venti, i quattro elementi, i quattro umori della tradizione ippocratica), questa linea temporale si traduce in una compiuta periodizzazione, con quattro medaglioni disposti in senso orario che raffigurano Tolomeo (rappresentante degli “*Egipciorum sacerdotes et Chaldei*”, ossia della sapienza d’Oriente), Platone (per i “*Grecorum philosophi*”: anche in questo caso va sottolineata l’assenza di Aristotele), Cicerone e Virgilio (per i “*Latinorum poete et rhetores*”) ed infine Alberto Magno quale esponente dei “*Germanorum sapientes*”¹⁶. A queste quattro immagini fa riferimento l’iscrizione posta in alto, che trae spunto da due versi riportati nelle *Noctes Atticae* (13, 8) di Aulo Gellio: “*Sophiam me Greci vocant [,] Latini Sapienciam [,] Egipcii & Chaldei me invenere [,] Greci scripsere [,] Latini transtulere [,] Germani ampliavere*”. È il tema della *translatio studii* (o *artium*) da Oriente ad Occidente, che era modellato sul più antico schema della *translatio imperii* e che trova qui un’efficace traduzione iconografica¹⁷. Un’intrusione, dunque, della dimensione storica in una raffigurazione, qual è quella della “*Philosophia regina scientiarum*”, che a prima vista potrebbe apparire staticamente ricorrente. La

platonismo ficiniano (*Arte e umanesimo a Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico. Studi sul Rinascimento e sull’umanesimo platonico*, tr. it., Torino, 1964, pp. 260-261).

¹⁶ Oltre alla citata opera di Klibansky - Panofsky - Saxl, *Saturno e la melanconia*, pp. 260-263, cf. Wuttke, *Humanismus als integrative Kraft*, pp. 712-716; Gregorio Piaia, “Il ‘medioevo’ e le età della filosofia (Postille a un’allegoria di Albrecht Dürer)”, in Burkhard Mojsisch - Olaf Pluta (hrsg.), *Historia philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam - Philadelphia, 1991, pp. 831-845.

¹⁷ Cf. Franz J. Worstbrock, “*Translatio artium*. Über die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 47, 1965, pp. 1-22; Adriaan G. Jongkees, “*Translatio studii*: les avatars d’un thème medieval”, in *Miscellanea mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer*, Groningen, 1967, pp. 41-51; David L. Gassman, *Translatio studii. A Study of Intellectual History in the Thirteenth Century*, Ph. Diss. Cornell Univ., 1973 (repr. University Microfilms, Ann Arbor, Michigan); G. Piaia, *Vestigia philosophorum*, pp. 135-142; Ulrike Krämer, *Translatio imperii et studii: zum Geschichts- und Kulturverständnis in der französischen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Bonn 1996; *Translations médiévales*, I. De la “*translatio studii*” à l’étude de la “*translatio*”. Études réunies par C. Galderisi, Turnhout, Brepols, 2011.

periodizzazione qui adottata copre l'intero arco storico dell'umana sapienza, dalle remote origini orientali sino all'età contemporanea (anche se la qualifica di *philosophi* è riservata ai soli greci), ed è particolarmente interessante per il nazionalismo culturale *ante litteram* che la contraddistingue e che d'altronde è collegato al tema geografico-narrativo dei "*quatuor latera Germanie*": la "nazione" che meglio rappresenta lo sviluppo raggiunto dalla cultura all'inizio del Cinquecento è infatti quella tedesca, in una sorta di rivincita degli ex barbari nei confronti dell'umanesimo italiano, ormai diffuso al di là delle Alpi con caratteristiche proprie, come nel caso di Willibald Pirckheimer, la figura più rappresentativa di quel sodalizio intellettuale di cui facevano parte sia il poeta Celtis sia l'artista Dürer¹⁸. Ed è di conseguenza il teutonico Alberto Magno ad incarnare i più recenti sviluppi della sapienza: non certo il grande filosofo e teologo che fu maestro di Tommaso e divenne vescovo di Ratisbona, e che Erasmo in una lettera del 18 dicembre 1500 pone, insieme con Duns Scoto, fra gli "*indoctiores auctores*" che riempiono di strepiti le Scuole, bensì il grande studioso della natura che s'ispirava al motto "*de naturalibus naturaliter*" e al quale venivano attribuiti numerosi scritti apocrifi di storia naturale, di alchimia e di magia, assai diffusi nel Quattrocento e nel primo Cinquecento. In effetti la figura incappucciata che rappresenta i "*Germanorum sapientes*" ha l'aspetto di un alchimista (e qui viene spontaneo pensare al romanzo *L'oeuvre au noir* di Marguerite Yourcenar) ed è ben diversa dal ritratto di Alberto Magno in vesti episcopali contenuto nel *Chronicon* di Hartmann Schedel, pure stampato a Norimberga una decina d'anni addietro (1493)¹⁹.

Ovvio ed anzi inevitabile, a questo punto, il confronto con quella che è in assoluto la più famosa raffigurazione della Filosofia e dei filosofi, dipinta da Raffaello per l'appartamento di Giulio II nei Palazzi Vaticani e risalente agli anni 1509-1511²⁰. Nel tondo che sulla volta della Stanza della Segnatura sovrasta la

¹⁸ Cf. Erwin Panofsky, *La vita e l'opera di Albrecht Dürer*, tr. it., Milano, 2006, pp. 16-17 *et passim*; Corine Schleif, "Albrecht Dürer between Agnes Frey and Willibald Pirckheimer", in *The Essential Dürer*, Larry Silver - Jeffrey Chipps Smith (eds.), Philadelphia, 2010, pp. 185-205.

¹⁹ Cf. James A. Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, Toronto, 1980; Paul Hossfeld, *Albertus Magnus als Naturphilosoph und Naturwissenschaftler*, Bonn, 1983; Gregorio Piaia, "La genesi dell'interpretazione storico-filosofica di Alberto Magno", *Vestigia philosophorum*, 183, pp. 167-196.

²⁰ Della vastissima letteratura critica su tale argomento mi limito qui a citare alcuni lavori recenti: Christiane L. Joost-Gaugier, *Raphael's Stanza della Segnatura: Meaning and Invention*, Cambridge, 2002; Glenn W. Most, *Leggere Raffaello. La Scuola di Atene e il suo*

