



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Año 2, N. 1

Junio 2015

Buenos Aires

ISSN 2422-6599

Mediaevalia Americana

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

secretaria@mediaevaliamericana.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

C1060AAF Buenos Aires

Teléfono: (+54.11) 4813-2448

Telefax: (+54.11) 4812-9341

Equipo Editorial

Directores honorarios

Luis A. De Boni (Brasil)

José Antônio C. R. de Souza (Brasil)

Secretaria de Redacción

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - Argentina)

Asistentes de Redacción

Natalia Jakubecki (UBA - Argentina)

Ana Mallea (FEPAI - Argentina)

Consejo de Redacción

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

José Meirinhos (Universidad de Porto - Portugal)

Joseph- Ignasi Saranayana (Universidad de Navarra - España)

Consejo Asesor

Giannina Burlando (Universidad Católica de Chile - Chile)

Silvia Contaldo (Universidad de Belo Horizonte - Brasil)

João Lupi (Universidad de Florianópolis - Brasil)

Augusto da Silva Santos (Universidad de Vitoria - Brasil)

Ricardo Villalba (Universidad Nacional de Asunción - Paraguay)

Susana Violante (Universidad de Mar del Plata - Argentina)

Comisión Académica

Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

Mauricio Beuchot (UNAM - México)

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

Gregorio Piaia (Universidad de Padua - Italia)

Joseph Puig Montada (Universidad Complutense - España)

Walter Remond (Universidad de Austin - Estados Unidos)

Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense - España)

Óscar Velásquez (Universidad de Chile - Chile)

María Leonor Xavier (Universidad de Lisboa - Portugal)

ARTÍCULOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**O *De magistro* agostiniano:
reflexões sobre educação e filosofia**

Mariana Paolozzi

Considerações iniciais

Escrito por Agostinho em 389 o diálogo *De magistro* é uma das obras fundadoras do ensino no Ocidente. Sendo um marco da educação, contém questões importantes sobre ensino e aprendizagem, que são debatidas continuamente. Qual o papel do professor? Como se dá o processo de aprendizagem? Qual a função da linguagem no ensino-aprendizagem?

Israel Scheffler nas linhas iniciais de seu texto *Modelos filosóficos de la enseñanza*¹ caracteriza o ensino como uma atividade que visa a aprendizagem e cuja prática deve respeitar a integridade intelectual do estudante e sua capacidade de juízo independente. O que seria esse juízo independente?

Pode-se dizer que o tema do juízo autônomo também está presente no *De magistro*, onde possui contorno muito próprio associado a uma teoria do conhecimento. Se as afirmações “Ninguém ensina nada a ninguém” (a aprendizagem é um ato próprio do estudante), e, portanto, “não há professores”, podem ser depreendidas do *De magistro*, importa esclarecer seu sentido e mostrar em que medida Agostinho afirma a imprescindibilidade de um julgamento pessoal e independente no processo de aprendizagem.

Para compreender o sentido de *docere* (ensinar) em Agostinho é preciso deslocar o olhar do docente ao discente e à função da linguagem. Isso nos conduz a uma redefinição da pedagogia e da relação docente/discente e também ao tema do julgamento autônomo, importante componente da doutrina agostiniana sobre o mestre interior.

¹ Israel Scheffler, “Modelos filosóficos de la enseñanza”, en Richard S. Peters (ed.). *El concepto de de Educación*, Bs. As., Paidós, 1969, pp. 189-210.

Ao abordar essas questões será também ressaltada neste artigo a relação do juízo autônomo com o novo conhecimento. A aquisição de um novo conhecimento por quem aprende não implica necessariamente um acréscimo ao tesouro público do conhecimento (é diferente o novo conhecimento que se agrega ao patrimônio público do saber).

Podemos considerar que o antigo ideal da *paideia* grega encontra-se sintetizado nas palavras que Homero colocou na boca de Félix, o educador de Aquiles: “A educação serve para duas coisas: para pronunciar palavras e para realizar ações”².

Como herdeiro dos antigos, Agostinho incrementará a educação clássica a partir da perspectiva da interioridade e da ênfase dada à consciência. Sem dúvida esse caminho, que produzirá grandes frutos e nos influencia ainda hoje, foi aberto pelos gregos. Poderíamos, ao modo agostiniano, transmutar a fala de Aquiles: “A educação serve para pronunciar palavras, **pensar** e realizar ações”.

Junto à *paideia* grega –a educação acompanhada de sua finalidade ética– Agostinho descreve uma pedagogia da interioridade.

Seguindo o itinerário dos antigos, cuja educação iniciava-se pelo estudo das artes liberais (e dentre elas com a gramática, a fim de fornecer o conhecimento da própria língua e o modo de usá-la corretamente), Agostinho abre com a gramática o *De magistro* e a discussão do ensino. No entanto, todo o debate irá muito além da gramática; ele elabora uma filosofia dos signos, ou da linguagem, associada a uma teoria do conhecimento.

Uma vez que Agostinho salienta a debilidade das palavras e do magistério externo (a função do professor não é “transmitir” conteúdos, como diríamos hoje) no processo de aquisição de conhecimento, por outro lado será enfatizada a importância e capacidade do julgamento pessoal. O papel da pedagogia será, ao longo do texto, paulatinamente redefinido: ela envolve uma *exercitatio mentis* via maiêutica.

Se para Agostinho ninguém ensina nada a ninguém, o único “ensino” possível consistiria em ensinar que ninguém ensina nada, o que Sócrates já dizia... Note-se, entretanto, que em Sócrates o *daimon*, ou o julgamento interno, se apresentava mais como um julgamento de valor, ético, e não tanto cognitivo, como veremos em

² Wilhelm Jaeger, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 25.

Agostinho.

Na verdade, para Agostinho, ensinar é criar as condições da *illuminatio* (iluminação); em termos atuais, seria o mesmo que dizer criar as condições da autonomia do julgamento no aluno (mesmo que essa autonomia com relação aos outros implique dependência radical a Deus; é preciso levar em conta o cunho teológico da obra). Em linguagem coloquial, a iluminação viria quando alguém, após refletir por um tempo, diz: saquei! Ou, como vemos nas histórias em quadrinho, quando aparece desenhada uma lampadinha sobre o personagem que compreende algo.

Agostinho, que havia sido um grande professor de retórica (exerceu a profissão na prestigiosa cadeira de Milão) mostrará alguma desconfiança com relação às palavras. Ele pôde constatar, enquanto professor, o equívoco que é o de elevar a linguagem à dignidade de fim absoluto. Tal sentimento o levou à demissão de seu cargo. A atenção excessiva dedicada às palavras, ao invés de conduzir ao mais importante, nos afastaria do alvo principal.

Procurando desenvolver essas idéias, Agostinho, em *De magistro*, empreenderá uma análise da palavra e da finalidade da linguagem. É a partir de uma reflexão linguística que será discutido o tema do ensino e conhecimento. Buscando descrever nosso acesso ao conhecimento, ele explicita a insuficiência e precariedade da noção de “ensino”. Em suma, Agostinho chega à doutrina do mestre interior através da análise da natureza da linguagem.

Segue uma breve síntese da obra *De Magistro*, a fim de contextualizar as questões apresentadas, o tema do juízo autônomo e o âmbito em que surge.

Nesse diálogo é enfatizado que a palavra é um signo e a todo signo deve corresponder um significado. A noção de signo ultrapassa, porém a de palavra: esta é apenas uma espécie de signo. Assim, há signos não linguísticos, não verbais: por exemplo, o gesto mediante o qual mostramos alguma coisa. Mas, o que podemos conhecer? Signos ou coisas. Os signos podemos apreender através dos signos, e as coisas se apreendem, elas também, por meio dos signos ou por si mesmas.

Agostinho definirá o termo “significável” como a realidade à qual o signo remete. Tecendo todas essas distinções, aborda temas como: os signos dos signos, os signos dos significáveis (isto é, das próprias coisas), os significáveis sem os signos

(isto é, as coisas sem as palavras).

Serão discutidas duas teses inconciliáveis: “a de que nada se pode ensinar sem signos” e a tese de que “nada nos é ensinado por seu signo” (§ 33). É levantada a questão se é possível, sem o signo, compreender o que é significado por ele.

Discute-se então a hierarquia entre as palavras e as coisas. As palavras parecem nos indicar que há algo mais importante que elas, as próprias coisas. Dirá Agostinho que da mesma forma que as coisas são superiores às palavras, de mesmo modo o conhecimento das coisas é sempre melhor que o simples conhecimento das palavras. Isso já nos mostra a inversão que ocorrerá um pouco mais à frente no texto: a desvalorização das palavras em proveito das coisas, do elemento puramente linguístico em favor do cognitivo. Agostinho redefinirá o valor e função da linguagem, dirá que a função das palavras é a de admoestação: remeter a outra coisa que elas próprias.

É no parágrafo 37, quase no final do diálogo, que a reflexão torna-se propriamente extralinguística. Configura-se então, como dirá Israel Schefler, o paradoxo agostiniano:

“Geralmente se pensa que o professor transmite o conhecimento mediante o uso da linguagem. Mas o conhecimento, ou melhor, o conhecimento novo, não entra, simplesmente sob a forma de palavras que soam em nosso ouvido. As palavras são meros ruídos, a menos que signifiquem realidades presentes de algum modo em nossa mente. Daqui o paradoxo: se o estudante já conhece as realidades a que se referem as palavras do professor, então este não estará ensinando nada de novo. Por outro lado, se o estudante não conhece estas realidades, as palavras do professor não poderiam ter significado para ele, são apenas ruídos. Agostinho conclui que a linguagem deve ter uma função perfeitamente distinta daquela de significação de realidades; se emprega para mover as pessoas de maneiras determinadas. As palavras do professor, em particular, movem o aluno à busca de realidade, todavia desconhecidas para ele. Ao encontrar estas realidades, que são iluminadas para ele por sua visão interior, adquire novo conhecimento, que é indiretamente um resultado da atividade indutora do professor”³.

³ I. Schefler, op. cit., p. 196.

A descrição acima nos parece exata; no entanto, parece insuficiente a interpretação que Scheffler dará à teoria da iluminação. A nosso ver teriam passado despercebidas a Scheffler as etapas que o processo de aquisição de conhecimento envolve.

Para Scheffler a iluminação agostiniana implica apenas a compreensão do conhecimento via intuição; no entanto, esta se liga a um movimento anterior de pensamento, que é o próprio ato de julgar. Quando Agostinho fala, no parágrafo 37, que tudo o que conhecemos resulta de uma consulta à “verdade que dentro de nós preside a própria mente” e que essa verdade é a sabedoria ou o próprio Cristo (mestre interior), está se referindo não a uma experiência mística, mas a uma experiência propriamente intelectual. Essa experiência requer um voltar-se a uma norma interior de verdade. Em outras palavras, o que caracteriza a experiência do pensamento seria a capacidade constante e recorrente de realizar julgamentos.

O parágrafo 37 é uma importante passagem para a compreensão da doutrina do mestre interior de Agostinho: o professor exterior –por assim dizer, um pseudomestre– ensinará coisas indiferentes a respeito da verdade se não houver um julgamento pessoal por parte do aluno. Se o estudante não julgar por si mesmo o que o mestre exterior disser, não há aprendizagem, e nem “ensino”: tem-se apenas o armazenamento de informações vazias que logo se dispersarão.

O processo de aquisição do conhecimento também será analisado por Agostinho, em obra posterior, *De trinitate*, sob outro enfoque: além de implicar julgamento, a aquisição do conhecimento envolve a inextricável relação da memória, razão e vontade. Agostinho diz que só podemos conhecer aquilo de que nos lembramos (se não totalmente, ao menos em parte), e aquilo que temos vontade de conhecer. Em suma, o processo de conhecimento depende também daquilo que podemos chamar de uma razão afetiva (isto é, a razão não age sem a vontade, que para Agostinho, em sua forma intensa, é amor).

Considerações finais

Apresentaremos agora, antes de concluir, algumas ideias de Scheffler que consideramos mais importantes, expostas em *Modelos filosóficos de la enseñanza*. Isso nos ajudará a cercar o tema do julgamento autônomo e também a visualizar as possíveis contribuições de Agostinho para o debate sobre o ensino em nossos dias.

Como muito bem colocado por Scheffler o ensino distingue-se de atividades como a propaganda, o condicionamento, a manipulação e o doutrinamento; assim, sua prática deve salvaguardar a integridade intelectual do aluno e também sua capacidade de juízo independente, mas não somente isso, e mais do que isso, a nosso ver o ensino deve **promover** a capacidade de juízo independente.

Nesse sentido a contribuição do pensamento de Agostinho é importante; o professor “externo” deve ajudar o aluno, ao modo da maiêutica, a voltar-se a si mesmo, a entrar em contato consigo e usar seu poder reflexivo; essa seria apenas uma das características da *exercitatio mentis*. Como diz Scheffler: “o ensino se consoma na própria compreensão do aluno”. Mas o problema aqui, então, será definir o sentido de “compreensão”, ou ao menos especular sobre seu significado e discutir alguns dos diversos sentidos que lhe são conferidos. É com esse intuito que é necessário explicitar, principalmente, as concepções agostinianas de mestre interior e juízo pessoal: a própria atividade de compreensão. Nesse quesito discordamos da interpretação que Scheffler confere a Agostinho. Todavia, ele nos socorre na explicitação de outras duas importantes concepções de compreensão, ligadas a modelos de ensino, tal como veremos abaixo.

Scheffler distingue três importantes modelos filosóficos de ensino, de influência decisiva em nossa história, que pressupõem distintas ideias de compreensão. São eles: 1) o modelo da impressão; 2) o da compreensão; 3) e o da regra.

O primeiro deles, o da impressão, seria o mais difundido e o mais simples: a mente filtra e armazena as impressões recebidas. O aluno recebe o conhecimento, mas não o gera. A versão empirista desse modelo estaria associada a J. Locke; a compreensão relaciona-se principalmente com o armazenamento e a organização de informações externas. Nesse caso a influência do professor é enorme.

Scheffler aponta as vantagens e desvantagens desse modelo, acrescentando que no processo de aprendizagem o aluno não incorpora apenas experiências sensoriais, mas também a linguagem e teorias herdadas, em complexa conexão com diferentes contextos. À frente, em seu texto, ficarão mais claros a importância e significado dessa observação.

Como ele dirá, reter e armazenar teorias na mente é muito diferente de ser capaz de aplicá-las em nova situação. Em suma, todas as variantes do modelo de impressão padeceriam do mesmo defeito, isto é, “deixariam de considerar a

possibilidade de inovação radical por parte daquele que aprende”. Aqui surge uma questão apontada anteriormente: como então se daria a aquisição de um novo conhecimento por parte do aluno?

Passemos ao segundo modelo. Nessa vertente o professor não deposita ideias na mente do aluno. O conhecimento seria uma questão de visão, e não acúmulo de informações transmitidas ao aluno. O professor pode estimulá-lo, mas ainda assim o resultado final de aquisição do conhecimento extrapolaria a sua competência. É na visão, ou na compreensão do significado, que está posta a considerável diferença entre o simples armazenamento e reprodução de conteúdos. Esse modelo teria como representantes Platão e Agostinho.

Tal modelo possui uma qualidade da qual estaria desprovido o modelo da impressão. Enquanto este último, em sua preocupação pela conservação e transmissão do conhecimento, descuida do incentivo à inovação, o modelo da compreensão abarcaria o problema do **novo** conhecimento que resulta do ensino. Aqui entra, a nosso ver, a questão do juízo pessoal e independente de Agostinho. Nesse modelo ressalta-se a aquisição da compreensão por meio do próprio empenho do estudante. Deparamo-nos então com o alcance, riscos e limites do ensino e da aprendizagem. O que se deve às competências individuais e ao professor?

Scheffler está de acordo com Agostinho no seguinte ponto: o conhecimento não se reduz à mera recepção e aceitação de uma informação verdadeira. Ele apresenta uma importante observação que auxiliará no entendimento da questão do juízo pessoal em Agostinho: uma informação nova pode transmitir-se mediante afirmações, mas o conhecimento **novo** não.

Dirá Scheffler que Agostinho confunde os dois casos e afirma que o que Agostinho na realidade deseja é ressaltar a impossibilidade de se transmitir conhecimento novo exclusivamente através de palavras (o conhecimento não é, simplesmente, a retenção de informação por parte do estudante).

A seguir, no texto de Scheffler, vem à baila o tema do repertório público do saber, ou como ele próprio diz, “o tesouro público do conhecimento”. O primeiro modelo de ensino possui algo de importantíssimo: querendo ou não ele acentua a importância de conservar o conhecimento como herança coletiva. Esse conhecimento público, que constantemente se amplia, é, por outro lado, muito diferente do crescimento do conhecimento novo no estudante.

Vejamos agora o terceiro e último modelo de ensino. O modelo da regra é associado a Kant e à ênfase que dá à razão, que sempre agiria segundo regras gerais ou princípios; isso nada mais é do que uma descrição do que seja a reflexão (baseada em princípios). Assim, o que de fato caracterizaria o conhecimento, sob o ponto de vista desse terceiro modelo, é a reflexão e não uma visão simples, ou a intuição, como no segundo modelo (discordamos dessa interpretação de Scheffler, como dissemos). A diferença dos outros dois modelos de ensino, este último não possuiria uma característica apenas cognitiva. Arelada à compreensão cognoscitiva há sempre uma adesão fundamental a princípios mediante os quais valoramos (ou julgamos) e compreendemos as coisas. Consequentemente, ligada ao conceito de princípio “não só se apoiam as noções de reflexão racional e juízo crítico, mas também as de conduta racional e moral”⁴.

Para compreendermos o que foi dito, basta tomarmos o exemplo da ciência. Conforme dirá Scheffler, ela não se reduz a uma coleção de compreensões verdadeiras; mas está associada “a uma tradição viva, composta de princípios exigentes de juízo e de conduta” integrantes dela própria, e quando buscamos compreendê-la, estamos simultaneamente julgando e valorando.

Outra importante ideia a ser apreendida desse modelo é que a compreensão deixa de ser um assunto isolado, momentâneo e pessoal (está ligada ao conhecimento público, ao juízo e valoração que fazemos por meio de princípios e que carregamos conosco).

Em suma, se os modelos de ensino anteriores são estritamente cognitivos em seu enfoque, o modelo da regra abre-se à conduta, que é concebida, em grandes linhas, como incluindo processos de juízo e reflexão. Sintetizando o pensamento de Kant a esse respeito, diz Scheffler: “A tarefa da educação é desenvolver o caráter em seu sentido mais amplo, o pensamento e a ação baseados em princípios, naqueles em que se manifeste a dignidade do ser humano”⁵; portanto esta seria uma diretriz fundamental à atividade de ensinar.

Ressalte-se que nesse terceiro modelo a função ética da educação origina-se a partir de seu interior, emana a partir da própria noção de compreensão. Em

⁴ *Ibíd.*, p. 202

⁵ *Ibíd.*, p. 204. Cf. Immanuel Kant, *Pedagogía*, Madrid, Akal, 1993, p. 106.

Agostinho a função ética da educação está dissociada, deslocada da noção de compreensão, não obstante presida sua doutrina. Agostinho não explicita esse importante desdobramento da ideia de compreensão, mas dá continuidade à tradição grega –*paideia* clássica– que já afirmava, remotamente, a finalidade ética da educação. A educação deve ter em vista a *eudaimonía*, e o que seja a vida feliz já é outra questão...

Recibido 15/5/15
Aceptado 10/6/15

Resumen. Para entender el significado de *docere* (enseñar) en Agustín tenemos que cambiar la mirada del docente al estudiante y hacia a la función del lenguaje. Su doctrina del maestro interior implicará una redefinición de la pedagogía y de la relación docente/ alumno. Sin perder el alcance teológico de la obra, se puede decir que en *De magistro* Agustín afirma la indispensabilidad de un juicio autónomo y personal en el proceso de aprendizaje. En este sentido, para él, “nadie enseña nada a nadie” y “el aprendizaje es un acto propio del estudiante”. Por lo tanto, en la continuidad de la *paideia* griega –la educación acompañada por su propósito ético– Agustín describirá una pedagogía de la interioridad. Serán establecidas en este artículo, algunas relaciones del pensamiento de Agustín sobre la enseñanza con las reflexiones de Israel Scheffler en cuanto a la adquisición de nuevos conocimientos y la función de la educación.

Palabras clave: Educación - Filosofía - Juicio Autónomo - Pedagogía de la interioridad - Conocimiento.

Resumo. Para compreender o sentido de *docere* (ensinar) em Agostinho é preciso deslocar o olhar do docente ao discente e à função da linguagem. Sua doutrina do mestre interior implicará uma redefinição da pedagogia e da relação docente/discente. Sem perder o alcance teológico da obra pode-se dizer que no *De magistro* Agostinho afirma a imprescindibilidade de um julgamento autônomo e pessoal no processo de aprendizagem. Nesse sentido, para ele, “ninguém ensina nada a ninguém” e a “aprendizagem é um ato próprio do estudante”. Assim, na continuidade da *paideia* grega –a educação acompanhada de sua finalidade ética– Agostinho irá descrever uma pedagogia da interioridade. Serão estabelecidas, neste artigo, algumas relações do pensamento de Agostinho acerca do ensino com as reflexões de Israel Scheffler a respeito da aquisição do novo conhecimento e da função da educação.

Palavras-chave: Educação - Filosofia - Julgamento autônomo - Pedagogia da interioridade.

Abstract. The meaning of *docere* (teaching) in Augustine’s thought shifts the focus from educators to learners and to the role of the language. His inner master doctrine implies a redefinition of pedagogy and the educator/learner relationship. It can be said that in *De Magistro*, besides the theological perspective, Augustine asserts the indispensability of an autonomous, personal judgment in the learning process. In this sense we can claim that for Augustine “No one teaches anyone anything” and that “learning is itself the learner’s action”. Thus, in the Greek *paideia* legacy that education cannot be dissociated from its ethical purpose, he puts forward a pedagogy of the interiority. In this article we establish some relations of Augustine's thinking on teaching with Israel Scheffler’s reflections on the acquisition of new knowledge and the role of education.

Keywords: Education - Philosophy - Autonomous judgment - Pedagogy of the interiority - Knowledge.

Supuestos antropológicos en la propuesta ética abelardiana

Natalia Jakubecki

Cuando se desea comprender cabalmente la teoría ética de un determinado autor, siempre es oportuno saber cuáles son los supuestos antropológicos que éste maneja, porque si la ética es la rama de la filosofía que se ocupa de la conducta del ser humano, es conveniente dejar en claro qué se entenderá por tal. En el caso de Abelardo, si bien sabemos por su misma pluma que escribió (o al menos se había propuesto escribir) una antropología, lamentablemente ésta no nos ha llegado¹. Con todo, no nos será imposible ensayar una reconstrucción a partir de algunos pasajes de textos en los cuales diferentes motivos condujeron al Palatino a expedirse sobre la naturaleza humana, ya sea en sí misma, como en *Dialectica* y en *Expositio in hexameron*; ya sea en contraste con la divina, lo cual sucede especialmente en el tercer libro de la *Theologia scholarium*. Por otra parte, dado que nuestro objetivo es ver cómo todo ello subyace en su teoría ética, deberemos recurrir también a la *Ethica seu liber Scito te ipsum*, al *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* y a los *Commentaria in Epistola Pauli ad romanos*. Así pues, aun sin pretensión de exhaustividad, en las siguientes páginas propondremos la articulación de aquellos pasajes insoslayables para dar cuenta de los supuestos antropológicos del Palatino que ofician de fundamento para su concepción moral.

El cuerpo y los vicios

Si bien el mensaje bíblico no es especialmente hostil con el cuerpo, el cristianismo medieval, nutrido del dualismo grecorromano de corte platónico, ha

¹ El pasaje que nos permite sospecharlo con suficientes fundamentos corresponde a *Commentaria in Epistola Pauli ad romanos*, ed. Eligius M. Buytaert, en *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, v. XI, Turnhout, 1969, III, 8:11: "... quomodo Filius carnem assumpsisse dicitur, et non Pater aut Spiritus Sanctus? Sed hoc ex Anthropologia nostra petatur". Algunas conjeturas sobre su existencia y contenido pueden encontrarse en el artículo de Damien Van den Eynde, "Les écrits perdus d'Abélard", *Antonianum*, 37, 1962, p. 468 y ss; y Constant Mews, "Introduction", en *Opera theologica Petri Abaelardi. Theologia scholarium*, CCCM, v. XIII, Turnhout, 1987, pp. 229-230.

tenido grandes reservas contra la materia. Ya en el siglo XII estaba instalada la a idea de que, a causa de sus apetitos, el cuerpo no sólo era el culpable de la expulsión del Paraíso, sino incluso la puerta de entrada para todos los pecados². Más allá del mito adánico, la tradición agustiniana, platónica por cierto, contribuyó en gran medida a reforzar la primacía del alma en detrimento del cuerpo, pues, sostiene el Hiponense, aún cuando el hombre sea cuerpo y alma, únicamente esta última nos hace semejantes a Dios mientras el cuerpo no es sino un instrumento del que ésta se sirve o que simplemente “tiene”³. Habrá que esperar al menos un siglo más para encontrar, como ha sabido expresar Gilson, “hombres que amaron la materia, respetaron su cuerpo, celebraron su alta dignidad y jamás quisieron separar su destino del de su alma”⁴.

Abelardo, a pesar de estar imbuido en la tradición platónico-agustiniana y de retomarla de cerca en lo que se refiere al alma⁵ –tal como veremos–, ya había dado

² En la Edad Media se han dado dos grandes interpretaciones sobre el primer pecado de la humanidad. Mientras que Ambrosio había señalado que Adán y Eva fueron tentados por la gula, pecado directamente relacionado con el cuerpo (cf. Ambrosio, *De Elia et Ieiunio*, Migne, PL. 14, 699D-701C), Agustín prefiere comprender ese mismo acto como movido por la soberbia, pecado de orden espiritual según el cual, en este caso, el hombre quiso ser como Dios y, por tanto, trastocar el orden de la Creación (cf. Agustín, *De civitate Dei*, XIV, 12-14). Sin embargo, en el imaginario medieval, al menos hasta el siglo XIII, ha prevalecido la idea de que el éxito de la tentación diabólica se debió fundamentalmente a la gula. Cf. Carla Casagrande - Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, París, Aubier, 2000, p. 195.

³ “Quid est homo? Anima rationalis habens corpus”, Agustín, *In Iohannis Evangelium*, XIX, 4, 15; y también, v.g., *De civitate Dei*, XIII, 24, 2; *De moribus ecclesiae*, I, 4, 6. Por otra parte, véase Alexander Schroeter-Reinhard, *Die Ethica des Peter Abaelard. Übersetzung, Hinführung und Deutung*, Friburgo, Dokimion, 1999, pp. 322-324, donde el autor identifica cuatro elementos de la tradición que, según él, convergen en la antropología abelardiana y que, a su vez, son modificados por el *Magister*.

⁴ Étienne Gilson, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, RIALP, 2004, p. 177.

⁵ Si bien en el siglo XII se mantiene muchas veces la diferencia de raigambre agustiniana entre los términos “*anima*” y “*animus*” según la cual el primero refiere al principio general que anima al cuerpo, asignándole todas sus funciones vitales, mientras que el segundo posee un carácter específico que alude principalmente a la condición propia del ser humano, Abelardo no se ha hecho eco de ella. De hecho, tiende a utilizarlos indiferentemente, aunque recurre con mayor frecuencia a “*animus*”. A este respecto, Bacigalupo señala que la amplitud y riqueza semántica que Abelardo le confiere al término ha dificultado su traducción a

algunas señales de los tiempos que vendrían. En efecto, su valoración del cuerpo se distingue llamativamente de ella, aunque no rompe por completo. Es cierto que no contamos con muchos pasajes para abordar esta cuestión, pero sin dudas el más claro al respecto es el que se encuentra en el primer libro de la *Theologia scholarium*:

“Pues debemos comer a causa de Él [Dios], al menos por esto: para procurarnos las cosas necesarias con las que ha de ser sustentado este don que es el cuerpo, que es suyo y nos está confiado a nosotros”⁶.

Al acentuar el hecho de que no sólo el alma, sino también el cuerpo son obsequios divinos, Abelardo, de alguna manera, le devuelve la dignidad que siglos de ascetismo le habían negado. Y ello se ve con mayor evidencia en su ética. En efecto, es posible observar cómo el cuerpo queda desligado del pecado, aun cuando pueda inclinarnos a él y gozar durante su comisión. En el comienzo del *Scito te ipsum* leemos:

“Llamamos ‘costumbres’ a los vicios y virtudes del alma que nos inclinan a obrar bien o mal. Además, existen vicios o bienes no sólo del alma, sino también del cuerpo, como la debilidad o la fortaleza [...] De allí que, para diferenciarlos, cuando dijimos ‘vicios’ sobreentendimos ‘del alma’ ”⁷.

muchos estudiosos. Cf. Luis Bacigalupo, *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Lima, Univ. Pontificia católica del Perú, 1992, pp. 59-62. A fin de facilitar la lectura de este trabajo, preferimos traducir ambos términos por “alma”, ya que los dos hacen referencia a los procesos propios del ser humano, ya sea volitivos o intelectivos.

⁶ “Comedere autem propter ipsum [sc. Deus] debemus hoc uno saltem ut corpori, quod suum est ac nobis commissum, necessaria impendamus quibus in eius obsequio sustentetur”, *Theologia scholarium*, eds. Eligius Buytaert - Constant Mews, en *CCCM*, vv. XII y XIII, Turnhout, 1969 y 1987 respect, I, 6. Todas las traducciones del latín son propias salvo expresa indicación en contrario.

⁷ “Mores dicimus animi uitia uel uirtutes quae nos ad mala uel bona opera pronos efficiunt. Sunt autem uitia seu bona non tantum animi sed etiam corporis, ut debilitas corporis uel fortitudo [...] Vnde ad differentiam talium cum diximus ‘uitia’ praemisimus ‘animi’ ”, *Ethica seu liber Scito te ipsum*, ed. David Luscombe, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 2, 1-6.

En tanto que el hombre es “doble”⁸, para Abelardo existen, pues, dos clases de vicios: los propios del alma y los propios del cuerpo. Sin embargo, estos últimos “no afectan de ninguna manera a las costumbres”⁹, pues alguien que, por ejemplo, sufra de cojera, puede orientar sus acciones tanto al bien como al mal. Pero mientras que no tengan incidencia directa en la moral, no puede decirse que sean estrictamente vicios sino, a lo sumo, defectos (y en esto consiste un vicio) del cuerpo. Por esta razón, el filósofo los deja inmediatamente fuera de la consideración ética.

Quedan, pues, los vicios del alma. Pero no todos ellos son objeto de “menosprecio o alabanza”¹⁰ para la vida humana, sino sólo los que nos disponen a obrar moralmente mal, pues también la mala memoria o la estupidez, por ejemplo, son comunes a buenos y malos, por lo cual no pueden ser en modo alguno determinantes del buen comportamiento. De este modo, del amplio espectro de vicios posibles, Abelardo delimita los propiamente morales, configurándolos como aquellos que “**inclinan** a la voluntad hacia lo que de ninguna manera conviene que haga o deje de hacerse”¹¹.

Con todo, se debe notar que a pesar de no pertenecer estrictamente al cuerpo, esta clase de vicios, es decir, los “morales”, se encuentran en estrecha relación con la sensibilidad: descartados los intelectuales, sólo quedan los que responden a los apetitos del alma sensitiva, tales como, siguiendo los ejemplos más frecuentes a lo largo de toda la *Ethica*, lo son la lujuria o la gula. Son éstos los que nos disponen a obrar mal, mientras que a los vicios propios del ámbito exclusivamente intelectual Abelardo los considera, al menos aquí, moralmente indiferentes. Silvana Filippi ve en esta exclusión el alejamiento medieval del ideal intelectualista griego, representado por Aristóteles, mientras que Estêvão, por su parte, una oposición al

⁸ “Duplex est autem homo, interior et exterior; interior homo, anima, exterior homo, corpus”, *Expositio in hexameron*, ed. Mary Foster Romig, en *A Critical Edition of Peter Abelard's Expositio in Hexameron*, Tesis doctoral en Historia, presentada en University of Southern California, 1981, pp. 103.

⁹ “Sunt autem animi quoque nonnulla uitia seu bona quae a moribus seiuncta sunt...”, *Ethica*, p. 2, 10-11.

¹⁰ “... nec uitam humanam uituperio uel laude dignam efficiunt...”, *ibíd.*, 12-13.

¹¹ “... uoluntatem **inclinant** ad aliquid quod minime conuenit fieri uel dimitti”, *ibíd.*, p. 2, 18-19, resaltado propio.

estoicismo¹². Sea de ello lo que fuere, lo importante es señalar que esta sensibilidad que puede incitar al pecado radica en el alma, no en el cuerpo, por más que se hable de “pecados carnales” o bien de la “concupiscencia de la carne”.

Como esto puede dar lugar a confusión, Abelardo se encarga de despejar toda duda en el capítulo VI de la *Ethica*. Allí aclara que “[l]os pecados son sólo del alma y no de la carne”, y que ellos se originan en el alma puesto que por “la delectación que se siente en la carne se apetece o se considera apetecible lo que el juicio de la razón rechaza”¹³. Por otra parte, insiste en que el pecado no reside en el placer de la carne, sino en el consentimiento del alma. Y aunque podría establecerse por ambas cosas, el *Magister* sostiene que, de aceptar esto, debería decirse que nadie que experimentara algún placer carnal estaría libre de culpa, pues “... ni los mismos cónyuges estarían libres de pecado cuando gozan del placer carnal que les está permitido, ni tampoco el que se alimenta con una apetitosa comida de su propia cosecha”¹⁴. Más aún, si así fuera, deberíamos admitir la existencia de un Dios malicioso que nos creó de tal manera que, incluso al hacer lo permitido (por ejemplo, alimentarnos), no podamos no pecar, pues el deleite en estas cosas es inevitable.

El ejemplo paradigmático en lo que respecta a esta objeción es el un religioso atado y obligado a tenderse entre mujeres. Abelardo dirá entonces que “[l]a blandura del lecho y el contacto con las mujeres que lo rodean lo arrastran a la delectación, no al consentimiento...”¹⁵. Nadie podría calificar esto de pecaminoso, pues se ha

¹² Cf. Silvana Filippi, “La moralidad de los actos humanos en la doctrina de Pedro Abelardo”, en María Jesús Soto Bruna (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Navarra, EUNSA, 2005, p. 234; y João Estêvão, “*Fiat voluntas tua!* Vício e pecado na ética de Abelardo”, *Trans/Form/Ação*, 12, 1989, p. 85.

¹³ “Cum enim omnia peccata sint animae tantum, non carnis [...] Quaedam tamen peccata spiritualia, quaedam carnalia dicuntur [...] concupiscentia tamen carnis sicut et concupiscentia spiritus dicitur. ‘Caro enim’ ait Apostolus, ‘concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem’, hoc est, anima ex delectatione quam habet in carne quaedam appetit quae tamen iudicio rationis refugit uel non appetenda censet”, *Ethica*, p. 40, 21-32.

¹⁴ “... nec coniuges immunes sunt a peccato cum hac sibi carnali delectatione concessa permiscetur, nec ille quoque qui esu delectabili sui fructus uescetur”, *ibíd.*, 7-10.

¹⁵ “Veluti siquidem religiosum aliquem uinculis constrictum inter feminas iacere compellat et ille mollitiae lecti, et circumstantium feminarum contactu in delectationem, non in consensum, trahatur...”, *ibíd.*, p. 20, 15-18.

aceptado previamente que el pecado reside en un consentimiento que aquí no se encuentra presente. Por otra parte, el Palatino añade que es imposible que la comisión de algún acto ilícito agrave el pecado **ya** nacido en nosotros, porque el alma, en donde éste reside, no puede ser manchada más que por alguna operación anímica como lo es el *consensus voluntatis*¹⁶. La carne y su delectación, entonces, aunque puedan inclinarnos a desear lo que no conviene, ni cometen pecado, ni aumentan el que el alma ha cometido.

Con todo, Abelardo se mantiene fiel a la tradición desde el momento en que la consecución del Sumo Bien del hombre es posible sólo después de haberse librado de la sensibilidad a la que está sujeto el cuerpo, el cual no hace más que obstaculizar la facultad de la voluntad, inclinándolo constantemente a querer lo que no conviene y, en consecuencia, obligándolo a luchar. Pero precisamente es por ello que es un bien que exista el mal, en este caso, encarnado en los vicios¹⁷. Por más que el consentimiento y la ejecución de una acción sean considerados como ámbitos separados, y el alma sólo se corrompa por lo que le es propio, en esta vida ligada a la materia es sobremanera conveniente, incluso necesario, que haya un enemigo que nos dé la oportunidad de ganar la corona en la otra pues la liberación definitiva sólo será posible después de la muerte, tal como se ocupa de aclarar el personaje del Filósofo en el *Dialogus*:

“Filósofo: ... No hay verdadera bienaventuranza mientras algo se opone o falta a nuestra voluntad. Sucede siempre así durante la vida en esta tierra, y el

¹⁶ “Haec autem ad hoc induximus, ne quis uolens forte omnem carnis delectationem esse peccatum, diceret ex actione ipsum peccatum augeri, cum quis uidelicet consensum ipsum animi in exercitium duceret operationis, ut non solummodo consensu turpitudinis, uerum etiam maculis contaminaretur actionis, tamquam si animam contaminare posset quod exterius in corpore fieret. Nihil ergo ad augmentum peccati pertinet qualiscumque operum executio, nichil animam nisi quod ipsius est coinquinat, hoc est consensus...”, *ibíd.*, p. 22, 26-34.

¹⁷ “Quis etiam nesciat summam Dei bonitatem, quae nihil sine causa fieri permittit, adeo mala quoque bene praecordinare et eis etiam optime uti, ut etiam sit bonum malum esse, cum tamen malum nullatenus sit bonum?”, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. Rudolf Thomas, reproducida en Abelardo, *Dialogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, ed. bilingüe, trad. Silvia Magnavacca, Bs. As., Losada, 2003, p. 306.

alma, **abrumada por la mole terrena del cuerpo** y como encerrada en una cárcel, no goza de verdadera libertad”¹⁸.

En resumen, Abelardo se ha propuesto corregir la tradición, no oponerse a ella. Así pues, no exige al cuerpo de ser un obstáculo, ni al goce carnal de ser un estímulo del cual cuidarse pero, al mismo tiempo, deja claro que el pecado únicamente radica en el alma, y es únicamente por ella que seremos merecedores de salvación o castigo eternos. Pasemos, entonces, a considerar la naturaleza del alma.

El alma y sus facultades

Dado que nuestro autor ha reflexionado sobre el alma en incontables oportunidades, el material que poseemos para reconstruir este aspecto de su pensamiento abunda. Así pues, en virtud de la claridad expositiva, comenzaremos desarrollando la teoría estrictamente antropológica y sólo después pasaremos a considerar cómo ella funciona en el plano ético.