Scuola di Atene vediamo la *Philosophia* (fig. 3) nuovamente assisa su un trono, ma con l'aspetto di una giovane donna più che di una regina, priva com'è di corona ed avvolta in una veste multicolore che ha poco di regale. Secondo Chastel i quattro colori della veste simboleggiano i quattro elementi²¹; tale interpretazione parrebbe in linea con la penetrante analisi che Edgar Wind offrì a suo tempo delle scene storiche e mitologiche presenti sulla volta della Stanza della Segnatura²², ma questo riferimento a un tema eminentemente 'fisico' com'è quello dei quattro elementi mal si concilia con i due libri (uno orizzontale ed uno verticale) che la figura femminile tiene in mano e che rappresentano rispettivamente la filosofia naturale e quella morale. Verrebbe piuttosto da chiedersi se la varietà dei colori non stia ad indicare la varietà delle dottrine filosofiche, distinte fra loro ma tutte facenti capo ad un'unica 'veste': il corrispettivo dello spirito di *concordia discors* (o meglio di *discordia concors*) che aleggia nella sottostante rappresentazione della *Scuola di Atene* (fig. 4). Colpisce poi, rispetto alla figura della Filosofia, la forma massiccia del trono su cui è seduta, con le due immagini laterali che sembrano richiamare l'Artemide di Efeso, simbolo di fecondità, mentre i due putti laterali reggono l'iscrizione "*causarum cognitio*", che corrisponde alla tradizionale definizione aristotelico-scolastica della filosofia come "*scire per causas*". Ma il dato più rilevante, agli effetti della nostra indagine, è la separazione netta tra la Filosofia, posta in alto ma isolata e quasi confinata nel suo tondo, e la sottostante parete brulicante di filosofi: ben 58 personaggi, una numerosa "filosofica famiglia" –per usare l'espressione dantesca– variamente disposta ed intenta a meditare o a discutere, ma con lo sguardo non certo rivolto verso la soprastante Filosofia. E le Arti liberali? A prima vista non vi è traccia alcuna delle 'sette sorelle', neppure in quella forma contratta e quasi criptica che abbiamo rilevato nell'incisione di Albrecht Dürer. In realtà, come ha sottolineato André Chastel riprendendo l'efficace metafora tessile di Anton Springer, "nella Scuola di Atene la rappresentazione delle Sette Arti liberali è l'ordito, la glorificazione dei filosofi greci la trama"²³, nel senso che le *Artes* sono

pre-testo, tr. it., Torino, 2002; Giovanni Reale, *La 'Scuola di Atene' di Raffaello. Una interpretazione storico-ermeneutica*, nuova edizione aggiornata e integrata, Milano, 2005; Paul Taylor, "Julius II and the Stanza della Segnatura", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 72, 2009, pp. 103-141. Sul piano storico-filosofico restano valide le osservazioni di Eugenio Garin, "Raffaello e la 'pace filosofica'", in Id., *Umanisti artisti scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Roma, 1989, pp. 171-186.

²¹ *Arte e umanesimo a Firenze*, p. 487.

²² Cf. Edgar Wind, "The Four Elements in Raphael's 'Stanza della Segnatura'", *Journal of the Warburg Institute*, 2, 1, 1938, pp. 75-79.

²³ *Ibid.*, p. 494; cf. Anton Springer, *Raffaël und Michelangelo*, Leipzig, 1878, p. 98.

presenti non nella tradizionale raffigurazione allegorica (cui venivano talora affiancati, in posizione subordinata, i nomi o le immagini dei loro *inventores*)²⁴, ma solo per interposta persona, in quanto incarnate dai loro più illustri o significativi esponenti. Troviamo così, in primo piano a sinistra, l'Aritmetica e la Musica, ossia Pitagora circondato dai discepoli ed intento a scrivere su un libro, mentre un fanciullo (il figlio Telaugo?) gli regge una tavoletta in cui sono riportate le concordanze musicali e il segno della *tetractys*. Spostandoci a destra, sempre in primo piano, ecco la Geometria, ossia Euclide che sta usando il compasso, circondato a sua volta dagli allievi, mentre un po' più a destra Tolomeo con la sfera terrestre e Zoroastro con quella celeste incarnano l'Astronomia. Guardando ora alle figure poste in fondo, in cima alla gradinata e di fianco alla coppia Platone-Aristotele, la Retorica è individuabile nel personaggio (Gorgia?) che sulla destra sta declamando col braccio levato, mentre poco più in là, verso il centro della scena, si scorge l'inconfondibile profilo di Socrate (la Dialettica) che argomenta muovendo le dita nel tipo gesto dei disputanti. Resta da definire la Grammatica, che taluni interpreti hanno identificato nella figura posta a sinistra di Pitagora, con una corona vegetale sul capo ed un libro aperto e posato sopra la base di una colonna. Ci sembra però più verosimile che la Grammatica vada riferita al ragazzo che, in fondo a destra, si sta esercitando col capo chino su un quaderno appoggiato sulla gamba destra accavallata, sotto lo sguardo vigile del maestro (Prisciano?).

Morte e trasfigurazione delle 'sette sorelle', potremmo dire con un po' di ironica fantasia... Ma quel che ci preme qui sottolineare è il passaggio –evidente per lo storico dell'arte, assai meno agli occhi del tradizionale storico della filosofia– da una raffigurazione fortemente simbolica (le sette fanciulle, ognuna con il suo apparato di strumenti e segni distintivi) ad una raffigurazione improntata al realismo storico. Insomma, dalla simbologia delle Arti liberali e della Filosofia alla 'storia dei filosofi', visti come personaggi vivi ed attivi, colti nella specificità dei loro gesti ed atteggiamenti. È l'irrompere di una concretezza storica ed individuale che soppianta l'astratta codificazione allegorica; ed è una concretezza che in Raffaello si situa in una prospettiva sincronica, dando luogo ad una 'com-presenza' di molti pensatori (la "filosofica famiglia", per l'appunto) a prescindere dalla loro collocazione cronologica, mentre nel Dürer viene ad articolarsi in una successione diacronica di quattro ère o periodi, in cui già si coglie il ruolo forte che la periodizzazione eserciterà a partire dalla secentesca *historia philosophica*, al di là della laertziana "successione" delle scuole filosofiche. A costo di risultare enfatici, possiamo ben

²⁴ Cf. Braun, *Iconographie et philosophie*, p. 42.

dire che siamo alle soglie della modernità, nella quale non a caso la storia della filosofia (intesa come *historia rerum gestarum*) svolgerà nella coscienza e nella sensibilità intellettuale un ruolo di primo piano, che non trova eguale nell'età antica e medievale.

Recibido 1/11/2014
Aceptado 30/11/2014

Didascalie delle illustrazioni

Fig. 1: *Philosophia*, in Herrad of Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, [ed. by] R. Green [et al.], London-Leiden 1979, [vol. II:] *Reconstruction*, p. 57.