1. La perspectiva teológica de raigambre paulino-agustiniana

Desde el punto de vista teológico, es innegable que Abelardo está fuertemente marcado por la impronta de paulino-agustiniana según la cual el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios. Por tanto, su primacía sobre el resto de la creación es dada por esta *imago Dei* que es el hombre mismo en la que se manifiesta la estructura trinitaria del Creador. Cada ser humano, entonces, posee en su propio espíritu la potencia¹⁹, la sabiduría y el amor, perfecciones que le confieren dignidad y valía al alma humana, pues a través de ellas es capaz de participar en la Potencia, la Sabiduría y el Amor divinos:

¹⁸ “PHIL.: ...Quamdiu autem voluntati nostre aliquid obsistit vel deest, vera beatitudo nequaquam est. Quod utique semper evenit, dum hic vivitur, et anima **terreni corporis mole gravata** et quasi carcere quodam conclusa vera non fruitur libertate”, *ibid.*, p. 184, resaltado propio.

¹⁹ Utilizaremos el término “potencia” especialmente para referirnos al libre arbitrio. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que el mismo Abelardo lo usa también como sinónimo de “*facultas*”, dentro del cual incluye las tres divisiones del alma: *potentia* o *liberum arbitrium*, *sapientia* o *ratio*, y *amor* o *voluntas*. A fin de evitar confusiones, reservamos el término para su primera acepción y adoptaremos “*facultad*” para la segunda.

“Por tanto, como se ha dicho, según la dignidad de su alma, el hombre fue hecho conforme a una singular semejanza de las dignidades [divinas], puesto que por la potencia, la sabiduría y el amor fue hecho superior y más semejante a Dios entre todos los seres vivientes. Por esto, sin duda, el alma humana es mejor que cualquier otra, en razón de su propia naturaleza, pues ella sola fue creada inmortal y no conoce defecto. También ella sola es capaz de participar de la Potencia, la Sabiduría y el Amor divino. Pues si no puede reconocer a Dios con la razón, de ninguna manera puede amarlo. Y ciertamente, estas tres cosas son comunes tanto al varón como a la mujer...”²⁰.

La *potentia* es aquella facultad que expresa en el alma la posibilidad misma de un dinamismo espiritual. Mientras que la Potencia divina se halla en estricta relación con la necesidad –puesto que Dios, de alguna manera, está compelido a comportarse como de hecho se comporta, en tanto que no puede hacer otra cosa sino lo que conviene a su naturaleza– nuestra potencia es una imagen débil de ésta. A diferencia de Dios, el ser humano tiene la posibilidad de hacer cosas que no hace, o dejar de

²⁰ “Homo itaque, ut dictum est, secundum animae dignitatem ad similitudinem singularem personarum factus est, cur per potentiam et sapientiam et amorem caeteris praelatus animantibus Deo similior factus est. Eo quippe anima humana per propriae naturae potentiam caeteris omnibus validior est, quod sola immortalis et defectus ignara est condita. Sola quoque capax est potentiae et sapientiae et divini amoris particeps. Quae enim Deum recognoscere pro ratione nequeunt, nequaquam eum diligere possunt. Et haec quidem tria tam viro quam feminae communia sunt...”, *Ex. hex.*, p. 72. Sin embargo, en los *Commentaria* encontramos un pasaje que a primera vista pareciera sostener algo diferente: “Mysterium quippe incarnationis ex uisibilibus Dei operibus nequaquam concipi humana poterat ratione, sicut potentia Dei et sapientia eius et benignitas ex his quae uidebant liquide percipiebantur”, *Comm. rom.*, I, 1:20. En efecto, acabamos de sostener que las notas de la constitución divina son la *potentia*, la *sapientia* y el *amor*, pero aquí aparece, en su lugar, la *benignitas*. Ahora bien, esto puede explicarse de dos maneras, por cierto no excluyentes. Por una parte, debemos recordar que los *Commentaria* fueron redactados *circa* 1133, mientras que la *Theologia scholarium* es una obra cuya última redacción se hace en 1140. Esto explicaría una evolución en el uso de la terminología. Por otra parte, debemos entender que tanto *amor* como *benignitas* se identifican con *voluntas*, y dado que en el caso de Dios ésta no puede sino ser necesariamente buena, la equiparación de *voluntas*, *amor* y *benignitas* no es en absoluto desatinada.

hacer las cosas que de hecho hace²¹. En este sentido, se podría pensar que es “más libre que Dios”, puesto que puede dirigirse hacia cualquier cosa, sea o no conveniente a su naturaleza²².

Sin embargo, no es así. No se debe confundir nuestra potencia (imagen débil de la divina, recordémoslo) con “libertad”, ya que la libertad en sentido estricto no puede dirigirse sino hacia el bien, y de allí su necesidad²³. En cambio, la potencia humana puede dirigirse **también** hacia el mal y ello es un defecto, una carencia, pero no una perfección. Así pues, la libertad del hombre es una libertad aun más limitada que la angélica, es una libertad que está asociada con lo que Abelardo, siguiendo a Agustín, ha definido como “libre arbitrio”²⁴. Como veremos a continuación, se trata para él de la fuerza que media entre las dos facultades restantes al momento de hacer efectiva una decisión, a saber, entre la *ratio* y la *voluntas*.

²¹ “Quantum igitur estimo, cum id tantum Deus facere possit quod eum facere conuenit, nec eum quicquam facere conuenit quod facere praetermittat, profecto id solum eum posse facere arbitror quod quandoque facit [...] ut uidelicet id solummodo facere possit quod quandoque facit, et id solum dimittere quod dimittit, cum nos etiam ipsi, qui longe impotentiores sumus, multa etiam facere uel dimittere possumus quae nequaquam facimus uel dimittimus”, *Th. sch.*, III, 46.

²² “Se la potenza divina è in stretta relazione con la convenienza, la potenza umana, sminuita dalla debolezza, può anche dirigersi verso qualche cosa di non conveniente alla natura umana: è proprio per questo che siamo più ‘liberi’ di Dio...”, Gaia de Vecchi, *L’etica o Scito te ipsum di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teologia morale*, Roma, Ed. Pontificia Università Gregoriana, 2005, p. 81.

²³ Cabe aquí diferenciar los términos “necesidad” y “determinación” que suelen confundirse en su sentido metafísico. Mientras que el primero alude a lo que la naturaleza impone, el segundo se refiere a lo que fatalmente ha de suceder.

²⁴ Una vez más Abelardo sigue los lineamientos agustinianos respecto de la diferencia entre *libertas* y *liberum arbitrium*. Como consecuencia de la caída, el ser humano sufre fundamentalmente dos transformaciones antropológicas que le harán perder su *libertas*. La primera es la pérdida de la inteligencia intuitiva: a partir de ese momento, deberá conocer de manera progresiva. La segunda afecta a la voluntad: ésta ya no ejercerá un dominio sereno sobre las pasiones que ahora se le revelan. Cf. Étienne Gilson, *Introduction à l’étude de Saint Agustin*, París, Vrin, 1949³, pp. 212-213. No obstante, el aporte original del Palatino es incluir la libertad angélica como grado intermedio entre la real libertad de Dios, y nuestro exiguo libre arbitrio. Cf. *Th. sch.*, III, 89-90.

Este ser dueño del propio querer en el que consiste el *liberum arbitrium* será una de las facultades del alma que, por una parte, Abelardo trabaja menos explícitamente, pero que, por otra, le será imprescindible a la hora de desarrollar su propuesta ética. En efecto, uno de sus supuestos insoslayables será que sólo allí donde haya libre arbitrio puede haber mérito o demérito.

El *amor*, esto es, la voluntad (también en sentido agustiniano), remite a la fuerza del dinamismo del alma humana una vez puesto en acto. La voluntad, por su parte, puede ser buena o mala dependiendo de su coincidencia o no con la voluntad divina, que una vez más no puede ser sino siempre y necesariamente buena²⁵. Abelardo no da explicación alguna del porqué de esta dualidad en la orientación volitiva. Aún así, cabe suponer que se debe a la ausencia de libertad causada por el pecado de Adán: si nuestra potencia o libre albedrío puede dirigirse tanto al bien como al mal, otro tanto le cabe a la voluntad. Lo que sí se encarga de recalcar en varias oportunidades es que esta posibilidad dual es condición necesaria para la salvación (al igual que, como vimos, lo eran las debilidades de la carne) puesto que ambas, buena y mala voluntad, tienen un papel sumamente relevante en el combate moral y el posterior merecimiento:

“Para que esta lucha tenga lugar, conviene que exista un enemigo que nos resista, y no uno que falte. En verdad, éste es nuestra mala voluntad, sobre la cual triunfamos cuando la sometemos a la divina”²⁶.

La *sapientia* es la capacidad de discernimiento para que este dinamismo se pueda configurar con un cierto orden. Es el primer y más elocuente reflejo de la perfección de Dios en nosotros, que Abelardo identifica con la *ratio* y a la cual llama, en ocasiones “facultad discerniente”²⁷. Gracias a ésta es que puede captar la naturaleza

²⁵ “Haec enim quaedam naturae uel bonitatis eius necessitas ab eius uoluntate non est separata, nec coactio dicenda est qua etiam nolens id facere cogatur. Nam et cum ipsum necesse sit immortalem esse uel necessario immortalis dicatur, nequaquam haec diuinae naturae necessitas ab eius uoluntate disiuncta est, cum et hoc ipse uelit esse quod necesse est ipsum esse, id est quod non potest non esse”, *Th. sch.*, III, 54.

²⁶ “Ut uero pugna sit, hostem esse conuenit qui resistat, non qui prorsus deficiat. Hic uero est nostra uoluntas mala de qua triumphamus cum eam diuinae subiugamus...”, *Ethica*, p. 12, 9-12.

²⁷ “Est autem ratio potentia discernendi, id est attendendi et deliberandi apud se aliquid quasi in aliqua natura uel proprietate consistens...”, *Logica ingredientibus*, ed. Berhanrd Geyer, en

y las propiedades de las cosas, así como conocer la ley natural y, fundamentalmente, a Dios mismo en la medida de sospecharlo al menos.

La *sapientia* se torna tanto más importante en cuanto es condición *sine qua non* para la puesta en movimiento de las dos facultades anteriores. Abelardo considera que allí donde no haya razón, no habrá libertad ni libre arbitrio pues, al no tener la capacidad de conocer el objeto de deliberación, todo aquello que se haga o deje de hacerse, será condicionado por la naturaleza y, por tanto, toda acción que se realice se tornará necesaria, como sucede en el caso de los animales. La voluntad, por su parte, sólo será **verdadera** voluntad y no meramente impulso instintivo, si es libre para asentir o no al juicio de la razón.

“Pero de ningún modo la decisión es libre allí donde no haya un alma racional con la cual poder deliberar o juzgar algo, ya sea para hacerlo o dejarlo de hacer, de modo tal que tanto una como otra posibilidad estén en nuestro poder. Pues aun las bestias **hasta cierto punto** pueden hacer o dejar de hacer por su voluntad; sin embargo, puesto que carecen del juicio de la razón, no tienen libre arbitrio”²⁸.

2. La perspectiva lógica de raigambre aristotélico-boeciana

Si bien sabemos que la visión cristiana del hombre estuvo signada largo tiempo en el Occidente medieval por el desarrollo y enriquecimiento que Agustín de Hipona hizo de la concepción antropológica paulina, sabemos también que, paralelamente, los autores medievales recibieron cierta herencia aristotélica, y que supieron conciliar algunos elementos de ambas visiones para conformar un enfoque particular. Entre ellos se encuentra Boecio, de quien Abelardo recibe, entonces, no sólo la ya conocida y manifiesta influencia en el ámbito de la lógica y la gnoseología, sino también en el de la antropología, dando lugar a la confluencia de

Peter Abaelardus, *Philosophische Schriften, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster i, Westfalia, 1919, III, 1, 20.

²⁸ “Ubi ergo ratio animi non est per quam aliquid deliberari possit et diiudicari, an faciendum sibi sit uel dimittendum, et aequae utrumque in nostra sit potestate, liberum nequaquam est arbitrium. Etsi enim bruta animalia **quaedam** pro uoluntate sua facere possunt uel dimittere, quia tamen iudicio rationis carent, liberum non habent arbitrium”, *Th. sch.*, III, 87, resaltado propio.

dos tradiciones diferentes en la misma doctrina del Palatino. De todas maneras, se debe tener en cuenta que si Boecio manejaba un Aristóteles fragmentado, Abelardo, que no lo conoce más que por mediación suya, usará los conceptos del Estagirita cometiendo algunas imprecisiones y vaguedades involuntarias.

En principio, el Palatino concede a esta tradición la tripartición del alma, según la cual ésta se divide entre la potencia o facultad vegetativa, sensitiva y racional²⁹. Y también concede la definición del hombre por género próximo y diferencia específica, es decir, como “animal racional mortal”³⁰ entendido aristotélicamente como la composición de sustancia animada y las formas racional y mortal. Así, el primer componente, esto es la sustancia animal, el cuerpo, es la causa material del ser humano, mientras que los restantes son su causa formal. En este sentido, sólo la sustancia animal es la esencia del hombre, aunque éste no es tal sino tras recibir las formas que lo diferencian:

“Resta, ahora, la división según la que nos componemos de materia junto con forma, del siguiente modo: el hombre es, por una parte, sustancia animal; por otra, forma racional y también mortal. Pero el animal determina al hombre materialmente, mientras que la racionalidad y la mortalidad, formalmente. Ni la racionalidad ni la mortalidad, en cuanto son cualidades, pueden convertirse en la esencia del hombre, que es la sustancia. La sustancia animada sola se convierte en hombre por la información de sus diferencias sustanciales”³¹.

Si se quiere hablar con propiedad en términos dialécticos, Abelardo aclara que se debe decir que el hombre es un ser **formado**, no creado, pues está puesto en

²⁹ “Sunt autem humane anime diuersae uires secundum diuersas ipsius potentias. Nam eadem et uegetabilis est et sensibilis et rationalis”, *Log. ing.*, III, 1, 17.

³⁰ “... dum in homine hoc solum quod ad humanitatis naturam attinet intelligere nitimur, utpote animal rationale mortale, circumscriptis scilicet omnibus aliis quae ad substantiam humanitatis non attinent...”, *De intellectibus*, ed. Patrick Morin, París, Vrin, 1994, §19.

³¹ “Nunc autem ea restat diuisio quam in materiam simul et formam hoc modo componimus: hominis enim alia pars substantia animalis, alia forma rationalitatis uel mortalitatis. Componit autem animal hominem materialiter, rationalitas uero et mortalitas formaliter. Neque enim rationalitas et mortalitas, cum qualitates sint, in essentiam hominis, qui substantia est, possunt conuerti; sed sola animalis substantia homo efficitur, per informationem tamen substantialium eius differentiarum”, *Dialectica*, ed. Lambertus Marie de Rijk, Van Gorcum, Assen, 1970, IV, pp. 559-560.

existencia a partir de una materia subyacente que recibe formas infundidas por el Creador³². En su caso específico, estas formas son la racionalidad y la mortalidad. La mortalidad, claro está, es una forma que también reciben otras especies en tanto sustancias animadas. En consecuencia, en nada se diferenciaría el ser humano de los restantes seres formados a no ser por la única forma que recibe que determina esta materia subyacente de manera absoluta: la racionalidad o, según la división tripartita, el alma racional.

Ahora bien, si combinamos esta perspectiva, surgida a partir de la definición aristotélico-boeciana “el hombre es un animal racional mortal”, con aquella que hemos dado anteriormente del hombre como “imagen y semejanza de Dios”, está claro que, como señala Bacigalupo, “la dignidad humana de la *imago Dei* se adquiere en y por la cualidad o forma que le adviene a la sustancia animada”³³ que no es otra que la racionalidad.

“... puesto que especialmente por la excelsitud de la razón el hombre es tenido como imagen de Dios, en ningún otro lugar el hombre estaría obligado a fijar su inclinación más que en eso mismo de lo que es imagen, es decir, su similitud más evidente”³⁴.

Mucho se ha insistido en el racionalismo abelardiano, o en sus “excesos racionalistas”³⁵. Sin embargo, esto puede conducirnos a un grave error. El llamado

³² “Bene autem de elementis dictum est ‘creavit’ potius quam ‘formavit’, quia creari proprie id dicitur, quod de non-esse ita ad esse perducitur, ut praeiacentem non haberet materiam, nec in aliquo primitus subsisteret naturae statu. Cum autem de ipsa iam materia praeparata adiunctione formae aliquid sit recte illud formari dicitur, sicut est illud quod in sequentibus ponitur: ‘Formavit igitur hominem de limo terrae’ ”, *Ex. hex.*, pp. 10-11. Y además, “Quod hic diligenter aperit, docendo scilicet corpus uiri de limo terrae prius formatum esse, ac deinde animam infundi”, *ibíd.*, pp. 102.

³³ L. Bacigalupo, *Intención y conciencia...*, ob. cit., p. 55.

³⁴ “... cum per insigne rationis imagini dei specialiter homo comparetur, in nihil aliud homo pronius eam figere debuerat quam in ipsum cuius imaginem hoc est expressiorem similitudinem, per hanc obtinebat, et in nullam fortasse rem percipiendam pronior esse credenda est quam in eam cuius ipsa amplius adepta sit similitudinem”, *Th. sch.*, III, 3.

³⁵ Cf. v.g., Juan Belda Plans, *Historia de la teología*, Madrid, Palabra, 2010, p. 72; Bastián Moncada, “Razón, letra y metáfora como determinaciones de un modelo hermenéutico para el texto bíblico en las Cartas y la Historia calamitatum de Pedro Abelardo”, tesis para el grado

racionalismo abelardiano puede valer (y no sin grandes dificultades) únicamente para el aspecto de su pensamiento que trata de las cuestiones de exégesis bíblica. Sus elogios, defensa e incluso utilización misma de la dialéctica en la interpretación de las Escrituras no sólo pueden apreciarse con claridad en el proemio del *Sic et non* o en la *Carta XIII*, sino en todas y cada una de sus obras, donde pueden encontrarse pasajes en los que pone de manifiesto su confianza en la razón, incluso cuando él mismo reconoce más de una vez las limitaciones de esta facultad³⁶. Pero racionalista o no, lo cierto es que si atendemos a la lógica interna de su ética, es decir, aquella ciencia que se ocupa de Dios y, justamente por su objeto “supera a las otras en utilidad y dignidad”³⁷, veremos que es no es precisamente la racionalidad aquello que, para Abelardo, nos conduce al Sumo Bien.

3. Las facultades anímicas en la ética

A pesar de que la racionalidad es la facultad que le confiere valía al alma humana, la entrada a la vida moral requiere de una instancia ulterior: la razón, es decir, el ejercicio de la racionalidad o, en términos aristotélicos, su actualización, pues sin ella no tiene lugar el dinamismo anímico del que hemos hablado:

“Así, tiene racionalidad cualquier espíritu que puede discernir a partir de su propia naturaleza. Pero sólo posee razón aquel que es capaz de ejercerla con facilidad, sin estar impedido por ninguna debilidad de la edad o defecto

de Magíster en literatura, Santiago de Chile, 2013, p. 6 *et passim*. Esta manera de entender el pensamiento abelardiano no es propia de nuestra época, sino que lo ha sido siempre. Recordemos el comienzo de la diatriba de Bernardo de Claraval: “Tenemos en Francia un hombre que [...] al jactarse de estar pronto a dar razón de todas estas cosas, emprende, contra la razón y contra la fe, dar razón de las que están sobre la razón”, Bernardo, “Carta CXC”, en *Obras completas II*, Madrid, BAC, 1955, p. 997 (cf. Migne, *PL*. 182, 1055). Contra ello, véase v.g., Jean Jolivet, *Ars du langage et théologie chez Abélard*, París, Vrin, 1982, p. 347, donde argumenta que el racionalista no es Abelardo sino más bien un fantasma, “*un prestige de l’imagination dogmatique...*”.

³⁶ Cf. Natalia Jakubecki, “Abelardo versus Abelardo: la fe y la razón”, en Silvana Filippi (ed.), *Controversias Filosóficas, Científicas y Teológicas en el Pensamiento Tardo-Antiguo y Medieval*, Rosario, Paideia, 2011, pp. 159-168.

³⁷ “Quo enim summum bonum caeteris omnibus est excellentius [...] constat procul dubio ejus doctrina caeteras tam utilitate quam dignitate longe praecedere”, *Dialogus*, p. 154.

corporal del cual deriva alguna perturbación que lo vuelve loco o insensato³⁸.

Un ser humano alienado o disminuido mental no dejará de pertenecer a la especie puesto que sigue siendo un ser un “animal racional” en tanto que posee un alma racional y, por tanto, racionalidad, pero será incapaz de discernir entre el bien y el mal. Siendo la reflexión ética una reflexión sobre el pecado, y siendo el pecado, a su vez, definido por Abelardo tanto como *contra conscientiam agere*, o bien como *contemptus Dei*, habrá que admitir que allí donde no haya conciencia del Creador y de su voluntad, no podrá haber desprecio alguno. Esto significa que aquellos que son racionales pero no gozan de razón de ningún modo pueden ser merecedores de castigo en sentido estrictamente moral, pues éste sólo es dado por la condición de culpa en la que incurre el alma al transgredir voluntariamente la norma que la razón reconoció como tal³⁹. Pero así como no pueden ser imputados como pecadores culpables, tampoco pueden merecer recompensa y por tanto, no se los puede considerar como agentes morales. Sólo se salvarán, sostiene Abelardo, por los sacramentos⁴⁰.

Tengamos en cuenta que la ética abelardiana es una propuesta que pone el peso en la interioridad, en el consentimiento de la voluntad a lo que la razón ha distinguido como bien o mal, lo cual significa que la máxima moral “*fac bonum*” es

³⁸ “Quicumque igitur spiritus ex natura propria discernere potest, rationalitatem habet. Rationem uero ille solus qui hoc facile exercere ualet, nulla etatis imbecillitate remoratus aut inconcinnitate complexionis sui corporis ex qua perturbationem aliquam trahat, ut insanus aut stultus fiat”, *De int.*, §9. El motivo de esta distinción puede radicar en la necesidad de distinguir las naturalezas angélicas de las humanas, en tanto que las primeras carecen de un cuerpo, una materialidad que pudiera afectar su capacidad de poner en acto esta potencia. Cf. Patrick Morin, “La psychologie d’Abélard”, en Abélard, *Des intellectiones*, Vrin, 1994, pp. 103-104.

³⁹ “Culpam quippe non habet ex contemptu Dei, qui quidem quid agere debeat nondum ratione percipit, a sorde tamen peccati priorum parentum immunis non est a qua iam poenam contrahit, etsi non culpam...”, *Ethica*, p. 22, 5-8.

⁴⁰ “Proprie tamen peccatum dicitur ipse Dei contemptus uel consensus in malum, ut supra meminimus, a quo paruuli sunt immunes et naturaliter stulti, qui cum merita non habeant tamquam ratione carentes nihil eis ad peccatum imputatur, et solummodo per sacramenta saluantur”, *ibíd.*, p. 56, 18-22.

necesariamente desplazada por el “*fac bene*”⁴¹. Esto implica que no alcanza con comprender y hacer lo bueno, sino que hay que hacerlo bien. En otras palabras, si previamente la razón juzga a X bueno, y por tanto se quiere llevar a cabo X pero porque X reporta algún beneficio, aunque más no sea la esperanza de obtener mérito, es prestar consentimiento a lo bueno, pero no necesariamente actuar bien. En ese caso, dice el Palatino, sólo se será “mercenario de lo espiritual”⁴².

Una vez más aparece en la obra abelardiana la íntima relación que el filósofo encuentra entre la *voluntas* y la *ratio*. Hemos visto que la voluntad humana, en tanto que es una imagen débil de la voluntad divina, puede orientarse hacia el bien o hacia el mal gracias a la mediación del libre arbitrio y de la razón. Por su parte, esta última puede o no errar en su capacidad de discernir la verdad. En consecuencia, pueden darse situaciones en las cuales haya un desfasaje entre lo que la voluntad quiere y lo que la razón reconoce como conveniente. Pero, sabemos, cuando se da el caso de que la voluntad quiere lo que la razón dictaminó como bueno, aunque esta última yerre en su juicio y no reconozca la voluntad divina en calidad de precepto moral, no hay pecado en sentido propio. En términos positivos, habrá pecado en sentido amplio, y por ende no culpable, puesto que lo que se origina en este caso es una intención errónea, que es buena, pero no plenamente⁴³.

El pecado culpable, sabemos, se da únicamente en el segundo caso de desfasaje: cuando la voluntad que quiere aquello que la razón dictaminó que es malo. Si bien éste es un tema complejo que requiere un tratamiento más detenido, bástenos saber que para Abelardo la *ratio* se muestra como condición necesaria para llevar una vida moralmente buena a través de cierto conocimiento de la verdad. Porque si bien tanto el asentimiento a los juicios de la razón, así como el consentimiento de la voluntad dependen de nuestro libre arbitrio, sin esta capacidad de discernimiento que es la razón misma, el hombre no puede entrar en el ámbito de la moralidad. En resumen,

⁴¹ “CHRIS.: ... Sicut enim ‘bonum’ sepe dicitur, nec tamen ‘bene’, id est bona intentione, ita et ‘bonum’ fieri posse videtur, cum tamen bene non fiat”, *Dialogus*, p. 308.

⁴² “Nec tamen hac intentione hoc agit [*sc. amare*], si perfecte diligit. Alioquin ‘sua’ quaereret et quasi mercenarius, licet in spiritualibus, esset”, *Comm. rom.*, III, 7:13.

⁴³ “... cum interficiunt innocentes, immo electos Dei, quod iniquum est, dicemus eos non peccare aut eos in hoc bonam intentionem habere quae maxime errat, ideoque **bona aestimatur potius esse quam sit?**”, *ibíd.*, 14:23, resaltado propio.

aun pudiendo errar, la razón es la condición privilegiada, necesaria, para cumplir con el imperativo *fac bonum*.

No obstante, respecto de la cualificación moral del ser humano a través de sus acciones, Abelardo nota que la razón es común a buenos y malos⁴⁴ y, en ese sentido, por necesaria que sea para la moral, es imposible que ella sea suficiente para obtener méritos. En otras palabras, la razón es insoslayable para el cumplimiento del “*fac bonum*”, pero aunque necesaria, insuficiente para el del “*fac bene*”. Lo cual implica que aunque siempre es deseable que hacer algo bien y hacer algo bueno coincidan en el mismo acto –pues ello implica que las facultades humanas se encuentran en perfecta armonía– hay, con todo, una evidente jerarquización. Es posible tener mérito cuando la voluntad obra bien, aunque no haga algo bueno, pero **no viceversa**. Así pues, mientras los réprobos son aquellos cuya voluntad desprecia lo que por la razón saben que es la voluntad de Dios, y por tanto merecen ser castigados, los hombres cuya voluntad se vea movida por la caridad, más aún, cuya voluntad **sea** la caridad⁴⁵, no pueden sino tener una recta intención, cumpliendo, de este modo la máxima moral *fac bene* que los conduce a su salvación.

* * *

Hemos visto que a pesar de las diferentes perspectivas y tratamientos que Abelardo hereda de diferentes tradiciones, mantiene una concepción de ser humano unívoca y ésta es la que, a su vez, fundamenta gran parte de su propuesta ética. Con todo, en esta ciencia que por su objeto es superior a las otras, es evidente que la tradición paulino-agustiniana se impone. Pues no es por lo que hagamos con el cuerpo que seremos castigados, ni por las juicios de la razón que seremos recompensados, aun si ella es la semejanza más evidente con el Creador. En otras palabras, para el Palatino no nos justifica la fe sino el amor, es decir, la voluntad.

Recibido 26/5/15
Aceptado 10/6/15

⁴⁴ Ello se hace evidente con la consideración de la prudencia o la sabiduría práctica. Justamente, por ser común a buenos y malos, Abelardo no la considera como una virtud: “Prudentia, id est, boni malique discretio, mater est virtutum potius quam virtus”, *Ethica*, p. 128, 8-9. Cf. también *Dialogus*, p. 212.

⁴⁵ “Caritas uero est amor honestus, qui ad eum uidelicet finem dirigitur ad quem oportet [...] **est bona erga** alterum propter ipsum **uoluntas...**”, *Th. sch.* I, 3, resaltado propio.

Resumen. Si bien por la misma pluma de Abelardo sabemos que escribió (o al menos se había propuesto escribir) una antropología, lamentablemente ésta no nos ha llegado. Con todo, no nos será imposible ensayar una reconstrucción a partir de algunos pasajes de textos en los cuales diferentes motivos condujeron al Palatino a expedirse sobre la naturaleza humana, ya sea en sí misma, como en *Dialectica* y en *Expositio in hexameron*; ya sea en contraste con la divina, lo cual sucede especialmente en el tercer libro de la *Theologia scholarium*. El objetivo central de este trabajo es, sin embargo, explicar cómo los supuestos antropológicos de Abelardo ofician de fundamento para su concepción moral, razón por la cual deberemos recurrir también al *Scito te ipsum*, al *Dialogus* y a los *Commentaria in Epistola Pauli ad romanos* a fin de articular ambos aspectos de su pensamiento.

Palabras clave: Pedro Abelardo - Antropología - Ética - Alma - Cuerpo.

Resumo. Se bem sabemos por Abelardo mesmo que escreveu (ou pelo menos se havia proposto escrever) uma antropologia, infelizmente, não nos chegou. Contudo, não nos será impossível tentar uma reconstrução a partir de algumas passagens de textos em que vários motivos levaram-no a falar sobre a natureza humana, seja em si mesma, como em *Dialectica* e *Expositio in Hexameron*; ou em contraste com a divina, o que acontece especialmente no terceiro livro da *Theologia scholarium*. O principal objetivo deste trabalho é, no entanto, explicar como os pressupostos antropológicos de Abelardo funcionam como uma fundação para sua concepção moral, por isso também deveremos recorrer ao *Scito te ipsum*, ao *Dialogus* e aos *Commentaria in Epistola Pauli ad Romanos* para articular os dois aspectos de seu pensamento.

Palavras-chave: Pedro Abelardo - Antropologia- Etica - Corpo - Alma.

Abstract. Even though by the pen of Abelard we know who wrote (or at least he had proposed to write) an anthropology, unfortunately it has not arrived us. However, it will not be impossible to attempt a reconstruction from some passages of texts in which various reasons led to the Palatine to pronounce about human nature, either in itself, as in *Dialectic* and *Expositio in Hexameron*; either in contrast to the divine, especially in the third book of the *Theologia Scholarium*. The main objective of this work is, however, explain how the anthropological assumptions of Abelard officiate of foundation for moral conception, which is why we also use the *Scito te Ipsum*, the *Dialogus* and the *Commentaria in Epistola Pauli ad Romanos*, in order to articulate both aspects of his thought.

Keywords: Peter Abelard - Anthropology - Ethics - Soul - Body.

¿Qué entiende Juan Quidort de Paris por “gobierno”?
Sobre una de las tesis más importantes en el texto *Sobre el poder real y papal*

*Emiliano Primiterra**

Introducción

En el presente trabajo postularemos la relación que puede establecerse de manera directa, como así también mediada (por Tomás), entre Juan de Paris y Aristóteles, cuyas dos principales obras de filosofía práctica (*Ética Nicomaquea* y *Política*) el pensador francés leyó y utilizó para fundamentar varios de los capítulos que se encuentran en el texto *Sobre el poder real y papal*. A su vez, y en relación con lo antedicho, daremos a conocer lo que Juan entendió por “gobierno”, denotando, para ello, aquellas múltiples conjunciones con otros términos necesarios a definir por el autor como lo son: “comunidad”, “propiedad”, “bien común”, entre otros.

Creemos pertinente a la vez denotar cuales son algunos de los pasajes de los textos tanto de Aristóteles como de Tomás de los que se vale Juan para justificar sus tesis. Para ello nos valdremos de la traducción que de la *Ética* de Aristóteles hace Eduardo Sinnot. De la *Política*, la traducción con la que nos manejaremos será la de Manuela García Valdés, y finalmente el texto de Tomás, que Juan trabaja muy detalladamente en varios de los apartados de la obra aquí estudiada, será *Sobre el reino*, cuya traducción nos llega de la mano de Antonio Tursi.

La tarea avocada a sistematizar el pensamiento de Juan es sumamente ardua tratándose de un autor poco estudiado hasta el momento, y es por ello que nos propusimos el estudio de este texto, para echar luz sobre este autor, deseando poder, con el tiempo, debatir las tesis aquí presentadas con otros estudiosos del tema.

* Estudiante avanzado de la carrera de Filosofía (UBA). El presente artículo es un trabajo realizado bajo dirección, perteneciente al proyecto de investigación “Teología política e historia del pensamiento occidental” (USAL).

¿Qué entiende Juan por “gobierno”?

Juan Quidort de París propone, siguiendo los lineamientos aristotélicos-tomistas, que el reino debe ser entendido como aquello que “es el gobierno de lo perfecto o [de la] comunidad autosuficiente por un solo hombre a favor del bien común”¹. En esta definición, nos afirma Juan, “gobierno” debe ser entendido como género, y “comunidad” es aquello que se distingue del “gobierno” por cuanto en un gobierno, uno se gobierna así mismo tanto por el instinto natural o la razón. Por “perfecto” Juan entiende aquello que puede ser solo característico de la comunidad, no así de la “familia”, ya que la familia no es autosuficiente en sí misma. Finalmente, “a favor del bien común” denota la necesidad de que, quien gobierne un territorio, obre a favor de los individuos que bajo su poder se ordenan, ya que es este “obrar por el bien común”, lo que distingue el gobierno de un reinado de la oligarquía, la tiranía y la democracia, en cuyos casos, quienes gobiernan no buscan más que su propio beneficio. Esto, claro está, es propuesto en el *Tratado sobre el poder real y papal* bajo los lineamientos ya estipulados por Aristóteles en su *Política*. Vale destacar incluso que cuando Juan determina que se debe entender por “un solo hombre”, él mismo no hace más que dictaminar que, mediante este requerimiento, se intenta no caer bajo un régimen aristocrático, el cual es entendido (nuevamente volviendo a Aristóteles) como aquel gobierno en el cual el poder está en manos de unos pocos (virtuosos). También, este modo de gobierno en Juan es distinguido de la *policratía*, o “gobierno de muchos”, en donde el pueblo gobierna por plebiscito, lo que no sería, bajos estos lineamientos, observar el bien común, ya que solo una persona sería capaz de ello, y nadie mejor para esta tarea que el propio rey o gobernante.

Aristóteles define el gobierno determinando que

“régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo, o pocos, o la mayoría... De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira al interés común; aristocracia al gobierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se proponen lo mejor para la ciudad y los que pertenecen a ella”².

¹ Juan Quidort de París, *On Royal and Papal power*, trad. de John A. Watt, Toronto, PIMS, 1971, p. 76. La traducción del inglés es propia. De ahora en más se cita “*On royal*”.

² Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1994. 1279a 2-3. De ahora en más se cita “*Política*”.

Se ve claramente, por tanto, la influencia aristotélica que prima en el trabajo de Juan en relación con la definición que se da sobre el gobierno y la relación que se establece entre este y la justicia ya que él afirma que la sociedad no puede ser gobernada sin ella. En efecto, Juan nos dice que

“debe decirse que se puede lograr adquirir virtudes políticas sin virtudes teológicas; no se completan por ellas, excepto por cierta terminación [o finalidad] accidental... Por lo tanto, hay real y completa justicia necesaria al gobierno de un reino sin el dominio de Cristo, desde que el reino está ordenado a la vida de acuerdo a las virtudes morales adquiridas”³.

Ésta es otra de las marcas aristotélicas en Juan, ya que la justificación de la justicia existente en un reino no se debe a una iluminación espiritual que emanaría de Dios mismo, sino que se debe a la razón natural misma de la virtud obtenida en función del ejercicio continuo de aquello deseado perfeccionar. La virtud moral tan trabajada por Aristóteles en libros como *Política* o *Ética Nicomaquea*, se observa una vez más en el autor tardo-medieval.

La definición aristotélico-tomista de reino enmarca la necesidad de abrazar, junto a la definición propia de rey, la propia del sacerdocio⁴. Esto se debe a que para Tomás el poder temporal debe someterse a aquel a quien compete el fin último y es por lo mismo que el poder espiritual tiene, en última instancia, una función directriz respecto del temporal.

³ *On Royal*, p. 191.

⁴ La definición propia del reino es tal en la medida en que el rey gobierne a favor del bien común. En Tomás se daría, por tanto, la posibilidad de una definición de reino “impropia” en cuanto que quien gobierna se rige por el interés propio y no común a todos sus servidores. Lo mismo sucede con el sacerdocio, quien de por sí tiene, para este pensador, una función directriz (*dirigens*), ante la cual la cual el poder secular se debe someter para cumplimentar su función propia, ya que sin el fin último, a saberse, la salvación, en el esquema tomista ningún rey puede acaso cumplimentar su propia función. Para un estudio más detallado sobre este aspecto ver Antonio Tursi, *Los fundamentos de la propiedad privada en el Trátatus de regia potestate et papali de Juan Quidort de Paris*, Tesis de doctorado inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2009.

En este aspecto habría, por tanto, una relación determinada, necesaria, respecto de estos dos actores, uno el político (entendido bajo la función del gobernante-rey) y otro, el espiritual (entendido bajo la función del sacerdocio-papa). Esto no quiere decir que lo que sea el rey respecto del reino deba ser el papa respecto del sacerdocio, sino más bien que hay, en Tomás, una jerarquización que dota a las partes de un sentido particular, a saber: que el rey está, de algún modo, supeditado a la observancia del sacerdocio, ya que el poder secular debiera someterse a aquel a quien compete el fin último, esto es, la salvación.

Esta visión de Tomás respecto al orden relativo a la escisión de lo temporal y lo espiritual declaman la distribución del gobierno del mundo en dos esferas distintas (la espiritual y la temporal), cada una de ellas con jurisdicción propia⁵. La piedra angular de la teoría tomista respecto de la relación de los dos poderes es bien entendida si se concibe que Tomás fue quien introdujo “un orden natural entre la teología sobrenatural y la política”⁶. Respecto de lo referido aquí Bertelloni afirma que Tomás concluye en la necesidad de que exista una *potestas*, superior a la temporal, que gobierne al hombre –ya en este mundo– para conducirlo a su verdadera felicidad, el fin último sobrenatural: *pervenire ad fruitionem divinam*. La tesis tomista acerca de la realización del último fin humano expuesta en ambas *Summae* muestra la consumación teleológica de ese último fin ético, racional y sobrenatural de la vida política⁷.

Juan sostiene, distintamente a lo que Tomás nos dice, que el reino debe ser entendido como estrictamente político y laico, lo que en Juan no equivale a otra cosa distinta a proponer la separación de los poderes, el terrenal y el espiritual⁸.

⁵ Bernardo Bayona Aznar, “Marsilio de Pádua frente a los planteamientos dualistas de Juan de Paris y Dante favorables a la autonomía de poder temporal”, en *Principios: Revista de Filosofía*, 12, n. 17, 2005, p. 62.

⁶ *Ibíd.*, p. 63.

⁷ Francisco Bertelloni, “Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval”, en Silvana Filippi (ed.), *Cuestiones de Antropología y ética en la Filosofía Patrística y Medieval*, Rosario, Paideia, pp. 203-223.

⁸ Sobre este punto volveremos más adelante cuando tratemos la cuestión de la “la separación del orden de lo terrenal respecto de lo celestial”.