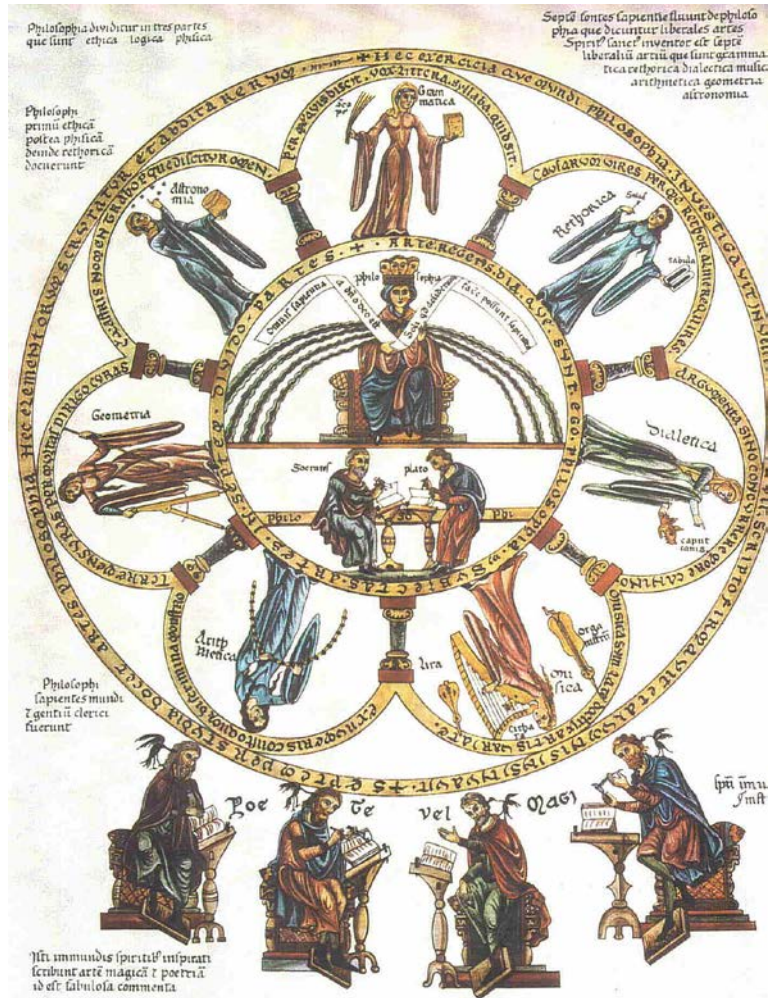


Fig. 2: Albrecht Dürer, *Philosophia*, in Conradi Celtis [...] *Quatuor libri amorum secundum quatuor latera Germanie* [...], Nurembergae 1502, f. [avi].



Fig. 3. Raffaello Sanzio, *La Filosofia*, Roma, Palazzi Vaticani, Stanza della Segnatura.



Fig. 4: Raffaello Sanzio, *La Scuola di Atene*, Roma, Palazzi Vaticani, Stanza della Segnatura.



Resumen. El objeto de este estudio es la evolución, en el plano iconográfico –en el arco de cerca de tres siglos– de la relación entre la representación simbólica de la Filosofía y de las Artes Liberales y la reconfiguración de los sabios antiguos. En las tres imágenes tomadas en examen aquí (y que son obra de Herrada de Landsberg, de Alberto Durero y de Rafael) se aprecia el pasaje de una dimensión prevalente alegórica a la dimensión histórica, concebida sea como afirmación de la individualidad concreta y casi corpórea (*La Escuela Atenas*), sea como sucesión de épocas diferentes (Durero). Es también en esta sensibilidad modificada que tiene origen la moderna historiografía filosófica.

Palabras clave: iconografía medieval - Artes Liberales - Herrada de Landsberg - Alberto Durero - Rafael

Resumo. O objeto deste estudo é a evolução, no plano iconográfico –no arco de cerca de três séculos– da relação entre a representação simbólica da Filosofia e das Artes Liberais e a reconfiguração dos sábios antigos. Nas três imagens aqui consideradas (e que são obra de Herrad de Landsberg, de Albrecht Dürer e de Raphael) aprecia-se a passagem de uma dimensão prevalente alegórica à dimensão histórica, concebida seja como afirmação da individualidade concreta e quase corpórea (*Escola de Atenas*), seja como sucessão de épocas diferentes (Dürer). É também nesta sensibilidade modificada que tem origem a moderna historiografia filosófica.

Palavras-chave: iconografia medieval - Artes Liberais - Herrad de Landsberg - Albrecht Dürer - Rafael

Abstract. The object of this study is the iconographic evolution –over three centuries– of the relationship between the symbolic representation of Philosophy and the Liberal Arts, and the depiction of the ancient sages. In the three images here taken at issue (by Herrada of Landsberg, Albrecht Dürer and Raffaello, respectively), a transition from a predominantly allegorical dimension to a historical dimension is identified, where the latter is conceived either as an achievement of a concrete and almost solid individuality (*The School of Athens*) or as a succession of ages (Dürer). The rise of the modern philosophical historiography is indebted also to this change of sensitivity.

Keywords: Medieval Iconography - Liberal Arts - Herrada of Landsberg - Albrecht Durer - Rafael

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

MAURICIO BEUCHOT, *Historia de la filosofía medieval*, México, FCE, Breviarios 578, 2013, 225 pp.

La colección Breviarios del Fondo de Cultura Económica tiene una larga trayectoria en la tarea editorial de ofrecer al público general y a los estudiantes, síntesis de temas de interés o de estudio, convocando para ello a personas de trayectoria y experiencia. En este caso, Mauricio Beuchot aborda la tarea de exponer en pocas páginas de pequeño formato una historia que abarca un milenio. El desafío no es fácil, porque se navega entre Escila y Caribdis: si se quiere tratar en profundidad y detalle algunos pensadores, la selección debe dejar fuera a muchos también relevantes; si se quiere hacer un panorama, apenas podrá decirse algo de cada uno. El autor, con larga experiencia docente, tiene además un don natural para la síntesis, de modo que en pocos trazos da una idea sucinta pero con suficiente adecuación, de todos los autores que aborda.

Al contrario de otros historiadores, que retrasan el concepto de filosofía medieval hasta la época Carolingia y separan el período patrístico, Beuchot opta por situar los comienzos de la filosofía medieval junto a los comienzos de la reflexión cristiana. También a la inversa de otros historiadores, que suelen incluir el Renacimiento o parte de él, o bien introducen autores premodernos pero ya no medievales, Beuchot finaliza su obra con Nicolás de Cusa.

Un primer gran grupo temático está dado por el estudio de la filosofía cristiana patrística (pues él considera que es verdadera filosofía), tanto de los Padres de Oriente como de Occidente, deteniéndose más, como es lógico, en San Agustín. El segundo grupo temático trata las filosofías medievales no cristianas: musulmana y judía. El tercero aborda la filosofía medieval cristiana comenzando por el renacimiento carolingio. Las etapas que jalonan esta historia secular son la polémica de los universales entre nominalistas y realistas, la polémica entre dialéctica y teología, el pensamiento de las Escuelas (monacales y catedralicias). Llegamos así al panteísmo del siglo XII, sus enciclopedistas, las escuelas de traductores y la mística (Cister, Claraval y San Víctor).

El surgimiento de las universidades marca el paso al siglo XIII y el auge de la escolástica. Beuchot analiza con brevedad y precisión la introducción de Aristóteles en la Latinidad, la Primera Escuela Franciscana, los primeros dominicos, la Escuela Albertina (y su inspirador, Alberto Magno) y la Tomista, deteniéndose más en

Tomás de Aquino. Dedicar también considerable atención al averroísmo latino y a la Segunda Escuela Franciscana, particularmente Duns Escoto y la Escuela Escotista (en la que incluye a Ramón Llull). En un período considerado (muy discutiblemente hoy por hoy) como decadente, ubica al nominalismo, con especial atención a Guillermo de Ockham y culmina con la llamada *via moderna* y Nicolás de Cusa. Dado el carácter sintético e introductorio del trabajo, sólo se presenta una bibliografía general.

La Conclusión de la obra es una interesante lectura del desarrollo histórico en relación con la hermenéutica analógica que sustenta el autor. Trata de mostrar que muchos –y mejores– pensadores medievales lidiaron con el problema de la tensión entre lo unívoco y lo equívoco, fluctuando sin hallar una respuesta del todo satisfactoria, que vino a ser la teoría de la analogía tomista, la cual sin embargo, no tuvo todo el desarrollo que hubiera sido deseable. El autor invita entonces a considerar, en el marco de la filosofía actual, los logros de la filosofía medieval, especialmente en este aspecto y valorar los beneficios de la hermenéutica analógica para una tarea reflexiva actualizada. No es usual concluir un trabajo histórico de este modo; sin embargo el enfoque es interesante y motivador de debates. En definitiva muestra –y eso no puede negarse– que los temas y problemas de la filosofía medieval siguen dando que pensar.