Creemos que, en cuanto a la tesis de Juan de la independencia del reino temporal respecto del espiritual, se puede rastrear hasta Aristóteles una posible justificación de por qué el gobierno del reino material, aquel que atañe a la correcta administración de la ciudad en lo temporal, puede ser entendido de manera escindida de lo espiritual, ya que los hombres

“no han formado una comunidad solo para vivir sino para vivir bien... Tampoco se han asociado para formar una alianza de guerra para no sufrir injusticia de nadie, ni para los intercambios comerciales y la ayuda mutua... Todos los que se preocupan por una buena legislación indagan sobre la virtud y la maldad cívicas. Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no solo de nombre, debe ser objeto de preocupación de la virtud”⁹.

Más adelante también se refiere que la comunidad es una comunidad de “casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica”¹⁰.

Es importante esto de la “vida perfecta y autárquica” en la medida en que ambos conceptos refieren tanto una vida plena, en lo moral y material, como acaso a una vida independiente, ya que una ciudad (o reino para Juan) no sería tal si fuese dependiente de alguna otra, lo que se puede leer claramente en Juan cuando afirma

“la comunidad de la familia o de la villa no es autosuficiente, pero la ciudad-estado o reino si lo es, por cuanto dentro de una única casa o villa no pueden ser encontradas todas las necesidades de comida, vestimenta y protección para la vida entera de un hombre como si puede ser encontradas [estas necesidades] en una ciudad-estado o reino...”¹¹.

En otras palabras, la “vida autárquica” se define en función de aquel modo de vivir de manera autosuficiente, lo que es lo mismo que decir que se vive de manera independiente respecto de otras ciudades. En efecto, ya anteriormente he postulado

⁹ *Política*, 1280a 6-8.

¹⁰ *Ibíd.*, 1280b 12-13.

¹¹ *On Royal*, p. 77.

en otro artículo¹² que Juan propone la existencia del gobierno como aquello que, entre sus tareas, tiene por una de las principales defender la propiedad privada de los integrantes de dicha comunidad. Es por tanto complementaria esta visión Aristotélica al determinar que una de las razones fundamentales por las cuales las ciudades se fundan es para defender la libertad tanto de sus miembros como de sí misma, ya que una de las libertades en Juan es la de hacer propio aquello trabajado, transformando la propiedad común en propiedad privada mediante la labor aplicada a la cosa trabajada.

Sin ir más lejos, Juan referirá que el rey tiene, entre sus obligaciones, que defender la propiedad de quienes han, en el correcto o legítimo ejercicio de adquisición de la misma, acaparado bienes para sí mismos. También vale rescatar aquí la visión de Juan respecto de la vida en comunidad, la cual es, ante todo, netamente de cuño aristotélico. Juan nos refiere que “el hombre debe de acuerdo a la necesidad, vivir en comunidad, y en una tal comunidad que sea autosuficiente en todas las necesidades de la vida”¹³.

Respecto de lo antedicho, Juan justifica la separación de poderes, el terrenal y el espiritual (dualismo que según autores como Aznar se da a lo largo de gran parte de la Edad Media)¹⁴, pero aludiendo a una tercera opción o “vía media”, como lo llama Aznar, entre los extremos opuestos, ya que si bien su teoría determina ambos poderes, no deja también de afirmar la existencia natural de la sociedad política.

En la teoría de Juan tanto el poder temporal como el espiritual emanan de Dios, no siendo así posible una derivación o sujeción de uno al otro. Tanto el poder temporal, concerniente al reino, como el espiritual, concerniente a la salvación divina, derivan directamente de Dios ya que este no solo le dio a Pedro su potestad en la Tierra sino que, a la vez, dotó al hombre de la razón natural necesaria para alcanzar el *bien común* en relación con otros.

¹² Cf. Emiliano Primiterra, “El concepto de sociabilidad en el *Tractatus de regia potestate et papale* de Juan Quidort de París”, en *Mediævalia Americana. Revista de la red latinoamericana de Filosofía Medieval*, 1, n. 2, diciembre 2014, pp. 331-345.

¹³ *On Royal*, p. 77. Cabe referir que la definición está tomada, Juan lo refiere, del libro primero de la *Política* de Aristóteles.

¹⁴ Cf. B. Bayona Aznar, ob. cit.

También en Tomás se advierte una definición pertinente de “rey”. Dice Tomás en su tratado *Sobre el reino*, que “en todo lo que se ordena a algún fin, en tanto avanza por diversos caminos, se necesita algún dirigente por el que directamente alcance el fin correspondiente”¹⁵, y también se estipula que “la intención de cualquier dirigente debe encaminarse a esto, a que procure la salvación de lo que ha aceptado regir; en efecto, es propio del capitán llevar la nave, conservándola ilesa contra los peligros del mar, hasta el puerto de la salvación”¹⁶. En todo caso, la descripción dada por Tomás del rey (y su consecuente deber en tanto que rey) está definida en relación con concepto de “utilidad común” o “bien común” que Tomás tiene en mente, esto es: el rey debe ante todo hacer primar la paz entre los miembros de la comunidad para que la misma no se disuelva y se pervierta transformándose en multitud, en la cual cada quien observa su propio bien y no el “común”, el cual, por definición, atañe a todos, como sucede en cualquier región gobernada por un rey virtuoso¹⁷. Sin embargo, como ya se ha explicitado más arriba, hay en el Aquinate una relación claramente establecida entre el poder real y el sacerdocio ya que el poder temporal no podría dejar de observar las directrices establecidas por el espiritual para obtener la salvación.

En el tratado ya referido de Tomás, también se puede apreciar un capítulo netamente elaborado con la finalidad de esclarecer el deber del rey en tanto que rey. En efecto, en el capítulo primero del libro segundo de *Sobre el reino*, se determina que solo un hombre puede regir la multitud “cosa que atañe naturalmente al rey”¹⁸. Vale referir, en relación con lo estipulado sobre la definición tomista de rey, que Juan determina que “el que no está solo en su poder no es un rey”¹⁹.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Sobre el reino*, trad. de Antonio D. Tursi, Bs. As., Losada, 2003, p. 63. De ahora en más se cita “*Sobre el reino*”.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 68.

¹⁷ Véanse también mis trabajos sobre las cuestiones relativas al concepto de “rey” y su relación con “bien común”: “Un estudio comparativo de las obras *De regno* y *De regimine Judaerum*”, en *Actas de las VIII Jornadas de Investigación en Filosofía*, La Plata, 2011, <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/viii-jornadas-2011/actas-2011/comision-filosofia-medieval/Primiterra-%20Emiliano.pdf/view>; y “Tomás de Aquino, el pensador político”, en *Nuevo Pensamiento*, 4, n. 4, 2014, pp. 395-418.

¹⁸ *Sobre el reino*, p. 108.

¹⁹ *On Royal*, p. 76. Esta aseveración de que “el que no está solo en su poder no es un rey” puede ser rastreada hasta Macario Magnes, quien presenta en uno de sus textos a un pagano que refiere la siguiente afirmación: “Monarca no es el que está solo, sino el que gobierna

Respecto de esta alusión y definición tomista del rey como aquel que en cuanto rey transforma, en el mismo momento de su existencia, a una multitud en comunidad; Juan nos refiere que “una sociedad en la cual cada uno busca su propia ventaja colapsará y desintegrará al menos que la misma este ordenada al bien de todos por algún único gobernante quien tiene a cargo el bien común”²⁰. Es interesante cómo aquí también se reproduce esa lógica del rector, o gobernante, como quien vendría a impartir el orden en razón de las directrices del bien común y la utilidad de todos, sin la cual tal comunidad colapsaría. Sin embargo hay en Juan una diferencia tajante respecto de Tomás, ya que en el segundo la relación “rey-comunidad-bien común” se da de manera formal, puesto que ser rey significa, en Tomás, ser el elemento formal constitutivo de una comunidad, lo que no se da de otro modo que observando el “bien común”. En Tomás no se da un pasaje temporal entre la “sociabilidad” y la “politicidad” ya que ambos conceptos son dos modos distintos de explicar el mismo evento: la instauración de un rey sobre una multitud. En Juan hay sí un pasaje temporal donde una comunidad preformada instaure la figura de rey para gobernar. En Tomás, al mismo tiempo en que un rey es rey, se da una comunidad en miras al bien común de todos los integrantes de la misma comunidad. Si tal comunidad no observara el bien común como aquello deseoso de ser obtenido no sería, formalmente, una comunidad. En Juan esto no sucede así, ya que el traspaso de una multitud a una comunidad mediada por un rey es netamente temporal, histórica, si se quiere, ya que la instancia de sociabilidad (que en Tomás se

solo” (Macario Magnes, IV, 20, Ed. Blondel, p.199). Según Erik Peterson, en ella se contraponen los conceptos de “ser” y “mandar”, lo que denuncia un espíritu ocupado en la polémica contra el concepto judeo-cristiano de la monarquía divina. Para Peterson, el pagano de quien habla Macario no es otro que Porfirio. Esto, claro está, abrió todo un sinfín de propuestas disímiles respecto al modo de entender la afirmación en cuestión, denotando, de este modo, varias corrientes contrapuestas sobre las diferentes maneras de entender la relación del poder político con el poder intemporal o celestial. Véase Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, trad. de Agustín Andreu, Madrid, Trotta, 1999 p. 70.

²⁰ *On Royal*, p. 77. Nótese cómo Juan habla de una sociedad que, de no observar el “bien común”, colapsará. Esta aseveración es arduamente distinta a la afirmación tomista, ya que este último refiere que una sociedad que no observe el “bien común” no es, por definición, una sociedad. Para que se pueda hablar de una sociedad, según Tomás, se debe poder hablar, al mismo tiempo, de un conjunto de personas que observen, conjuntamente, el “bien común”. De no perseguirse esa finalidad, no se tendría, realmente, una *sociedad*, sino más bien una *multitud*. Juan nos refiere la posibilidad de la existencia de una sociedad que no obre en vistas al bien común y que, no por ello, deje de ser una sociedad propiamente dicha.

confunde con la de politicidad e instauración de un rey) en Juan se da primero y, solo luego, se lleva a cabo la realización de la instancia de politicidad propiamente dicha en cuyo seno prima la existencia de un gobernante que obra en razón de la prevalencia del bienestar de todos aquellos integrantes de la comunidad que han instaurado, por pacto, la necesidad de la existencia del rey en cuestión²¹.

Es interesante observar aquí dos sistemas explicativos distintos del modo de explicar la política. El modelo explicativo de Juan refiere que la *civitas* nace, o bien como resultado de las necesidades de la vida y de la conservación del individuo, o bien como tránsito desde un estadio de conflictos entre individuos hacia un estadio de neutralización de esos conflictos mediante el ejercicio de vínculos de dominio. En cambio, el modelo por el cual Tomás define su modo de percibir la formación de un reino es de cuño aristotélico, o lo que es lo mismo, naturalista. Para Tomás (y todos aquellos que acuñan la teoría aristotélica en su forma más pura), la existencia de la *polis* es netamente natural, ya que en ella el *zoon politikón* vive plenamente de manera autárquica, siendo ella misma (la *polis*) una perfección de la naturaleza.²² Es harto elocuente referir, respecto de lo antedicho, que el modo en que Juan refiere el reino es como *communitas civitatis vel regni*.

La separación del orden de lo terrenal respecto de lo celestial

En el capítulo V del *Tratatus de regia potestate et papali*, titulado “El precedente en la dignidad del reinado o del sacerdocio”, se refiere que “en asuntos temporales, el poder temporal es más grande que el espiritual y, en este aspecto, [el poder temporal] no está sujeto al espiritual en tanto que [el primero] no deriva de este. Ambos tienen su origen inmediatamente de un poder superior, a saber, Dios”²³. Por tanto, no habría, en lo temporal, relación de sujeción alguna entre un poder y otro, dado que ambos poderes no solo emanan de una única fuente, a saber Dios, sino que ellos tienen finalidades diversas que, esperamos, poder esclarecer en lo sucesivo. De

²¹ Para un estudio pormenorizado véase A. Tursi, ob. cit., p. 49. Sobre este tema también mi trabajo “El concepto de sociabilidad en el *Tractatus de regia potestate et papale* de Juan Quidort de París”. Cabe destacar que el trabajo de Tursi fue la base sobre la cual empecé, y continúo, mi estudio sobre Juan.

²² Para un estudio más detallado de las diferencias entre las teorías aristotélicas y las tardo-medievales en relación a la concepción del reino véase F. Bertelloni, ob. cit.

²³ *On Royal*, p. 93.

hecho cabe destacar a estos respectos que siendo la institución social de cuño natural para Juan (siguiendo en ello nuevamente también a Aristóteles y a Tomás de Aquino), está claro que la fuente del gobierno deriva de la ley natural, según la cual “el hombre es un animal civil o político y social”²⁴.

Juan continúa argumentando, en el capítulo V de su tratado, que “...el poder interior no está sujeto al superior en todas las cosas, solo en aquellas cuestiones en las cuales el poder supremo ha subordinado al [poder] inferior al [poder] superior”²⁵. En efecto, se da en Juan una escisión entre ambos poderes, el temporal y el espiritual, donde pareciera colarse un cierto aspecto pragmático de utilidad o, acaso, de pertinencia. Son pertinentes las directrices monárquicas para proceder de manera correcta en cuanto a lo que atañe a la vida en comunidad respecto de aquellos aspectos de la misma relativos a lo material y temporal (relaciones comerciales, cívicas, crianza de los hijos, salud del cuerpo, etc.), pero no así respecto de la salvación espiritual. De todos modos, ya Tursi Antonio, en su tesis de doctorado, refiere la posible lectura del tratado de Juan como una puesta en escena de la secularización del poder temporal respecto del espiritual, algo del todo inédito hasta el escrito *Tratado sobre el poder real y papal*.

²⁴ Cf. *On Royal*, p. 79. Habría que detenerse a pensar si es posible realizar un estudio lógico pormenorizado de esta frase textual en particular ya que, de poderse realizar, cabría al menos la posibilidad (ya que las “comas” no existen en el texto estudiado) de que, por un lado el “hombre sea un animal civil” y por otro que sea un animal “político y social”. No estoy aludiendo aquí a una disyunción exclusiva sino inclusiva (ya que en el texto latino puede apreciarse la singularidad de tal inclusión. Más habría que detenerse en la aseveración de Juan al conceptualizar que lo “civil” podría homologarse a la conjunción “político y social”, siendo acaso tal vez una forma más de determinar, o definir, lo “político y social”. Esto, por tanto, nos arroja otro problema que debe ser interpretado, a saber: el de que ya en Juan lo “político” esta acaso “separado” de lo “social” en tanto que Juan allí no introduce, para relacionar tales dos términos, una “o” disyuntiva, sino acaso una “y” (lógicamente inclusiva como no puede ser de otro modo), dando cuenta de la confluencia lógica de dos términos semánticamente disímiles. Así, entonces, en Juan se advierte una instancia pre-política que no aparece en Tomás, la social propiamente dicha. Cf. Antonio Tursi, “El hombre, un animal social y político en las consideraciones medievales: Tomás de Aquino y Juan Quidort de París”, en *Deus Mortalis*, 4, 2005, pp. 9-30.

²⁵ *On Royal*, p 93.

Debe tenerse en cuenta que el tratado en cuestión se enmarca en una disputa entre Bonifacio VIII y el rey de Francia en relación con la propiedad eclesiástica y si la misma es, en efecto, propiedad de la Iglesia (y por tanto también del papa) o si acaso es, en efecto, propiedad que debe ser entendida como parte de un reino, en este caso del reino de Francia²⁶.

La propiedad laica, según Juan,

“no es adquirida por la comunidad como una totalidad, como sucede con la propiedad eclesiástica, sino que es adquirida por personas individuales a través de sus propias habilidades, labores y diligencias, y los individuos, en tanto que individuos, tienen derecho y poder sobre ellas y válido señorío; cada persona puede ordenar lo que le corresponde [lo que le es suyo] y disponer, administrar, mantener o alinear ello como desee, en tanto no cause injuria a nadie más, por cuanto el es dueño [de aquello que posee]”²⁷.

En cuanto a lo que respecta al gobierno del rey y su escisión respecto de lo intemporal o celestial, cabe destacar que “en cuanto a las cuestiones temporales, el poder temporal es mayor que el espiritual, y en este aspecto no está sujeto a lo espiritual en cuanto que [aquel] no deriva de él”²⁸. Todo cuanto atañe a la correcta administración de los bienes temporales, a las leyes sobre la propiedad privada como así a otros órdenes de la administración, similares y carentes de conexión con lo celestial, refieren directamente al rey sin necesidad de mediación con el sacerdocio. Cabe destacar, respecto de esto, que la salvación propuesta por el sacerdocio atañe a una salvación particular, esto es, cada quien se salva en el cielo o en la visión beatífica individualmente respecto de los otros. En el reino, lo que atañe a la función del rey propiamente dicha, es la correspondencia de la vida del común de los individuos en observancia al “bien común” de todos y cada uno de ellos. El bien común de la multitud no puede ser así identificado con ningún bien en particular, con ningún bien propio. El interés particular de cada individuo del reino crea, mediante la directriz o directrices del rey, lo que debe observarse como “bien

²⁶ Para un estudio pormenorizado del contexto socio-político de la vida y obra de Juan Quidort de Paris ver Jüngen Miethke, “Las ideas políticas de la edad media”, trad. de Francisco Bertelloni, Bs. As., Biblos, 1993, pp. 114-121.

²⁷ *On Royal*, p. 103.

²⁸ *Ibíd.*, p. 93.

común”, ya que por “el primer bien [esto es, el bien particular] logra la subsistencia, por el segundo [el bien común] se mantiene cohesionado en una multitud”²⁹.

La salvación que propone la doctrina eclesiástica, ahora en relación y a la luz de lo antedicho respecto del “bien común”, demuestra que la misma presupone la individualización de las almas, inclusión dentro de una comunidad tal. Otra gran diferencia que ahora puede observarse respecto de Tomás. En él, como ya se ha referido antes, hay una relación directa entre un poder y otro, entre el temporal y el espiritual. En Juan esta misma relación no se da en cuanto que ambos poderes tienen, por decirlo así, esferas de ejercicio netamente distintas: uno observa la implicancia del “bien común” en el ejercicio práctico de los individuos concernientes a la práctica política y social, y el otro a la salvación ultraterrena.

Cabe destacar también que Juan, a diferencia de Aristóteles y de Tomás, presenta el surgimiento del estadio político como algo expresión de la falencia y necesidades humanas. En efecto, la teoría política de Juan determina que, existiendo la instancia de sociabilidad (anterior temporalmente a la de politicidad), los hombres bien podrían vivir en desacuerdo (y consecuentemente no observando el “bien común”) y es por ello que la sociedad instaure la instancia política para, observando la determinación de quien gobierna, regirse en pos del bienestar común, o bienestar de todos. Esta postura es radicalmente distinta a las de sus antecesores teóricos por cuanto que el gobierno es entendido en la teoría de Juan como una instancia, ante todo, temporal, y, además, como la instauración determinada por la sociedad, de un regente que observe el bienestar de todos sin acometer contra la propiedad privada de ninguno de los integrantes del cuerpo social³⁰. Otra diferencia pertinente a estos asuntos es la de que, tanto para Aristóteles como para Tomás, la instauración del gobierno se da entre iguales en la medida en que “existe acuerdo de lo común participado entre todos mediante el *logos* humano”³¹. En Juan la definición de reino, o gobierno, no tiene mucho que ver con esta instancia de lo “natural-racional”. En Juan, en cambio, aquello que es “común” se alcanza solo una vez que se instaure la politicidad. En Tomás, claro está, esto también sucede, pero como ya se ha referido anteriormente, la instancia de sociabilidad y politicidad se confunden, en este pensador, con un mismo y único momento formal. En Juan el problema se dilucida,

²⁹ A. Tursi, *Los fundamentos de la propiedad privada...* ob. cit., p. 54.

³⁰ F. Bertelloni, ob. cit., p. 18.

³¹ *Ibíd.*

creemos, mejor, ya que este autor nos refiere que el origen del gobierno (y por tanto de la politicidad), surge para dar solución a los conflictos **sociales** que tienen como raíz el deseo de satisfacción individual de cada integrante de la sociedad en cuestión.

Conclusión

Como hasta aquí hemos referido, es claro ver en Juan a un defensor de la secularización del poder temporal respecto del espiritual, como así también a un pensador que establece una escisión entre dos planos que, en autores anteriores a él como Tomás, pareciera significar una única realidad, o al menos estar supeditadas a una única fuente ontológica, a saber Dios. Estas dos instancias de las que habla Juan, y que propone en el tratado aquí estudiado, son la de sociabilidad y la de politicidad y solo en la segunda de ellas aparece la figura del rey como rector de la comunidad en vista al “bien común”. Es esta figura del rey característica de Juan respecto de otros pensadores y se da ante todo, mediante un pacto previamente estipulado por sus súbditos. Es característica esta definición del rey porque la misma no aparece en teóricos anteriores, como ser, entre otros, Tomás. En efecto, para este último la instancia del rey se da de manera natural en el mismo momento formal en que se instaura una sociedad. Pareciera que respecto de ello Juan es un pensador que logra prefigurar la modernidad en tanto que anticipa la instancia social de “pacto” por medio del cual una sociedad instaura a un regente político para gobernar la misma en pos al “bien común”.

También es importante no dejar de estimar la secularización esgrimida por el pensador respecto de los dos poderes, el terrenal y el celestial. Uno de ellos atiende un objeto distinto del otro y por ello no hay sujeción del primero respecto del segundo como sí se encuentra en Tomás. En otras palabras, el poder de uno y otro, en Juan, es relativo a su esfera de acción: en ámbitos de lo terrenal el poder temporal es quien dicta el correcto proceder de los integrantes de la sociedad, y en el ámbito de lo concerniente a la salvación lo es el poder espiritual.

Otra de las grandes diferencias y, creemos, aciertos de los que da cuenta Juan es la de postular que la sociedad ya existe antes de la instauración de un rector o gobernante. Esto mismo es postulado por Tomás de manera muy distinta, ya que él propone que solo hay sociedad cuando hay quien guíe a la multitud hacia el “bien común”, no siendo ya posible llamar a ese conjunto de personas con el nombre de “comunidad” sino con el de “sociedad”. En Juan si es posible hablar de una

“sociedad” previa a toda instauración de un rector o rey. Esto, por tanto, es otra de las cosas que aparecen como novedosas en el pensamiento de Juan respecto de sus antecesores, y es, a la vez, algo que pareciera prefigurar las aseveraciones de algunos pensadores modernos que propusieron la existencia de un pacto de sujeción de la sociedad respecto de un gobernante³².

Recibido 1/6/15
Aceptado 10/6/15

³² Claro está, el pacto de sujeción puede ser también encontrado en autores como Suarez y Victoria, sin embargo tales pensadores no son objeto de estudio del presente trabajo.

Resumen. En el presente trabajo se intentará explicar qué entiende Juan de París por “gobierno” en una de sus obras más influyentes *Sobre el poder real y papal*. A su vez, intentaremos dar cuenta de las cercanías y diferencias que Juan posee respecto de dos de las principales fuentes de autoridad citadas en el texto: Aristóteles y Tomás de Aquino. A lo largo del presente trabajo también se relacionará la tesis principal del mismo, esto es, qué entiende Juan por “gobierno”, con otros conceptos de importancia para comprender el trabajo en cuestión, tales como el de “comunidad”, “bien común”, “propiedad”, entre otros. Cabe destacar que el desarrollo alude a la escisión que Juan propone entre el poder terrenal y el celestial. En efecto, Juan propone una separación tajante entre estas dos esferas de poder, la cual tiene su origen en que una de ellas responde a un aspecto pragmático de obediencia a leyes para la existencia del “bien común” en un reino, y la otra para la salvación de las almas.

Palabras clave: Juan de París - Gobierno - Comunidad - Propiedad - Bien común.

Resumo. Neste trabalho se tentará explicar que é o que João de Paris entende pelo conceito de “governo” numa das suas obras mais influentes, *Sobre o poder real e papal*. Também tentaremos dar conta das aproximações e as diferenças que João tem respeito de duas das principais fontes de autoridades citadas: Aristóteles e Tomas de Aquino. Além disto, se relacionará a principal tese deste trabalho com outros conceitos de importância para compreender esta investigação tais como “comunidade”, “bem comum”, “propriedade” e outros. Tem sentido não deixar fora de atenção que este trabalho alude á divisão que João propõe entre o poder terreno e o poder celestial. Em consequência, João propõe uma separação radical entre estas dois esferas do poder, separação que tem origem porque uma destas esferas responde a um critério pragmático de obediência ás leis para a existência de um “bem comum” no reino, e a outra para a salvação das almas.

Palavras-chave: João de Paris - Governo - Comunidade - Propriedade - Bem comum.

Abstract. In the present work we tried to explain what John of Paris understands when he talks about “government” in one of his most influential works *On royal and papal power*. At the same time we try to account the proximities and differences that John has respect two of the principals sources of authority cited in the text: Aristotle and Tomas Aquinas. Also the main thesis (What understood John of Paris for “government”?) vile relate concepts such as “community”, “common good”, “property”, among others. What is more, the present project alludes to the schism between earthly power and celestial power. Indeed, John proposes a separation between the two spheres of power, which origins in the fact that one of these spheres responds to a pragmatic aspect of obedience to the “common good”, while the other refers to the salvation of the souls.

Keywords: John of Paris - Government - Community - Property - Common good.

La presencia del *Liber de causis* en la doctrina dantesca de la potencia humana

Victoria Arroche

Introducción

Durante la primera mitad del siglo XX, a partir de la pretensión por establecer una concordancia entre el nacionalismo y el catolicismo, la discusión historiográfica se debatía entre la ortodoxia o no del pensamiento dantesco¹. En torno a la primera postura, por ejemplo, Francesco Ercole defendió el tomismo de Dante². Contrariamente, Bruno Nardi insistió no solo en su naturaleza no ortodoxa, sino también en la necesidad de ampliar la visión interpretativa sobre el problema de las fuentes de la filosofía dantesca. En ese sentido, en particular, Nardi investigó al *Liber de causis* y a Alberto Magno como influencias filosóficas de la obra de Dante³. Es importante destacar que sus trabajos siguen siendo de lectura obligatoria al abordar la cuestión, por cierto problemática, sobre la filosofía de Dante y sus fuentes.

Con todo, todavía en 1973 la *Enciclopedia Dantesca*⁴ comentaba la dificultad para destacar bibliografía que contribuyera a la investigación acerca de la influencia del neoplatonismo en la filosofía de Dante y señalaba, en cambio, numerosas investigaciones sobre la gravitación de las ideas del Estagirita en su pensamiento. En efecto, la *Enciclopedia* propuso pensar el aristotelismo como el trasfondo de la cultura filosófica del Alighieri; aunque también definió como determinante el

¹ Cf. Karl Ubl, “Republicanism y platonismo en la *Monarchia* de Dante”, en *Patristica et Mediaevalia*, XXIV, 2003, pp. 39-56.

² Francesco Ercole, *Il pensiero politico di Dante*, Milán, Ed. Alpes, 1928, cap. II “Per la genesi del pensiero político di Dante: la base aristotélico-tomista e l’idea dell’umana civiltà”, pp. 39-131.

³ Cf. especialmente, Bruno Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Florencia, Ed. La Nuova Italia, 1967.

⁴ Cf. Marta Cristiani, “Platonismo”, en *Enciclopedia Dantesca*, Ed. Treccani, 1973, pp. 550-555: “Più specificamente, intorno al platonismo di Dante e ai temi presi in esame, non è facile segnalare contributi d’importanza sostanziale, al di fuori, naturalmente, degli studi del Nardi”.

pensamiento “eclectico” de Alberto Magno y añadió, como un tema aún discutido, la influencia del averroísmo y del tomismo⁵.

Actualmente, trabajos como el de Alessandro Raffi o el de Ruedi Imbach dedicados al análisis de algunos aspectos de la filosofía de Dante destacan la influencia de elementos pertenecientes a la tradición filosófica neoplatónica⁶. Precisamente, es posible identificar en obras como *Convivio*, *Monarchia* o *Commedia*, nociones que podrían admitirse en una caracterización general del neoplatonismo: por ejemplo, la concepción de un orden escandido de la realidad, estructurado según grados continuos; la existencia de un primer principio desde el cual procede ese orden de lo real y al cual retorna; la primacía ontológica de la totalidad respecto de la parte y el vínculo inmanente-trascendente entre ambas; una metafísica de la luz que influye en la naturaleza del alma y del conocimiento humano; por último, específicamente, la idea de que la potencia perfecta del alma humana consiste en su racionalidad y que ella constituye, esencialmente, la vida del ser humano. Como el propio Dante señala en *Convivio*: “*Vivere ne l'uomo è ragione usare; dunque, se l'vivere e l'essere de l'uomo è così, da quello uso partire è partire da essere, e così è essere morto*”⁷.

El análisis de algunos pasajes de la obra del gran Poeta permite, ciertamente, percibir el impacto que la filosofía neoplatónica tuvo en la producción de tratados filosóficos compuestos entre los siglos XIII y XIV. Justamente, cuando la obra de Aristóteles conservada, comentada y estudiada en el ámbito islámico fue asimilada y traducida en el Occidente latino⁸. En ese sentido, a continuación ofreceré una primera aproximación a una de las fórmulas que utiliza el autor del *Liber de causis* –

⁵ Cf. Francis Kenelm Foster, “Tommaso d’Aquino”, en *ibíd.*, p. 626.

⁶ Cf. Alessandro Raffi *La gloria del volgare. Ontologia e semiotica in Dante dal “Convivio” al “De volgare eloquentia”*, Rubbettino, 2004; Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*. Trad. italiana, *Dante, la filosofia e i Laici*, Ed. Marietti, 2003.

⁷ *Conv.* IV, 7, 11-12: “Vivir en el hombre es usar la razón; por eso si el vivir y el ser del hombre son eso, apartarse de ese uso es apartarse del ser, y por lo tanto es estar muerto”.

⁸ En este trabajo no me detendré en la cuestión fundamental sobre la recepción del *Liber de causis* durante el siglo XII en el occidente latino pues el tema exige un tratamiento profundo que excedería los límites de este artículo. Al respecto, véanse los esclarecedores y numerosos trabajos de Cristina D’Ancona Costa, de los cuales solo citaremos aquí los que consideramos más comprensivos, *Recherches sur le Liber de causis*, París, Vrin, 1995; Tommaso D’Aquino, *Commento al Libro delle cause*, Milán, Ed. Rusconi, 1986; *Storia della filosofia nell’islam medievale*, Turín, Ed. Einaudi, 2005.

texto anónimo de clara procedencia neoplatónica pero cuya autoría fue adjudicada a Aristóteles— para describir la Inteligencia. Según mi interpretación, esa fórmula repercute en el pensamiento filosófico de Alberto Magno y en el de Dante constituyéndose, de ese modo, en una muestra de la influencia que la tradición neoplatónica ejerció en el pensamiento del Alighieri.

1. *Intelligentia Ultima in Potentia según el Liber de causis*

A pesar de la reelaboración efectuada por el autor del *Liber de causis* sobre algunos de los conceptos procleanos ofrecidos en los *Elementos de teología*, ambas obras forman parte de una tradición que es posible denominar “neoplatonismo medieval”. Tanto Proclo cuanto el autor del *Liber* afirman que la infinitud se vincula con la potencia activa de una sustancia, es decir, con un cierto poder causal para producir un efecto, por ello resulta posible afirmar que la descripción de esa tradición supone algunas nociones vinculadas al concepto de “potencia” tales como “infinitud”, “eternidad” e “indivisibilidad”⁹. En el *Liber* se afirma que todo lo que se manifiesta en el plano del ser creado: “[...] *est intelligentia, completa et ultima in potentia et reliquis bonitatibus*”¹⁰.

⁹ Proclo en los *Elementos de teología* (de ahora en adelante “E.T.”) caracteriza como eternas a las sustancias cuya potencia es infinita. Según la doctrina expuesta en los *Elementos* “indivisibilidad” significa “potencia infinita”. Cf. E.T. Prop. 86. También según el *Liber de causis*, la inteligencia es una sustancia indivisible “*Intelligentia est substantia quae non dividitur*” Prop. 6 (64). Como puede leerse en el *Liber*, ese carácter está relacionado con su potencia y, por lo tanto, con su eternidad. Prop. 6 (67): “Et intelligentia quidem non est in tempore, immo est cum aeternitate; quapropter facta est altior et superior omni corpore et omni multitudine. Quod si inveniatur in ea multitudo, non invenitur nisi quasi res existens una. Cum ergo intelligentia sit secundum hunc modum, penitus divisionem non recipit” (trad.: Y, ciertamente, la inteligencia no es en el tiempo, más aún, es con la eternidad; razón por la cual es más alta y superior a todo cuerpo y a toda multitud. Y si se encontrase en ella multitud, no se hallaría sino casi como una cosa que existe como una. En consecuencia, puesto que la inteligencia existe de esta manera, no recibe ninguna división en absoluto).

¹⁰ “[...] *Intelligentia, completa et última según la potencia y las restantes bondades*”. Cf. Prop. 4 (43): “Quod est quia omne quod ex eo sequitur causam primam est achili id est intelligentia, completa et ultima in potentia et reliquis bonitatibus” (trad.: Es así porque todo lo que, a partir de él (el ser), se sigue de la causa primera es *achili*, esto es, inteligencia, completa y última en potencia y en las restantes bondades). Consideramos que el significado que adquiere la fórmula “*ultima en potentia*” en el *Liber* es el de suma potencia, es decir, la máxima capacidad causal que, si bien depende y proviene de la Causa Primera atañe a la Inteligencia en función de su autosuficiencia.

Según el autor del tratado, la Inteligencia es el primer ser creado, posterior a la causa primera que, en rigor, es la única causa creadora (*modus creationis*). Si bien, entonces, la potencia de la Inteligencia es infinita y su sustancia indivisible¹¹ y, en ese sentido, comparte las características de las sustancias autosuficientes (*autarkés*)¹² postuladas por Proclo, no lo es en cuanto a su ser creado. Justamente, esa dependencia ontológica provoca, por ejemplo, la aparición de una distinción respecto de su duración eterna. En efecto, en la proposición 10 del *Liber* la Inteligencia se define como sempiterna¹³.

La fórmula “*ultima in potentia*” describe, entonces, la composición de la Inteligencia: obtiene el ser por creación y de ese modo posee un límite, que es su forma¹⁴. Simultáneamente, puesto que es indivisible, la inteligencia deviene la última instancia cuya potencia es infinita. El autor del *Liber* ofrece un tratamiento de las nociones de “ser” y “potencia” en dos planos diferentes. Precisamente, si bien la Inteligencia obtiene su ser de otro y, en ese sentido es determinada por un límite, se presenta como infinita y autosuficiente en lo que atañe a la potencia (*virtus*)¹⁵.

¹¹ Sobre la indivisibilidad de la Inteligencia cf. Prop. 6 (64). En cuanto a su *Potencia Infinita* cf. Prop. 15 del *Liber*.

¹² Reservo “*authypostatón*” para las sustancias autosubsistentes a diferencia de las autosuficientes.

¹³ Prop. 10 (101): “Si intelligentia est semper quae non movetur, tunc ipsa est causa rebus sempiternis quae non destruuntur nec permutantur neque cadunt sub generatione et corruptione. Et intelligentia quidem non est ita, nisi quia intelligit rem per esse suum, et esse suum est sempiternum quod non corrumpitur” (trad.: si la inteligencia es siempre lo que no se mueve, entonces ella es causa de las cosas sempiternas que no se destruyen, ni cambian, ni caen bajo la generación y la corrupción. Y, ciertamente, la inteligencia no es así, sino porque entiende la cosa según su ser, y su ser es sempiterno pues no se corrompe). A la luz de esta proposición pueden comprenderse también las sentencias de las proposiciones 2 (21) y 6 (71) donde se establece que la inteligencia es *cum aeternitate*.

¹⁴ Cf. Prop. 8 (90): “Et intelligentia est habens *ylia*thim quoniam est esse et forma et similiter anima est habens *ylia*thim et natura est habens *ylia*thim. Et causae quidem primae non est *ylia*thim, quoniam ipsa est esse tantum”.

¹⁵ Prop. 15 (130-132, 134-137): “Quod si aliquis dicat quod ens primum creatum, scilicet intelligentia, est virtus cui non est finis, dicemus quod non est ens creatum virtus, immo est ei virtus quaedam. Et virtus quidem eius non est facta infinita nisi inferius, non superius [...] Ens autem primum creatum, scilicet intelligentia, habet finem et virtuti eius est finis [...] Ens autem primum creans est infinitum primum purum [...] Ens autem creatum primum, scilicet intelligentia, non est non finitum; immo dicitur quod est infinitum [...] Ens ergo primum est

Así, podemos establecer que en el tratado anónimo se considera la Inteligencia como *ultima in potentia*, significando con ello que en virtud de ser *sufficiens per se ipsam*¹⁶ constituye el principio superior de una cadena de efectos que degradan desde lo más universal hacia lo particular. De ese modo, el *Liber* considera que la instancia completa *apud nos* es la Inteligencia. En ese sentido, la noción de *potentia* admite una interpretación que destaca, como en su fuente procleana, la idea de que en el ámbito inteligible la potencia es una fuerza o capacidad causal y productiva¹⁷.

mensura entium primorum intellectibilium et entium secundorum sensibilibus, scilicet quia ipsum est quod creavit entia et mensuravit ea mensura convenienti omni enti. Redeamus ergo et dicamus quod ens primum creans est supra infinitum, sed ens secundum creatum est infinitum [...] infinitum est a causa prima et causatum primum est causa omnis vite et similiter reliquæ bonitates descendentes a causa prima super causatum primum in primis, et est intelligentia, deinde descendunt super reliqua causata intellectibilia et corporea, mediante intelligentia” (trad.: Si alguno dijere que el ser primero creado, a saber, la inteligencia, es una potencia de la cual es propio no tener límite, le diremos que el ser creado no **es** una potencia, más bien **hay en él** una cierta potencia. Y ciertamente, su potencia no se hizo infinita sino para los inferiores, no para los superiores [...] El ente primero creado, a saber, la inteligencia, tiene límite y el límite es propio de su potencia [...] En cambio, el ente primero creador es el infinito primero puro. El primer ente creado, es decir, la inteligencia, no es **no finito**; más bien se dice que es **infinito** [...] En consecuencia, el ente primero es medida de los entes primeros intelectibles y de los entes segundos sensibles, ya que el mismo es lo que creó los entes y los midió con aquella medida conveniente para todo ente. Por consiguiente, retrocedamos y afirmemos que el ente primero creador es **superior al infinito**, pero el ente creado segundo es **infinito** [...] el infinito procede de la causa primera y el primer causado es causa de toda vida y, de manera similar, las restantes bondades, que descienden de la causa primera, en primer lugar sobre el causado primero y es la inteligencia, después descienden sobre los restantes causados intelectibles y corpóreos, por medio de la inteligencia).

¹⁶ Prop. 21 (167): “Et completum, apud nos, quamvis sit sufficiens per se ipsum, tamen non potest creare aliquid aliud neque influere a seipso aliquid omnino”. (trad.: Y entre nosotros, lo perfecto, aunque sea suficiente por sí mismo, con todo no puede crear alguna otra cosa ni infundir de sí mismo algo de ninguna manera). Prop. 14 (124-128): “Et non significo per reditionem substantiæ ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se, non indigens in sui fixatione et sui essentia re alia rigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per seipsam”. (trad.: Y no significo por ‘retorno de la substancia a su esencia’ sino que es presente, fijado por sí misma, no necesitada en su fijeza y en su esencia de ninguna otra cosa que la rija, ya que es substancia simple, suficiente por sí misma).