Celina A. Lértora Mendoza

SILVANA FILIPPI y MARCELA CORIA (eds.), *La identidad propia del pensamiento patrístico y medieval: ¿unidad o pluralidad?*, Rosario, Argentina, Paideia Publicaciones, 2014, 458 pp.

Esta publicación reúne las comunicaciones que se expusieron en el marco de las IV Jornadas de Filosofía Patrística y Medieval, convocadas y organizadas por el Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patrística y Medieval “*Studium*”, de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, celebradas los días 20, 21 y 22 de octubre de 2011. Se convierte, por consiguiente, en el cuarto volumen que surge de las investigaciones realizadas por especialistas argentinos y chilenos a partir de las consignas propuestas por estas reuniones.

En esta oportunidad, la temática que ha vinculado los trabajos 40 trabajos publicados fue la “identidad propia del pensamiento patrístico y medieval” en tanto que ella puede considerarse tanto desde la pluralidad de tradiciones filosóficas y teológicas e, incluso de credos, como –y al mismo tiempo– desde la unidad que los estudiosos encontraron en el período para poder agrupar más de mil años bajo una misma categoría historiográfica; unidad que, por otra parte, los mismos medievales percibieron y que resuenan en la primera persona del plural de la ya célebre sentencia de Bernardo de Chartres: “Somos enanos subidos a los hombros de gigantes”. Con justa razón, entonces, se pregunta Silvana Filippi en el prefacio si hay algo que pueda ser llamado “filosofía medieval”, si hay “un *leitmotiv* que vincule a los pensadores que vivieron desde comienzos de la era cristiana hasta el Renacimiento e incluso los albores de la modernidad, en un territorio muy vasto” (p. 8) o si, en cambio, “la pluralidad se impone por doquier” (p. 7). La respuesta implícita parece estar en ese “y” que conjuga las dos alternativas (unidad-pluralidad) en lugar de transformarlas en disyuntos.

El orden que se ha elegido para agrupar cada uno de los aportes responde a un criterio cronológico, con el fin de proporcionarle al lector cierto orden al momento de abordar cuestiones y perspectivas tan heterogéneas como las que condensa esta propuesta.

Así, el libro comienza con el trabajo de Juan Carlos Alby, que versa sobre el milenarismo medieval y sus raíces en la tradición judeocristiana. Al mismo tiempo, este texto oficia como apertura para todos aquellos encargados de abordar temas y autores patrísticos: Marta Alesso estudia el alcance de las condiciones semánticas del concepto de “*dynamis*” en Filón de Alejandría en el judaísmo helenístico.

Marcela Coria, por su parte, presenta algunas contribuciones que Tertuliano, en su *Adversus Hermogenem* ha hecho a lo que luego será el vocabulario filosófico latino; mientras que Carlos Baliña investiga los comienzos de la hermenéutica cristiana en occidente, atribuyéndole la paternidad a Tyconius el Africano, un donatista del siglo IV.

Todavía dentro del período patrístico, nos encontramos con cuatro trabajos dedicados al pensamiento de Agustín de Hipona, como no podía ser de otra manera. El primero de ellos es el trabajo de Silvia Magnavacca, que trata sobre los diferentes modos de lectura que el mismo Hiponense propone en su *Doctrina cristiana*. Le sigue un análisis sobre el sentido y alcance de la noción agustiniana de “mens” hecho por Ruth Ramasco. A continuación, Fernando Lima intenta demostrar que la idea del movimiento de *conversio* y de *anversio* en Agustín se encuentra influenciada por Plotino. Por último, Ricardo García cuestiona la tesis del “agustinismo político” de Aquillière revisando, al mismo tiempo, las influencias de otros autores en la conformación de la teoría teocrática de Egidio Romano.

Luego encontramos dos artículos sobre Anselmo de Canterbury, pensador que nos lleva hasta el siglo XI. Ricardo Díez, en un recorrido por el *De casu diaboli*, muestra cómo es que el bien y el mal “juegan su unidad y su división en un orden único creado por Dios para su creatura” (p. 99). Enrique Corti, en cambio, se vuelva hacia el estudio de la hermenéutica anselmiana al estudiar la significación y la apelación categorial del término “*nihil*” en este autor.

Ante la ausencia de algún pensador concreto del siglo XII, el libro abre paso a cinco trabajos con temáticas transversales: Héctor Delbosco escribe sobre la metafísica de la creación en la Edad Media y la estrecha vinculación con conceptos provenientes de la filosofía pagana; Silvana Filippi, también en el ámbito metafísico, recupera la cuestión de la primacía del ser *versus* la primacía del bien en la filosofía cristiana, planteada por J. Aersten; Peretó Rivas rescata la vigencia del debate Bouyer-Sertillanges que se dio en 1947 sobre la despersonalización del mal, y añade algunas conclusiones propias; Laura Corso Estrada estudia el problema de la libertad a través del *De fato* ciceroniano y la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, pasando por el insoslayable mediador, Pedro Lombardo; Pablo Furlotti continúa con el mismo objeto de estudio, la libertad, pero los autores que toma para su análisis son Agustín, Máximo el confesor, Anselmo de Canterbury y Tomás.

El texto que funciona como bisagra y que nos permite pasar al período escolástico, es el de Rafael Cúnsulo, que versa sobre el pasaje de la *lectio* a la *quaestio* preguntándose, al mismo tiempo, por su innovación en ámbito pedagógico o epistemológico. Celina Lértora, ya instalada en el siglo XIII, presenta el uso del método derivativo como uno de los principales recursos argumentativos que estructuran las *quaestiones* típicamente escolásticas. De la metodología se pasa a una reflexión historiográfica con el trabajo de Julio Castello Dubra, que toma la problemática de las *intentiones* lógicas para repensar la unidad de la Filosofía Medieval. Jimena Lima retoma cuestiones metafísicas en la obra de Alberto Magno, aquellas que se encuentran entre el aristotelismo y el platonismo medievales.

Y así como en la patrística muchos se han dedicado a Agustín, otro tanto sucede en la escolástica con Tomás. Es manifiesto que, por las temáticas abordadas y las configuraciones cronológicas que ellas mismas imponen, el paradigma historiográfico gilsoniano aún sigue vigente. Sea de ello lo que fuere, hemos de señalar que son nueve los trabajos que tienen al Aquinate como eje de análisis, si bien en su mayor parte relacionados con otros autores tanto antiguos como medievales. Así, Juan José Herrera, Fernando Martín de Blassi, Mauro Martini, José María Mendoza, Ignacio Anchepe, Cristian Benavides, Gabriela Caram, Emiliano Primiterra y Natalia Jakubecki ponen en relación diferentes problemáticas nacidas de la obra filosófica y teológica de Tomás con nociones y textos de Pedro Lombardo, Proclo, Dionisio Areopagita y Siger de Brabante entre otros.

Avanzando en el tiempo, aparece estudiada otra gran figura escolástica: Duns Escoto. Olga Larre es la primera investigadora que aparece en esta sección, y trabaja la teoría de la materia de este autor, a partir de su vinculación con Tomás de Aquino y Enrique de Gante. Gloria Elías, también escribe sobre la materia y, para ello, se detiene en los sentidos de “potencia” propuestos por el filósofo franciscano en el libro IX de *Quaestiones subtilissime super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Enrique Mayocchi, que no abandona el problema de la materia, se detiene a analizar la distinción 15 de la *Lectura in II Sententiarum* a fin de presentar “el modo en que se debe entender la composición de los cuerpos mixtos a partir de los elementos primarios” (p. 333). El último trabajo sobre este autor, de Emiliano Cuccia, resulta interesante en tanto que se sirve de cuestiones metafísicas para plantear la postura del *Doctor Subtilis* acerca de la virtud moral. Finalmente, dentro de la tradición escolástica, se encuentra en artículo de Carolina Fernández sobre la unidad y pluralidad que comporta la posición nominalista, no sólo en el Medioevo sino también en sus perspectivas contemporáneas.

Por la misma época, pero fuera de las universidades, también se hacía filosofía; y de ella se encargan los trabajos siguientes: el de José Jiménez que, a partir de la *Monarchia* de Dante, da cuentas de la intertextualidad medieval; el de Claudia D'Amico que cuestiona la propuesta historiográfica de la “Metafísica del Éxodo” en base a las complejidades que surgen de aplicar esta tipificación al caso de Maister Eckart como claro ejemplo de la caducidad de dicho modelo. Ezequiel Ludueña revisa el politeísmo de Proclo tal como aparece en la *Expositio* de Bertoldo de Moosburg, mientras que Gustavo Fernández Walker, por su parte, presenta algunos argumentos anti-aristotélicos que se encuentran en el *De aeternitate rerum* de Nicolás de Autrecourt, justamente acerca de la eternidad del todo y la eternidad de las partes.

Ya llegando a lo que la división cuadripartita canónica considera finales de la Edad Media, se inscribe el pensamiento de Nicolás de Cusa, analizado en esta oportunidad por Paula Pico Estrada. El tema abordado es de carácter antropológico pues, a través de la noción de *viva imago*, pone de manifiesto la tensión que se halla entre la tradición y la novedad de la concepción del Cusano. Ceferino Muñoz retoma una de las problemáticas escolásticas por excelencia, como lo es la inmortalidad del alma humana, pero a través de la pluma de Cayetano, el comentador clásico de Tomás de Aquino. Cierra el libro Roberto Casazza con un exquisito trabajo titulado “Renacimiento se dice de muchas maneras”, en el cual da sobrada cuenta del tema convocante de las Jornadas, al reformular la pregunta inicial sobre la identidad de la filosofía medieval, proponiendo un “camino lateral que obligue a acercarse a ella desde una perspectiva incómoda” (p. 439). Así, lo que se preguntará en este caso es si existe una identidad del pensamiento renacentista.

La variedad de abordajes propuestos, así como la numerosa participación tanto de investigadores de primera línea como de jóvenes medievalistas que conforman esta publicación hacen de ella un material de consulta sobre los temas que actualmente se están trabajando en nuestro país y en el vecino Chile pero, además, consolida una fructífera tradición de encuentros y publicaciones.

Natalia G. Jakubecki

Los autores

Giannina Burlando. Licenciada en Filosofía por la Universidad de Chile (1985); Doctor of Philosophy y Master of Art por The Ohio State University, EE.UU. Profesora en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Chile.

Edsel Pamplona Diebe. Magíster en Historia de la Filosofía de la Universidad Paulista “Julio de Mesquita Fihlo” /FFC Campus Marilia y doctoranda en Filosofía por la Universidad Federal de Santa María.

Noeli Dutra Rossatto. Doctor en Historia de la Filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesor Asociado del Departamento de Filosofía y del Postgrado en Filosofía de la Universidad Federal de Santa María.

Gustavo Fernández Walker. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Filología Clásica y Hermenéutica del Texto Filosófico por la Università del Salento (Italia) y la Universidad Nacional de San Martín. Profesor adjunto de Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de San Martín.

Natalia Jakubecki. Becaria, Doctoranda en Filosofía y Ayudante de primera en Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Amira Juri. Magíster en Filosofía. Profesora de las Cátedras de Filosofía de la Historia y Filosofía de la Religión. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán.

Celina A. Lértora Mendoza. Investigadora del CONICET, Presidente de FEPAL. Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Profesora de doctorado de la Universidad Nacional del Sur.

Paulo Martines. Doctor en Filosofía. Profesor de UEM, Brasil.

Julio Raúl Méndez. Doctor en Filosofía; Profesor en la Universidad Católica de Salta y en la Universidad Nacional de Salta. Miembro de la pontifica Academia de Santo Tomás.

Gregorio Piaia. Doctor en Filosofía. Profesor e investigador de la Universidad de Padua.

Emiliano Primiterra. Estudiante de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos.

Walter Redmond. Doctor en Filosofía, Profesor e Investigador de la Universidad de Austin, Texas, EE.UU.

Normas para autores

I. Envío

Los trabajos podrán estar escritos en castellano, portugués, italiano, francés o inglés, y serán enviados por correo electrónico, en archivo .doc, a la dirección de la revista: red.lafm@yahoo.com.ar

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG.

Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano, portugués e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

Asimismo, los autores facilitarán en otro archivo un breve *curriculum vitae* con el nombre de la institución donde trabajan y su situación profesional actual, que no exceda los 7 renglones.

II. Presentación

Los artículos que no se ajusten a estas normas no serán considerados para su publicación.

II.1 Artículos

Los artículos, originales e inéditos, tendrán una extensión máxima de 30 hojas (DIN A-4), utilizando tipos Times New Roman 11, a espacio simple, incluyendo las notas en Times New Roman 10, gráficos, cuadros e ilustraciones.

El **título** irá centrado en mayúscula minúscula, negrita. El Nombre completo del autor a la derecha.

Los **subtítulos** en negrita Mayúscula minúscula a la izquierda.

El **cuerpo del texto** irá dejando una línea después del título/subtítulo o epígrafe.

El texto se escribirá **sin sangrías** a la izquierda. No se usarán tabuladores ni automáticos para las enumeraciones. El número de nota debe ponerse **antes** del signo puntuación.

Las **citas** se pondrán “entre comillas”, y las ‘citas dentro de las citas’. No se usarán comillas francesas. Las citas de más de tres renglones deben ir separadas del cuerpo del texto, con una sangría de un cm a la izquierda. En todos los casos, se requiere que la cita sea en el mismo idioma del texto principal y que se incluya en nota a pie el texto en idioma o lengua original.

La *itálica* se usará sólo para las palabras extranjeras, aun cuando pertenezcan al vocabulario técnico filosófico.

Para destacar una palabra o frase se usará **negrita**, procurando no abusar de estos destaques.