¹⁷ En el mundo sensible, en cambio, la potencia es una capacidad para devenir algo determinado. Potencia en sentido aristotélico = potencia pasiva en sentido procleano. Sobre la cuestión véase Stephen Gersh, *Da Giamblico a Eriugena. Origini e sviluppi della tradizione*

En esa línea interpretativa, la Inteligencia resulta última para lo que se sigue de ella. En efecto, vincula los planos inteligible y sensible¹⁸: “*Ergo ipsa [intelligentia] discernit quod est supra eam et quod est sub ea, et scit quod illud quod est supra se est causa ei et quod est sub ea est causatum ab ea*”¹⁹.

Como señalé, el hecho de que la Inteligencia sea el primer ser creado relativiza su índole autónoma pues, en efecto, su ser depende de la causa primera. Sin embargo, en cuanto a la potencia, la Inteligencia rige aquello que se sigue de ella²⁰.

Ahora bien, en relación con el carácter mediador de la Inteligencia, en la proposición 8 (87) el autor del *Liber* postula que la causa primera: “*Est creans intelligentiam absque medio et creans animam et naturam et reliquas res, mediante intelligentia*”²¹.

Por ello, puesto que la causa primera crea directamente la inteligencia, es decir, ella constituye el primer ser creado, todo lo que sigue de ella es inteligencia, y, en particular, el alma.

pseudodionisiana, Trad. Italiana Maria Lucrezia Leone y Christoph Helmig, Bari, Ed. Di pagina, 2009, esp. pp. 25-38.

¹⁸ En relación con las sustancias inteligibles y el modo en que la inteligencia procede hacia ellas según su *modus potentiae*, cf. Prop. 9.

¹⁹ Prop. 7 (74): “En consecuencia, [la inteligencia] separa lo que es superior a ella y lo que es inferior a ella, y conoce que lo que está sobre ella es su causa, y que lo que está bajo ella es causado por ella”.

²⁰ De ese modo, en el *Liber* se modifica notablemente el principio procleano que explica que “Todo está en todo pero en cada uno en su modo propio” (proposición 103 de los *Elementos*) pues, como consecuencia de la dimensión creacionista en la que se inscribe el tratado, su autor postula una separación mayor entre la causa y el efecto. Ello provoca, asimismo, que en el texto anónimo el carácter necesario de los intermediarios vinculado con la **constitución ontológica** de los efectos se diluya notablemente. Contrariamente, el aspecto relativo a la **potencia causal** (*virtus*) atraviesa la estructura de la jerarquía desde la causa primera hasta el último efecto mediante la operación de las causas segundas, en rigor y específicamente, mediante la Inteligencia. Por ello, en un esquema de estas características, la necesidad de los intermediarios puede plantearse de acuerdo con la potencia causal y no con la dación del ser la cual compete solo a Dios.

²¹ Prop. 8 (87): “es creadora de la inteligencia sin mediador, y creadora del alma y de la naturaleza mediante inteligencia”.

2. *Potenza Ultima* según Dante

Cuando Dante utiliza esta fórmula lo hace en el contexto de la descripción de la parte racional del alma. En efecto, en *Convivio* la *potenza ultima* describe la *ragione* humana así como también en *Monarchia* la fórmula “*ultimum de potentia*” indica la *potentia sive virtus intellectiva*. En ambos textos, estos conceptos señalan una capacidad que concierne solo al ser humano y lo distingue tanto de los animales brutos como de los ángeles. Así, la *potenza ultima* del alma muestra una característica esencial de la naturaleza humana. Precisamente indica, por una parte, que el ser humano es un compuesto de alma y cuerpo y al mismo tiempo posee una parte inmortal o subsistente por sí: su alma/mente.

De ese modo, la potencia racional constituye la **última potencia** del alma y funciona como intermediaria entre dos ámbitos. En efecto, vincula la esfera de lo corruptible y lo incorruptible. Dante se expresa en *Monarchia* y en *Convivio* con estos términos:

“Homo solus in entibus tenet medium corruptibilium et incorruptibilium propte quod recte a phylosophis assimilatur orizonti, qui est medium duorum emisperium”²².

“L’anima umana, che avvegna che da una parte sia da materia libera, da un’altra è impedita, sì come l’uomo ch’è tutto ne l’acqua fuor del capo, del quale non si può dire che tutto sia ne l’acqua nè tutto fuor da quella”²³.

La potencia racional del alma constituye la perfección del ser humano pues comprende las demás potencias, vegetativa y sensitiva. En ese sentido, el ser humano se vincula con otros seres inferiores como las plantas o animales brutos. Por otra parte, la **potencia última** es aquella que conecta al ser humano con las inteligencias separadas de materia. Justamente, dice Dante en *Convivio*:

²² *Mon.* III, 15 3-5: “El hombre, único entre los seres, se encuentra a mitad de camino entre los seres corruptibles y los incorruptibles, razón por la cual los filósofos lo han comparado con el horizonte en el sentido de que es el medio de dos hemisferios”.

²³ *Conv.* III, 7, 5: “Como el alma humana que, si bien por un lado está separada de la materia, por otro lado se encuentra impedida por ella. Como cuando el hombre está todo dentro el agua excepto la cabeza, y por ello no puede decirse que esté todo en el agua o todo fuera de ella”.

“Con la nobilitate de la potenza ultima, cioè ragione, participa de la divina natura a guisa di sempiterna intelligenza”²⁴. “Potenza ultima, cioè ragione [...] solamente de l’uomo e de le divine sustanze questa mente si predica”²⁵.

Tanto en *Convivio* cuanto en *Monarchia*, Dante manifiesta su concepción del alma **individual**. En efecto, en las dos obras se hace explícita la idea de que el ser humano posee esta condición de mediador entre lo corruptible y lo incorruptible. Se ha señalado, también, la posible conexión entre esta caracterización del alma

²⁴ *Conv.* III, cap. 2, 14-15: “Y el alma que comprende todas estas potencias, y es la más perfecta entre todas las otras, es el alma humana, la cual con la nobleza de la última potencia, esto es, la razón, participa de la naturaleza divina al modo de una inteligencia sempiterna”.

²⁵ *Conv.* III, 2, 14-15: “La última potencia solamente del hombre y de las sustancias divinas se predica esta mente, como se puede ver claramente en Boecio”. Dante alude a Boecio, *La consolación de la Filosofía*, esp. Libro III, metro 9. Sobre la potencia última del hombre, en *Mon.* I, 3, 6-7 Dante expresa: “Afirmino, por lo tanto, que ninguna capacidad compartida por diversos seres, distintos según la especie, puede constituir el último grado de la potencia de algunos de ellos, porque puesto que ese grado último es constitutivo de la especie, se seguiría que una esencia estaría compuesta por especies diversas, lo que es imposible. Consecuentemente, no es la última capacidad del hombre el simple y puro ser pues eso también es participado por los elementos; tampoco el ser complejo porque eso también se encuentra en los minerales; ni tampoco el ser animado, pues eso está también en las plantas; ni el aprender, porque de eso participan también los brutos. En cambio, [la última capacidad del hombre] es aprender a través del intelecto posible: lo que compete solo al hombre y a ningún otro ser por encima o por debajo de él. Por lo tanto, es manifiesto que la última potencia de la humanidad es la capacidad o virtud intelectual”. Nuestra interpretación de “*ultimum de potentia*” es la siguiente: el concepto de potencia al que se refiere Dante es equiparado con el de *virtus* ya que Dante dice “*potentia sive virtus intellectiva*”, no cabe duda de que ambos términos están relacionados como equivalentes. En cuanto al término *virtus*, Vinay en la nota 10, p. 20 de su traducción de *Monarchia* (1950) cita la definición de Alberto Magno como posible inspiración para la traducción de Vianello (y quizás para el uso que Dante da al término): “si igitur volumus diffinire virtutem, cum sciamus virtutem consistere in ultimo et maximo ad quod se extendit virtus activa, dicemus quod virtus est ultimum quod est in re potente de potentia sua activa, sicut ultimum potentie fortitudinis ipsius Hercules diximus esse a virtute XXX, quantitas igitur potentie extense ad XXX erit virtus Hercules”, *De celo et mundo*, I, tract. IV, 5 (ed. Venecia 1490). Para definir *virtus*, Alberto apela a los términos *ultimum* y *potentia* de allí que podamos suponer ese valor de capacidad o facultad suprema o máxima. En ese sentido, de acuerdo con nuestra lectura, el término *ultimum* significa el “límite de una potencia”; de la potencia o virtud intelectual que define esencialmente al hombre y que, por abarcar otras potencias, es la suma potencia o perfección a la que puede llegar el hombre en esta vida.

individual como intermedia entre dos ámbitos y la proposición 2 del *Liber de causis*. Ella afirma que: “*Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus*”²⁶.

En rigor, en esta proposición, el autor del *Liber* hace referencia al alma (y también a la Inteligencia) como sustancias separadas de materia y, podemos decir, según su aspecto cosmológico más que antropológico. Como intentaré mostrar, el pasaje desde una concepción de la inteligencia separada del alma hacia la idea de la inteligencia como **última potencia en el alma humana** pudo haber sido ofrecida por Alberto Magno.

3. *Ultima potentia* según Alberto Magno

Alberto Magno escribió un comentario al *Liber de causis*, probablemente entre 1264-1267²⁷. Allí recurre a lo que él mismo considera la tradición de pensamiento peripatética. Según el Doctor alemán, el *Liber* es el producto de una combinación de dichos de Aristóteles, Avicena, Algazel y Alfarabi organizados en forma de teoremas por un tal David Iudaeus²⁸. Esta confluencia de fuentes se define aún más cuando su autor indica que el *Liber* se basa en una carta de Aristóteles llamada *Sobre el principio del universo* a la que David Iudaeus adjuntó ciertos dichos de Avicena y de Alfarabi²⁹. Sobre esa epístola³⁰, cabe subrayar aquí el vínculo entre

²⁶ *Liber de causis*, Prop. 2 (22): “El ser que es posterior a la eternidad y superior al tiempo es el alma, ya que está en el horizonte inferior de la eternidad y es superior al tiempo”. Cf. B. Nardi, “Le citazioni dantesche del *Liber de causis*”, en *Saggi di filosofia dantesca*, ob. cit., pp. 81-109. Cf. Francisco Bertelloni, “Contexto, consecuencias y fuentes de la doctrina dantesca *Homo est medium* (Monarchia, III, IV), en *Patristica et Medievalia*, XIII, 1992, pp. 3-21.

²⁷ Alberto Magno, *Opera Omnia*, Tomus XVII, pars II, “Introducción” al *De causis et processu universitatis a prima causa*, Ed. Winfridus Fauser SJ, Monasteri Westfalorum in Aedibus Aschendorff, 1993.

²⁸ Cf. ibíd., L. II, tr. I, cap. 1, “...ante nos David Iudaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazelis et Alfarabii congregavit, per modum theorematum ordinans...”, Ed. Fauser, p. 58.

²⁹ Cf. ibíd., p. 61 y Alain De Libera, “Albert Le Grand et Thomas D’Aquin interprètes du *Liber de causis*”, en *Rev. Sc. Ph. Th.*, 74, 1990, p. 354: “Davis autem, sicut iam ante diximus, hunc librum collegit ex quadam Aristotelis epistula, quam de principio universo esse composuit, multa adiungens de dictis Avicennae et Alfarabii sumpta”.

³⁰ A. De Libera, sugiere que se trataría, en realidad, de una obra de Alejandro de Afrodisia preservada en árabe, traducida del griego al siríaco y luego del siríaco al árabe y actualmente

ella y las versiones árabes de Proclo y Plotino que, al parecer, formaron parte de los estudios que en la escuela de Bagdad se consideraron la culminación de la metafísica aristotélica. Es decir, el *Liber de causis* se leyó junto con la *Epístola* y el libro XII de la *Metafísica* como un texto aristotélico³¹.

Ahora bien, en lo que concierne a la fórmula que nos ocupa, *ultima in potentia*, en el segundo tratado del Libro II, el Doctor de Colonia aborda la cuestión de las inteligencias³². Explica, justamente, que la Inteligencia es una sustancia que no se divide y ello significa *quod in se et per se subsistit per esse, quod habet a causa prima*³³.

La imagen inmediata que emerge de la exposición de Alberto Magno es la de una secuencia de causas y efectos que proceden desde lo absolutamente simple hacia lo compuesto³⁴ y uno de los aspectos destacables radica en el hecho de que el autor postula un proceso de continuidad entre la Inteligencia como principio cosmológico, las formas inteligibles y su instanciación en lo sensible. En efecto, en su comentario al *Liber*, el Doctor Universal afirma que mientras que en el mundo inteligible e inmaterial, la unión de los intelectos se produce sin corrupción, en el sensible la unión de la forma y la materia no puede darse sin ella³⁵. Precisamente, las formas

editada y traducida al francés por Abd al-Rahmān Badawī con el título *Épître d'Alexandre d'Aphrodise. Des principes du tout selon l'opinion d'Aristote le Philosophe*. Cf. A. De Libera, ob. cit., p. 356 quien cita a A. Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, 1968.

³¹En la carta llamada *Sobre el principio del universo* se ofrece una descripción de Dios utilizando la frase “*in fine simplicitatis*” la cual aparece, también, en la Prop. 21 del *Liber*. La noción de “máxima simplicidad” en el *Liber*, se asocia con la de “*sufficientia*”, es decir, con el carácter autónomo que Proclo adjudicaba a las sustancias autosuficientes (*autarkés*) y que el autor del tratado anónimo utiliza para designar a la inteligencia al calificarla como *per se sufficientes* en la misma proposición 21. Cf. *Liber de causis* Prop. 21 y 14.

³²Cf. Alberto Magno, *De causis et processu...*, Libro II, *De intelligentiis*, p. 92 y ss.

³³Cf. ibíd., L. II, II, cap. 2, p. 94: “que subsiste en sí y por sí, por su ser que tiene de la causa primera”. La inteligencia obtiene su ser a partir de la causa primera en el marco de una procesión del universo. Justamente, *processus est ordinis secundum proximus et remotius et secundum prius et posterior*. Cf. L. II, II, cap. 4, 70-73, p. 97.

³⁴Cf. ibíd., L. II, I, cap. 19, p. 83: “*Quod quamvis esse sit simplex, tamen compositum est ex finite et infinito. Formae enim intelligibiles, sicut vivere, sentire et ratiocinare, in ipso acceptae latiores sunt et vehementius universales quam in seipsis*”.

³⁵Cf. ibíd.: “*Sed esse quod est intellectus primus, sequenti intellectui coniungitur absque sua corruptione [...] Forma autem inferioris et materialis non coniungitur absque corruptione.*

simples poseen un ser superior, son eternas y universales. En la materia, en cambio, las formas son temporales y particulares³⁶. La distinción entre las esferas inteligible y sensible y los procesos, que en cada uno de esos ámbitos afectan el modo en que se comprenden las nociones de forma y materia están vinculados también con las categorías de acto y potencia pues en el ámbito sensible ellas se aplican a las cosas, justamente, en relación a su composición de materia y forma³⁷. En cambio, en el caso de la Inteligencia, que pertenece al ámbito inteligible, su “diferencia” radica en su composición de finito e infinito³⁸. En ese marco argumentativo, Alberto señala el modo en que entiende que la Inteligencia es *ultima potentia*: “*Dico autem ultima*

Generatio enim unius non fit absque corruptione multorum et abiectione”. Esta idea, en rigor, aparece en el *Liber de causis*, proposición 4 (45-47): “Et quia diversificatur intelligentia, fit illic forma intellectibilis diversa. Et sicut ex forma una, propterea quod diversificatur, in mundo inferiori proveniunt individua infinita in multitudine, similiter ex esse creato primo, propterea quod diversificatur, apparent formae intellectibiles infinite. Verumtamen, quamvis diversificentur non seiunguntur ah invicem, sicut est seiunctio individuorum. Quod est quoniam ipsae uniuntur absque corruptione et separantur absque seiunctione, quoniam sunt unum habens multitudinem et multitudo in unitate” (trad.: Y dado que la inteligencia se diversifica, allí la forma intelectible se diversifica. Y así como de una forma una, a causa de que se diversifica, se originan en el mundo inferior infinitos individuos en multitud, igualmente a partir del ser creado primero, a causa de que se diversifica, aparecen infinitas formas intelectibles. Con todo, aunque se diversifiquen, no se separan unas de otras, tal como es propio de la separación de los individuos. Es así porque las mismas se unen sin corrupción y se separan sin separación, a causa de que son un uno que contiene una multitud y una multitud en la unidad).

³⁶ Recordar que las formas son el ser, la vida y la racionalidad. Para apoyar su argumentación relativa a este punto, Alberto recurre a Aristóteles y Boecio cuando dicen, “*universale est, dum intelligitur, particulare autem dum sentitur*”. Cf. *De causis et processu...* L. II, I, cap. 19, p. 84, la edición crítica de Fauser indica Aristóteles *Met.* 1035b 27-1036 a 12 y Boecio *Cons. Phil.*, l.5, pr. 6.

³⁷ Cf. *ibíd.*, L. II, I, cap. 18, 85-87 y 1-5.

³⁸ Esta composición atañe a todas sus bondades con las que influye en toda la secuencia de realidades posteriores a ella. Cf. *ibíd.*, L. II, I, cap. 19: “*intelligentia est forma a lumine intellectus agentis in esse producta et in simplici illo lumine per intentionem accepta [...] Est igitur hoc modo intelligentia complexa ex finito et infinito in bonitatibus et virtutibus et in reliquis potentiis, quas influere habet super sequentia, ultima*”.

*quia ultra illa nulla bonitas et nulla potentia adeo ampla est et lata ad influendum quemadmodum sua*³⁹.

Así, define a la inteligencia como infinita *comparatum ad id quod post ipsum est* y finita en relación al primer principio⁴⁰. Por ello, la inteligencia se constituye en el límite y el principio de la composición de las formas universales⁴¹.

De ese modo, al significado que había otorgado el autor del *Liber* a la fórmula “*ultima in potentia*”, relativo a su composición (compuesto de finito e infinito) ahora puede agregarse que, según esta interpretación de Alberto Magno, el carácter **último** relativo a la **potencia** expresa la especificidad de la capacidad o fuerza causal (*virtus*) de la inteligencia y su índole superior en cuanto ocupa el lugar supremo en la jerarquía de lo real, a saber, en el ámbito de lo creado por la causa primera.

Ahora bien, como señalé recién, los procesos que se desarrollan en los ámbitos inteligible y sensible afectan el modo en que se comportan la forma y la materia y en ese sentido, también impactan en las nociones de acto y potencia. Un ejemplo de las modificaciones conceptuales que atañen a esas nociones lo ofrece el tratamiento albertino sobre el alma humana y, en particular, su análisis del alma como forma del cuerpo. El problema del alma radica, según Alberto, en definir qué es y, por lo tanto, en explicar en qué consisten sus potencias. Con anterioridad a 1250 aborda la cuestión sobre las potencias del alma —vegetativa, sensitiva e intelectual— siguiendo el *De Anima* de Avicena y el *De Anima* de Aristóteles⁴².

³⁹ *Ibíd.*, L. II, I, cap. 19, 7-9, p. 84: “Sin embargo, digo ‘última’, porque más allá de ella ninguna bondad ni ninguna potencia es hasta tal punto amplia y extensa para influenciar de la misma manera que la suya”.

⁴⁰ *Cf. ibíd.*, L. II, I, cap. 19: “Comparatum ad id quod post ipsum est, infinitum est potentialiter [...] sed quod advertendum, quod secundum seipsum acceptum est infinitum [...] Finitum autem est non ex seipso, sed ex primo principio”.