Las **rayas** (–) sirven para introducir una aclaración que, según la RAE, “supone un aislamiento mayor con respecto al texto en el que se insertan que los que se escriben entre comas, pero menor que los que se escriben entre paréntesis”, y deben ir **—pegadas—** (sin espacio) a la primera y última palabra de la oración que separan. Los **guiones**, en cambio, (-) se usarán para separar fechas: “1070-1072”; para crear sustantivos compuestos ocasionales: “ciudad-estado”; para vincular palabras que formen un concepto: “ser-para-sí”; para separar el prefijo de su base con el fin de hacer hincapié en el valor semántico de la partícula: “re-presentación”, etc. En otras lenguas, como el portugués por ejemplo, para respetar los casos gramaticales que así lo exigen: “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citas y referencias bibliográficas

Las referencias a obras citadas aparecerán sólo a pie de página y deben numerarse correlativamente. El artículo **no llevará una bibliografía** completa al final ni dentro de una nota a pie de página. En las notas a pie también se incluirán los comentarios o aclaraciones al texto que el autor crea pertinentes y oportunas.

El conjunto de las notas de cada artículo no excederá la quinta parte de la extensión total del artículo.

II.3 Modelo de citaciones

Libro: Nombre completo y Apellido del autor, *Título*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita. Cuando la autoría del texto referenciado corresponda a más de tres personas, se escribirá el apellido de la primera seguido de “*et al.*”

Ejemplos:

*Juan Rodríguez, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (o bien pp. 2-3).

*Juan Rodríguez - Paula Pérez- Pedro López *et al.* (dirs.), *La Edad Media occidental*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (o bien pp. 2-3).

Capítulo de libro: Nombre completo y Apellido del autor, “Título de capítulo”, Nombre completo y Apellido del coordinador, director o editor, *Título del libro*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita

Ejemplo:

* Paula Pérez, “La concepción gnoseológica de Tomás de Aquino”, Juan Rodríguez (ed.), *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (o bien pp. 2-3).

Artículo: Nombre completo y Apellido del autor, “Título del artículo”, Nombre de la Revista, tomo o volumen, número, año, p inicial y p. final **la primera vez**, con indicación de las específicas mencionadas.

Ejemplo:

* Juan Rodríguez, “La filosofía medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

En caso de repetirse alguna cita, se debe indicar: Apellido del autor, ob. cit., pp. En caso de que hubiera más de una obra del mismo autor, la segunda mención sólo debe contener las primeras palabras del título de la obra si éste es largo, seguidas de la o las páginas citadas.

Ejemplos:

* Primera citación:

Juan Rodríguez, “La filosofía medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

* Restantes citaciones de un único artículo del autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

* Restantes citaciones de un artículo de un autor del que se han citado otras obras:

J. Rodríguez, “La filosofía medieval...”, p. 15.

En caso de que la cita se repita en la nota siguiente, y siempre que se trate de páginas diferentes, sólo indicar “ibíd., pp.”. En caso de que sea la misma página o páginas de la cita anterior, solo indicar “ibíd”.

Cuando la ciudad de edición tuviera traducción al idioma del artículo, se prefiere esta forma. Por ejemplo, “Florençia” (en el caso del castellano) o “Florença” (para el portugués) se prefieren a “Firenze”. Esta traducción no debe trasladarse al nombre de la editorial o de una institución. Así, por ejemplo, “Leuven University Press” **no** debe ser modificado por “Lovaina University Press”.

Las citas de documentos inéditos se harán por el catálogo del repositorio al que pertenecen. Lo mismo para mapas, dibujos, fotos y otros documentos que se ubican por catálogos. En general: *Título del documento*, Nombre del archivo y el lugar de localización (fondo, serie, legajo, expediente, etc.), indicando entre paréntesis la abreviatura del repositorio que se utilizará en las citas siguientes.

III. Otras secciones

Además de artículos, la revista publicará las siguientes categorías de trabajo. Las indicaciones de presentación son las mismas que para los artículos.

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.

- **Varia:** artículos interdisciplinarios o de historia de la cultura medieval: igual extensión que los artículos.

- **Sectio latina:** artículos escritos en latín: máximo 2500 (dos mil quinientas) palabras

- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas con algún miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. La categoría comprende:

a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.

b) Eventos académicos latinoamericanos en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.

c) Informes de nuevas cátedras. Se debe adjuntar el programa, sin que éste supere las 1500 palabras.

d) Premios y distinciones recibidos durante el año de publicación del número correspondiente. Máximo 500 palabras.

- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras

- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).

- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos medievales y coloniales.**

Normativas generales para transcripciones y ediciones críticas de textos medievales y coloniales

Se desea que los editores adopten uniformemente los mismos signos críticos y abreviaturas tanto en el texto editado como en su aparato crítico, de manera tal que no sólo la edición particular sino todas las presentadas en la revista *Mediaevalia Americana* sean coherentes entre sí y faciliten, al mismo tiempo, la comprensión del lector. En vistas a ello, incluimos a continuación una lista de las abreviaturas y signos más frecuentes

EL TEXTO

Stemma codicum

Se recomienda realizar un *stemma codicum* que dé cuenta de las familias de manuscritos que se han utilizado para establecer la edición. Las letras asignadas a cada manuscrito y/o familia de manuscritos serán las que se consignen en el aparato crítico al momento de establecer las variantes.

En caso de que la edición establezca familias y líneas de transmisión por primera vez, o de que tome partido en una controversia ya existente, el editor debe consignar toda la información pertinente en la introducción.

Signos recomendados

- Las letras, sílabas o palabras añadidas serán puestas entre corchetes oblicuos <>

Ejemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

- Las palabras o pasajes considerados como interpolados serán puestos entre corchetes rectos [], y el editor debe aclarar en nota por qué los considera/ se consideran interpolados.

Ejemplo: In quem desiderant [angeli semper] prospicere

- Cuando el texto está deteriorado, es ilegible o está manchado corresponde poner puntos suspensivos entre corchetes oblicuos, pero en lo posible, cada punto corresponde a una letra (el análisis paleográfico puede establecer estadísticamente el número de letras por línea y en base a ello se ponen los puntos) a fin de que el lector tenga una idea de la importancia de la laguna <...>

Ejemplo: In quem desiderant <.....> prospicere

Nec meum <...> dat tibi

Atención: cuando se trata de una abreviatura que el editor ha podido leer pero no ha podido descifrar, corresponde ponerla en el aparato crítico (y no asimilarla a texto ilegible eliminándolo con puntos suspensivos). Tal vez un paleógrafo que lea la edición puede descifrarla y completar el texto.

Otros signos (los mismos también aplican para el aparato crítico)

- l cambio de columna
- (?) para significar una duda

Señalización

El cambio de párrafo se debe señalar dejando doble espacio.

Se debe señalar los cambios de folio agregando “secundum [f.2v] auctoritatem meam”.

Se debe marcar cada cinco líneas del original, colocando el número de línea (5, 10, 15, etc) por página en el cuerpo del texto, con superíndice en negrita, tamaño 11 p.

Puntuación y mayúsculas

Conviene que la puntuación latina se adecúe a la puntuación de las lenguas romances (castellano, portugués, francés e italiano), así como el uso de las mayúsculas. A este respecto, recordamos que los títulos únicamente llevan mayúscula en la primera palabra y en los nombres propios. Ejemplos: *De beata vita; Vita sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Los gentilicios tampoco llevarán mayúscula. Ejemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caracteres y ortografía

Se deberá utilizar la grafía y la ortografía de la época del Ms. testigo más antiguo que se conserve. En la misma línea de decisión crítica hay que ubicar las correcciones a las faltas manifiestas (que no tienen por qué ser mantenidas en la edición). Por ello, se deberá mantener la uniformidad en la elección de caracteres: *j* o *i*, *v* o *u*; así como la elección por el diptongo *ae* o su abreviatura en *e*. También se deberá mantener la uniformidad ortográfica, principalmente en la elección de prefijos, tales como: *assentio* o *adsentio*; *immuto* o *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

La lengua del aparato crítico será en latín y tiene por objeto consignar: a) las conjeturas adoptadas y las propuestas dubitativas, b) las conjeturas propuestas por otros editores, c) las variantes entre manuscritos y/o familias de manuscritos. Para este último punto, no se señalarán las variantes ortográficas.

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxist, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior

del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / editiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoiteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

*

Normas para os autores

I. Envio

Os trabalhos podem ser escritos em castelhano, português, italiano, francês ou inglês e, igualmente, podem ser enviados por correio eletrônico, em arquivo.doc para o seguinte endereço: red.lafm@yahoo.com.ar

Caso os trabalhos tenham gráficos ou imagens, estes devem ser enviados em arquivos separados, em alta resolução, preferencialmente nos formatos JPG ou PNG.

Devem acompanhar os trabalhos um resumo ou *abstract* com até 10 linhas e 5 palavras chave em castelhano, português e inglês. No resumo devem estar especificados os objetivos, fontes, métodos e resultados concretos da investigação. Os trabalhos destinados às seções, **comentários** e **resenhas bibliográficas**, bem como, **notícias** não precisam de resumo.

Em arquivo separado, os autores dos textos deverão enviar um breve *curriculum vitae* com, no máximo, 10 linhas, do qual devem constar a instituição onde trabalha e sua atuação profissional atual.

II. Apresentação

Os artigos que não se adequarem nessas normas serão recusados *in limine*.

II. 1 Artigos

Os artigos, originais e inéditos, terão no máximo 30 folhas (DIN - A4) e serão digitados em *Times New Roman* 11, em espaço simples. As notas serão igualmente digitadas em *Times New Roman* 10, em espaço simples, incluídos gráficos, tabelas e ilustrações.

O **título** deve ser digitado no alto da primeira folha no centro, em maiúsculas e em negrito. O nome completo do autor será digitado abaixo e à direita.

Os **subtítulos** serão digitados em maiúscula/minúscula à esquerda.

O **corpo do texto** será digitado uma linha após o título/legenda ou epígrafe.

O **texto** será digitado sem recuos à esquerda, sem tabulação automática para as enumerações. O número das notas deve ser colocado **antes** da pontuação.

As **citações** serão digitadas “entre aspas” e as ‘citações entre citações’, com os sinais indicados. Aspas francesas não devem ser utilizadas. Citações com mais de três

linhas devem ser separadas do corpo do texto, recuado um centímetro à esquerda. Em todos os casos, é necessário que a citação esteja na mesma língua do texto principal e que o texto no idioma original seja citado em nota de rodapé.

O *itálico* só será utilizado para palavras em idioma estrangeiro, ainda que pertençam ao vocabulário técnico.

O **negrito** será utilizado para destacar uma palavra ou frase, sem, entretanto, abusar desses destaques.

Listras (–) servem para introduzir um esclarecimento que, segundo a RAE, “representa um isolamento maior com respeito ao texto, em que são inseridos um trecho entre vírgulas, mas menor do que aqueles escritos entre parênteses” e devem ser –**juntos**– sem (sem espaço) à primeira e a última palavra da frase que separam. Ao contrário, os **guiões** (–) são utilizados para separar datas distintas: “1070-1072”; para registrar substantivos compostos ocasionais “cidade-estado”; para associar palavras que formem um conceito: “ser-para-si”; para separar o prefixo do resto da palavra, a fim de enfatizar o valor semântico da partícula: “re-apresentação”, etc. Em outras línguas, como o português, para respeitar os casos gramaticais, quando necessário “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citações e referências bibliográficas

As referências a obras devem indicadas exclusivamente como notas de rodapé e devem ser numeradas consecutivamente. Do artigo, a bibliografia completa não constará ao final nem no interior de uma nota de rodapé. Nas notas de rodapé serão incluídos comentários ou esclarecimentos ao texto que o autor julgue pertinente ou relevante e ou oportunos.

Todas as notas de cada artigo não devem exceder um quinto do tamanho total do artigo.

II.3 Modelo de citações

Livro: Nome e sobrenome completo do autor, *título*, cidade, editora, ano, pp. Da citação. Quando a autoria do texto referenciado pertença a mais de três pessoas, será escrito o sobrenome do primeiro, seguido de "et al."

Exemplos:

* Juan Rodriguez, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

* Juan Rodríguez – Paula Pérez – Pedro López et al. (Eds.), *La Edad Media occidental*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

Capítulo de livro: Nome completo e sobrenome do autor, "Título do capítulo" nome completo e sobrenome do coordenador, diretor ou editor, *Título do livro*, cidade, Editora, ano, pp. da citação.

Exemplo:

* Paula Perez, "A conceção epistemológica de Tomás de Aquino", Juan Rodríguez (ed.), *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

Artigo: Nome e sobrenome completo do autor, "Título do artigo", Nome da revista, tomo ou volume, número, ano, páginas inicial e final, **somente na primeira vez** e indicação da página específica onde se encontra a citação.

Exemplo:

* Juan Rodriguez, "A filosofia medieval", *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

Caso uma citação se repita, deve-se indicar: o sobrenome do autor, ob. cit., pp. No caso de haver mais de uma obra do mesmo autor, a segunda menção deve conter apenas as primeiras palavras do título da obra se for longo, seguido da página ou das páginas citadas.

Exemplos:

* Primeira citação:

Juan Rodriguez, "A filosofía medieval", *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

* Restantes citações de um único artigo do autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

* Restantes citações de um artigo de um autor que foram citadas outras obras:

J. Rodríguez, "A filosofia medieval...", p. 15.

Caso a citação se repita na próxima nota e, sempre que se tratem de páginas diferentes indica-se apenas "ibid., pp.". Se é a mesma página ou se forem páginas da citação anterior, indicar apenas "ibid.".

Quando a cidade da edição tiver tradução ao idioma do artigo, prefere-se esta forma. Por exemplo, "Florescia" (no caso do castelhano) ou "Florença" (para o português) são preferidas, ao invés de "Firenze". Isto **não** se aplica ao nome da editora e à instituição que imprimiu a obra, por exemplo, "Leuven University Press".

As citações de documentos inéditos serão feitas de acordo com o catálogo de depósito ao qual pertencem. Isso também se aplica à mapas, desenhos, fotografias e outros documentos que estão organizados por catálogos. Em geral: *Título do documento*, nome do arquivo e local de localização (fundo, série, arquivo, registro, etc.), indicando entre parênteses a abreviatura do depósito que será utilizado citações a seguir.

III. Outras seções

Além de artigos, a revista publicará os seguintes tipos de trabalho, cujas indicações de apresentação são as mesmas para os artigos.

- **Traduções de fontes:** tamanho igual aos dos artigos. Incluirão uma breve introdução e em seguida, o texto no idioma traduzido e, finalmente, o texto no idioma original.

- **Varia:** artigos interdisciplinares ou de história da cultura medieval, cujo tamanho deve ser o mesmo de um artigo.

- **Sectio latina:** artigos escritos em latim: Máximo de 2500 (duas mil e quinhentas) palavras

- **Notícias:** todas as notícias devem estar diretamente associadas a algum um membro da *Rede Latino-Americana de Filosofia Medieval*. Esta categoria inclui:

a) informes (resumos) de teses de pós-graduação (doutorado, mestrado e especialização) defendidas e aprovadas durante o ano de publicação do número

correspondente, dos quais devem constar esses dados e deverão ter, no máximo, 1500 palavras.

b) eventos acadêmicos realizados na América Latina, envolvendo pelo menos três países, tanto b.1) a ocorrer; b.2) crônicas dos eventos já realizados durante o ano de publicação do número correspondente. O tamanho máximo de ambos é de 1500 palavras.

c) Informes acerca de novas disciplinas. Deve-se incluir o programa da mesma, sem que exceda a 1500 palavras.

d) Prêmios e distinções recebidos durante o ano de publicação do número correspondente. Máximo de 500 palavras.

- **Resenhas críticas de livros:** Máximo de 2000 (duas mil) palavras

- **Resenha bibliográfica:** Máximo de 1500 (um mil e quinhentos).

- **Transcrições e edições críticas de manuscritos medievais e coloniais.**

Regras gerais de transcrições e edições críticas de textos medievais e coloniais

É desejável que os editores adotem uniformemente os mesmos sinais críticos e abreviaturas, tanto no texto publicado no seu aparato crítico, de tal modo que não só a edição particular, mas todas apresentadas na revista *Mediaevalia Americana* sejam coerentes e, ao mesmo tempo, facilitem a compreensão do leitor. Em vista disso, incluímos abaixo uma lista de abreviaturas e sinais mais frequentes.

O TEXTO

Stemma codicum

Recomenda-se fazer um *stemma codicum* que abranja as famílias de manuscritos que foram usados para estabelecer a edição. As letras atribuídas a cada manuscrito e / ou família de manuscritos serão as indicadas no aparato crítico, na ocasião de definir as variantes.

Caso a edição estabeleça famílias e linhas de transmissão, pela primeira vez, ou que participe de uma polêmica existente, o editor deve registrar na introdução todas as informações pertinentes.

Sinais recomendados

- As letras, sílabas ou palavras acrescentadas serão postas entre < >

Exemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

- As palavras ou passagens consideradas como interpoladas serão colocadas entre [] e o editor deve esclarecer em nota por que as considera interpolações e consideram interpoladas.

Exemplo: In quem desiderant [angeli sempre] prospicere

- Quando o texto está danificado, é ilegível ou está manchado, deve-se colocar reticências entre < >, mas, na medida do possível, cada ponto corresponde a uma letra (a análise paleográfica pode determinar estatisticamente o número de letras por linha e como base nisso colocam-se os pontos) a fim de que o leitor tenha uma ideia da importância da lacuna <...>

Exemplo: In quem desiderant <.....> prospicere

Nec meum <...> dat tibi

Atenção: quando se trata de abreviatura que o editor tenha podido ler, mas não conseguiu decifrar, convém colocá-la no aparato crítico (e não assimilá-la a texto ilegível eliminando-a com elipses). Talvez um paleógrafo que leia a edição possa decifrá-la e completar o texto.

Outros sinais (o mesmo se aplica também ao aparato crítico)

l troca de coluna

(?) Para significar uma dúvida

Sinais

A mudança de parágrafo deve ser indicada, deixando espaço duplo.

Devem-se indicar as mudanças de fôlio acrescentando "secundum [f.2v] auctoritatem meam".

Deve-se indicar cada cinco linhas do original, inserindo o número da linha (5, 10, 15 e sucessivamente), a partir da primeira página, no corpo do texto, em tamanho 11, em negrito sobrescrito.

Pontuação e maiúsculas

É conveniente que a pontuação latina se adéque à pontuação das línguas românicas (castelhano, português, francês e italiano), bem como o uso de letras maiúsculas. A propósito, lembramos que os títulos são digitados em maiúsculas somente na primeira palavra e nos nomes próprios. Exemplos: *De vita beata*; *Vita Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Os gentílicos não são escritos com maiúsculas. Exemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caráteres e ortografia

Deve-se utilizar a grafia e a ortografia da época do Ms., com base no documento mais antigo que tenha sido conservado. Na mesma linha da escolha crítica é preciso introduzir as correções aos erros evidentes (que não precisam ser mantidos na edição). Portanto, deverá ser mantida a uniformidade na escolha dos caracteres: *j* ou *i*, *v* ou *u*, assim como a escolha pelo ditongo *ae* ou sua abreviatura *e*. Deve-se também manter a uniformidade ortográfica, principalmente na escolha de prefixos, tais como *assentio* ou *adsentio*; *immuto* ou *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

O idioma do aparato crítico é o latim e destina-se a apontar a: a) as conjeturas adotadas e as propostas em dúvida, b) as conjeturas propostas por outros editores, c) as variações entre os manuscritos e/ou famílias de manuscritos. Para este último ponto, as variantes ortográficas não serão indicadas.

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit

cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxerit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / edditiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.

inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

Índice

Artículos	225
<i>Amira Juri</i>	
Lengua árabe, hermenéutica sacra y valor de la potencia en el pensamiento de Averroes	227
Resumen	233
Resumo	235
Abstract	237
<i>Paulo Martines</i>	
O mal em Anselmo de Cantuária	239
Resumen	257
Resumo	259
Abstract	261
<i>Noeli Dutra Rossato - Edsel Pamplona Diebe</i>	
A filosofia cristã de Pedro Abelardo: diálogo entre um filósofo, um Judeu e um cristão	263
Resumen	275
Resumo	277
Abstract	279
<i>Julio Raúl Méndez</i>	
La noción tomista del ente. Perspectiva histórico-crítica	281
Resumen	325
Resumo	327
Abstract	329
<i>Emiliano Primiterra</i>	
El concepto de sociabilidad en el <i>Tractatus de regia potestate et papale</i> de Juan Quidort de París	331
Resumen	341
Resumo	343
Abstract	345

<i>Giannina Burlando</i>	
El poder semántico de la idea en el corpus suareciano	347
Resumen	369
Resumo	371
Abstract	373
Traducciones	375
<i>Gustavo Fernández Walker</i>	
<i>Quodlibet</i> I, qq. 7-8, “Si una creatura puede existir desde la eternidad. Si la noción de una creatura existente desde la eternidad es contradictoria” de Enrique de Gante	377
Resumen	407
Resumo	409
Abstract	411
Sectio latina	413
<i>Gualterius Redmond</i>	
De progressionem dialecticam Dionysii Areopagiti, Thomae Aquinatis, Johannis a Cruce meditatio	415
Resumen	425
Resumo	427
Abstract	429
Varia	431
<i>Gregorio Piaia</i>	
El nexo <i>Philosophia</i> - <i>Sapiente</i> - <i>Artes liberales</i> fra Medioevo e Rinascimento: un approccio iconologico	433
Resumen	447
Resumo	449
Abstract	451
Reseñas bibliográficas	453
Mauricio Beuchot, <i>Historia de la Filosofía medieval</i>	

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

por C. A. Lértora Mendoza	455
Silvana Filippi y Marcela Coria (Eds.), <i>La identidad propia del pensamiento patristico y medieval: ¿unidad o pluralidad?</i> por N. Jakubecki	457
Los autores	461
Normas para autores	463