⁴¹ *Cf. ibíd.*, L. II, I, cap. 19, 89-91: “et nisi esset finitum hoc modo non posset esse terminus resolutionis et principium compositionis universorum”. Además, puesto que el autor del *Liber* considera la inteligencia como primer ser creado, Alberto explica que la Inteligencia no es “*simpliciter primum, sed primum creatum*”. *Cf. L. II, I, cap. 17, 17-18.*

⁴² Avicena sigue a Aristóteles. Sobre el tema véase Sofía Vanni Rovighi, “Alberto Magno e la unità della forma sostanziale nell’uomo”, en *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Florencia, Ed. Sansoni, 1955, p. 758. Sobre este problema Alberto Magno escribe en la *Summa de creaturis* del *Comentario a las Sentencias* (1243) y continúa haciéndolo luego en 1244 en la *Summa theologiae*. Intenta ofrecer, en ambas obras, una

El problema del que intenta dar cuenta el Doctor Universal consiste en determinar si el alma puede definirse, al mismo tiempo, como una sustancia subsistente (definición de Bernardo y Agustín) y como el acto del cuerpo (definición de Aristóteles). En efecto, parecería que considerar al alma como acto daría lugar a que se la interprete como una forma que inhiere en el cuerpo como en la materia. Esta exégesis implicaría afirmar que el compuesto de cuerpo y alma estaría sometido a las mismas leyes que cualquier entidad compuesta de materia y forma⁴³. Sin embargo, señala Alberto, el alma no es una forma cualquiera del cuerpo sino una forma *sui generis*. Por ello, el concepto de “acto” debe comprenderse, más que como una forma, como la perfección del cuerpo⁴⁴. En efecto, la forma es aquello que tiene su ser en una materia y no puede darse sin ella. La perfección, en cambio, es un cierto bien que subsiste sin su sustancia como un piloto sin su nave.⁴⁵ En ese sentido, entonces, el alma es el acto o perfección del cuerpo, es decir, constituye su entelequia. Alberto explica que, igual que el piloto de la nave, el alma puede definirse de dos maneras: la primera, como indica Aristóteles, como acto o perfección del cuerpo, es decir, cuya operación otorga vida al cuerpo y a sus

definición del alma que sintetice la presentada por “los santos”, particularmente Agustín y Bernardo, y la proporcionada por Aristóteles. La primera tesis afirma, por una parte, que el alma es una sustancia incorpórea que rige el cuerpo. La segunda, por otro lado, explica que el alma es acto del cuerpo, es decir, acto *primus*, lo cual significa que otorga el ser y la capacidad de operar al cuerpo. El organismo, en efecto, posee la vida en potencia y ella se actualiza por la presencia del alma en él.

⁴³ Cf. S. Vanni Rovighi, *ibíd.*, pp. 758-761 donde explica: “Que el alma sea sustancia (como dice la definición de los santos) significa que es algo separado, subsistente, *hoc aliquid*. En esta definición coinciden santos y platónicos. El problema de la definición de Aristóteles es que si el alma es sólo forma del cuerpo, perece con el cuerpo es decir, no es inmortal/eterna. El problema no es establecer que el alma sea sustancia y forma sino más bien cómo pueda ser sustancia siendo forma”. La respuesta de Alberto consiste en afirmar que hay formas que perecen con la materia y otras que son subsistentes por sí mismas.

⁴⁴ Cf. S. Vanni Rovighi, *ibíd.*, p. 762. La diferencia esencial respecto de las inteligencias separadas de materia y eternas radica en que el alma humana se vincula con el cuerpo como acto, mientras que ello no sucede con los ángeles. Asimismo, cf. pp. 759-760: “Quod anima inclinatur ad corpus ut actus. Angelus autem non”.

⁴⁵ Cf. *ibíd.*, p. 762: Avicena: “forma [...] est illa quae habet esse in hac materia, et non est sine ea; perfectio autem quaedam bene est sine perfecto secundum suam substantiam, sicut nauta sine navi”.

órganos. La segunda, como subsistente en sí y separable del cuerpo, en relación específicamente con su parte racional⁴⁶.

Justamente, en ese pasaje de la *Summa theologiae* donde señala esa distinción relativa a los dos modos de definir al alma, Alberto Magno cita la obra de Isaac Israeli –de *Definitionibus*– que contenía un *excursus* sobre el alma que la definía como *in horizonte intelligentiae et ex umbra eius generata*, sentencia conceptualmente afín a la proposición 2 del *Liber de causis*. La opinión de Israeli es citada por Alberto, en el contexto del segundo modo de definir al alma, a saber, *secundum se et secundum seprabilis est a corpore*⁴⁷.

Conclusión

Considero interesante destacar la cuestión que concierne a la idea de **última potencia** como perfección del alma pues su análisis muestra que está vinculada con la distinción fundamental entre el modo aristotélico de plantear el concepto de “potencia” y la manera en la que la tradición neoplatónica representada por Proclo y el *Liber* lo hacen. En efecto, cabe preguntarse por el sentido de la noción de “potencia” pues si bien queda claro, por ejemplo, que Dante la concibe vinculada con la capacidad intelectual, es decir, como la *virtus* superior del alma humana y la describe como una perfección, sin embargo también dice que es necesario actualizarla. Por lo tanto, si se trata de una perfección que es además última ¿en qué sentido la parte racional del alma sería una potencia?

Es posible obtener una respuesta teniendo en cuenta algunas modificaciones conceptuales operadas por Proclo respecto de algunos puntos fundamentales de la doctrina aristotélica que parecen haberse transmitido en el *Liber de causis* y, por una serie de sucesos, fueron atribuidos a Aristóteles. Justamente, respecto de la noción de “potencia”, Aristóteles explicaba que ella caracteriza el estado de una sustancia que aún no alcanza su perfección, es decir, que no es en **acto**. El esquema que Proclo presenta en los *Elementos*, invierte la doctrina del acto y la potencia aristotélica porque une los conceptos de **potencia** y **perfección**, cambiando la correspondencia que el estagirita establece entre **acto** y **perfección**. Justamente, según Proclo, existe un sentido del término “potencia” que indica la capacidad para actualizar o

⁴⁶ Cf. *ibíd.*, p. 766. En la *Summa theologiae*, Alberto parece tener el objetivo de completar al planteo aristotélico con la opinión de Platón.

⁴⁷ Cf. *ibíd.*, p. 765.

perfeccionar una sustancia⁴⁸. En los pasajes de la *Summa theologiae*, Alberto Magno parece expedirse sobre el tema del alma y sus potencias en el mismo sentido neoplatónico. Por ello, según la exégesis albertina no correspondería aplicar, al compuesto de alma y cuerpo, los conceptos de acto y potencia de la misma manera que a cualquier compuesto de materia y forma, esto es, de la misma manera que lo entiende Aristóteles. Asimismo, entonces, al enunciar que debe actualizarse la parte racional del alma Dante no indica que se actualiza como cualquier compuesto de materia y forma y, por lo tanto, no significaría que el alma o su parte racional esté en potencia. En cambio, “la potencia racional se actualiza” podría significar que el alma se perfecciona o completa según su propia sustancia; en sí misma, tal como correspondería a una entidad por sí suficiente⁴⁹.

De Libera ha puesto de manifiesto que sobre la síntesis efectuada por Alberto Magno parece haberse construido una reivindicación ética clara: la felicidad que

⁴⁸ Cf. Proclo, E.T. Prop. 78: “Omnis potentia aut perfecta est aut imperfecta”. El término que Moerbeke traduce por “*potentia*” es el griego “δύναμις”. Este término es el que utiliza Aristóteles para caracterizar el estado de una sustancia que aún no ha alcanzado su perfección, es decir, que no es en acto. Moerbeke traduce “ἐνέργεια” por “*actus*” u “*operatio*” mientras que el término traducido por “*perfectio*” se corresponde con el “τό τέλειον” procleano, una expresión emparentada con la noción de entelequia aristotélica. De esa manera, en el sistema procleano, se unen los conceptos de “*potentia*” y “*perfectio*”, mientras que en el aristotélico los conceptos afines son “*actus*” y “*perfectio*”. Puesto que Proclo concibe la capacidad para producir o causar efectos en relación a la potencia de una sustancia, el esquema gradual adquiere la siguiente estructura: el primer principio posee una potencia perfecta y plena (*plenum ergo et perfectum*) y produce por sobreabundancia o exceso de potencia. Las hénadas o unidades, como dijimos, son *autopotentia* y ello significa que su poder causal radica en su actualidad. Su acción se ejerce desde sí mismas hacia sí mismas y no en un substrato (*causa causatum*). Luego, en un grado inferior aun, existen grupos unificados o totalidades cuyas causas pueden ser: anteriores/preexistentes a las partes (*ante partes*), simultáneamente en todas las partes de la totalidad (*ex partes*) o en cada parte (*in parte*). Cf. E.T. Prop. 27: La versión griega exhibe “δυνάμεως περιουσία” y Dodds traduce “*completeness and superfluity of potency*”. Sobre el tema, véase C. D’Ancona Costa, *Tommaso D’Aquino Commento al Libro delle Cause...*, p. 23 y S. Gersh, *Da Giamblico a Eriugena...*, pp. 29 y ss.

⁴⁹ Por eso, para Alberto aquello que define específicamente al ser humano, es decir, su alma racional, es inmediatamente acto del cuerpo. Cf. S. Vanni Rovighi, “Alberto Magno e la unità della forma...”, p. 762. Sobre esto, Alberto y Tomás están de acuerdo, cf. *ibíd.*, nota 17. Y podría también estar de acuerdo Dante.

puede alcanzarse en esta vida a través de una potencia humana específica⁵⁰. En el mismo sentido, según Dante, la actualización de la última potencia humana implica alcanzar una felicidad en la vida presente proporcionada con esa capacidad.

Recibido 18/5/15
Aceptado 10/6/15

⁵⁰ Cf. A. De Libera, *Averroès et l'averroïsme*, París, Ed. Presses Universitaires de France, 1991; trad. italiana Costanza Maspero, Milán, Ed. Jaca Book, 2005, pp. 98; 100-101.

Resumen. En este trabajo señalaremos un vínculo posible entre la teoría dantesca sobre el alma –según se presenta en algunos pasajes de *Convivio* y *Monarchia*– con la fórmula “*ultima in potentia*” que el autor del *Liber de causis* ofrece en la Proposición 4 del tratado para caracterizar a la inteligencia. De ese modo, intentaremos mostrar que la originalidad del planteo dantesco supone, en una medida considerable, la influencia que ejerció la tradición metafísica neoplatónica según fue transmitida por el *Liber de causis*.

Palabras clave: Filosofía medieval - Neoplatonismo - Potencia - Antropología - Dante Alighieri.

Resumo. Este artigo tenta mostrar uma possível ligação entre a teoria da alma de Dante (passagens de *Convivio* e *Monarchia*) com a fórmula “*ultima potentia*” em Proposição 4 do *Liber de causis* caracterizadora o inteligência e assim também revelam a influência exercida pelos neo-platônicos sobre a filosofia e antropologia de Dante.

Palavras-chave: Filosofia medieval - Neoplatonismo - Potência - Antropologia - Dante Alighieri.

Abstract. In this paper, I will point out a possible connection between Dante's theory of the soul –according to some passages of *Monarchia* and *Convivio*– and the formula “*ultima in potentia*” which the author of the *Liber de causis* offers in Proposition 4 to characterize intelligence. In this way, I will try to show that Platonic metaphysical tradition, as transmitted by the *Liber de causis*, had a significant influence on Dante’s philosophical, anthropological and political works.

Keywords: Medieval philosophy - Neoplatonism - Potency - Anthropology - Dante Alighieri.

Algunos datos sobre la recepción luliana en Nicolás de Cusa (1401-1464)

Cecilia Rusconi

Si bien es reconocido el enorme interés que Nicolás de Cusa tuvo por la obra de Ramón Lull, es difícil desentrañar cuáles fueron los motivos doctrinales que lo determinaron. En toda la obra cusana el catalán es mencionado por su nombre tan sólo dos veces; la primera en el *Sermo IV –Fides autem catholica–* de 1431¹; la segunda en el *Sermo X –Beati mundo corde–* del mismo año². Más allá de estos dos lugares, pueden encontrarse algunas referencias que, con más o menos probabilidad, se pueden interpretar como lulianas³.

La influencia que Lull ejerció sobre Nicolás viene siendo estudiada desde hace tiempo, tanto entre los lulistas como entre los estudiosos del Cusano. De entre los primeros se cuentan fundamentalmente M. Florí⁴, M. Batllori⁵ E. W. Platzeck⁶, los

¹ *Sermo IV*, n. 26-31 (h XVI pp. 67-69).

² *Sermo X*, n. 13, 26-29 (h XVI p. 206).

³ Entre estos lugares vale mencionar los siguientes: *Sermo CLXXIV* n. 2 (h XVIII p. 262); *CCXLI* n. 17 (h XIX p. 241); *Compendium* c. 7 (h XI/3 n. 19). Respecto de *De docta ign.* II c.8 (h I n. 134) es discutible la tesis de Ch. Lohr, según la cual el pasaje hace referencia al *Liber Chaos* y no, como señala la edición crítica a Theodoricus Charnotensis. Cf. Charles. Lohr, “Chaos nach Ramon Lull und Nikolaus von Kues”, Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora und Paul Renner (eds.), *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Lull und Nikolaus von Kues (Brixen und Bozen, 25.-27. November 2004) / Raimondo Lullo e Niccolò Cusano: Un incontro nel segno della tolleranza. Atti el Congresso Internazionale su Raimondo Lullo e Niccolò Cusano (Bressanone e Bolzano, 25-27. novembre 2004)*, Turnhout, Brepols 2005 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, Vol. 46; Subsidia Lulliana Vol. 2), pp. 125-138.

⁴ Miquel Florí, “El principio de coincidencia de Nicolás de Cusa, ¿inspirado en Ramón Lull?”, *Anales de la asociación española para el Progreso de las Ciencias*, Madrid, 1942, pp. 585-606 (se cita por numeración de PDF, pp. 1-22).

⁵ Miguel Batllori, “El lulismo e Italia (Ensayo de síntesis)”, *Revista de Filosofía*, 2, 1944, pp. 253-313 y pp. 479-537; *Ramon Lull i el Lullisme (Obra completa II)*, Valencia, Tres i quatre, 1993, pp. 221-335; Entorn del Lullisme a França, A través de la historia i la cultura, Barcelona, 1979, p. 251 y ss.

hermanos Carreras y Artau⁷ o Th. Pindl-Büchel⁸. Entre los cusanoólogos han sido entre otros E. Vansteenberghé⁹, P. Rotta¹⁰, J. Koch¹¹, J. E. Hofmann¹², L. Mohler¹³

⁶ Erhard-Wolfram Platzeck, “El lulismo en las obras de Nicolás Krebs de Cusa”, *RET*, 1, 1941, pp. 731 y ss.; “Von der lullischen zur cusanischen Denkform”, Rudolf Haubst, (ed.): *Das Cusanus-Jubiläum 1964. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 4, 1964, pp. 145-163; “Los póstumos datos lulísticos del Dr. M. Honecker y las glosas de N. de Cusa sobre el arte luliano”, *Studia monographica et recensioni edita a Maioricensi Schola Lullistica (Palma de Mallorca)*, 9/10, 1953/54 pp.1-49; “Lull'sche Gedanken bei Nikolaus von Kues”, *Trierer Theologische Zeitschrift*, 62, 1953, pp. 357-364.

⁷ Tomás y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, 1943, II, p. 177 y ss.

⁸ Theodor Pindl-Büchel (ed.), *Cusanus-Texte: III. Marginalien: 3. Raimundus Lullus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den Schriften des Raimundus Lullus. Extractum ex libris meditationum Raymundi*, Heidelberg, 1990; “Nicholas of Cusa's ‘Extractum ex libris meditationum Raymundi’ in the manuscript transmission of Ramon Lull's latin ‘Liber contemplationis’”. Preliminaries to a critical edition“, *Catalan Review*, 1/2, 1990, pp. 299-321; “Relació entre les epistemologies de Ramon Llull i Nicolau de Cusa”, *Randa*, 27, 1990, pp. 87-98; “The Relationship Between the Epistemologies of Ramon Lull and Nicholas, of Cusa”, Dupré, Louis (ed.), *Nicholas of Cusa. American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV, 1, 1990, pp. 73-87; “Nicholas of Cusa and the Lullian Tradition in Padua”. *American Cusanus Society Newsletter* v. 2, 1988, pp. 35-37; *Die Exzerpte des Nikolaus von Kues aus dem Liber contemplationis Ramon Lulls*, Frankfurt/Main, Peter Lang, 1992.

⁹ Edmond Vansteenberghé, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464), L'action de la pensée*, París, Champion, 1920, p. 418 y ss.

¹⁰ Paolo Rotta, “La biblioteca del Cusano”, *Rivista di filosofia neoscolastica*, 21, 1927, p. 32 y ss.; *Il Cardinale Nicolo da Cusa: la vita ed il pensiero*, Milán, Societé d'Édition “Vie et pensée”, 1928, p. 260 y ss.

¹¹ Josef Koch (ed.), *Cusanus-Texte: I. Predigten: 2./5.: Vier Predigten im Geiste Eckharts, Lateinisch und deutsch, mit einer literaturhistorischen Einleitung und Erläuterungen*, Breslau,

Heidelberg 1937; *Cusanus-Texte: I. Predigten: 7. Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten*, Heidelberg 1942.

¹² J.E. Hofmann, *Die Quellen der Cusanischen Mathematik I: Ramon Lulls Kreisquadratur*, Heidelberg, 1942 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse; Jg. 1941/42, 4. Abh. = Cusanus-Studien VII).

¹³ Ludwing Mohler, *Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Über den Frieden im Glauben*, Leipzig, 1943.

R. Haubst¹⁴, E. Colomer¹⁵, Ch. Lohr¹⁶ y, más recientemente K. Reinhardt¹⁷, quienes han sentado las bases de la investigación.

Esta contribución no tiene por objetivo enriquecer el estado actual de la cuestión, sino más bien presentarlo de manera sistemática. Para ello haré en primer lugar una somera descripción de los manuscritos lulianos pertenecientes a la Biblioteca de Bernkastel-Kues. En segundo lugar me ocuparé de la pregunta por el origen de estos manuscritos y, en general, del interés del Cusano por la obra de Lull, presentando las hipótesis que han sido propuestas hasta el presente.

Los manuscritos lulianos de la Biblioteca de Bernkastel-Kues

La más sólida prueba empírica del interés del Cusano en la obra de Ramón Lull la constituyen los códices lulianos de la Biblioteca Cusana de Bernkastel-Kues. En efecto, en toda la Biblioteca Cusana no hay otro autor tan representado como él¹⁸.

¹⁴ Rudolf Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier, Paulinus, 1952; *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Friburgo, 1956.

¹⁵ Eusebio Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1961; *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Lull - Nicolás de Cusa - Juan Pico Della Mirandola*, Barcelona, Herder, 1975, pp. 19-169.

¹⁶ Charles Lohr, „Die Überlieferung der Werke Ramon Lulls“, *Freiburger Universitätsblätter*, 78, 1982, pp. 13-28; „Ramün Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens“, *Theologie und Philosophie*, 56, 1981, pp. 218-231.

¹⁷ Klaus Reinhardt, „Die Lullus-Handschriften in der Bibliothek des Nikolaus von Kues. Ein Forschungsbericht“, *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Lull und Nikolaus von Kues...*, ob. cit., pp. 1-23.

¹⁸ Cf. F. Xavier Kraus, „Die Handschriftensammlung des Cardinals Nicolaus von Cusa“, *Serapeum. Zeitschrift für Bibliothekswesen, Handschriftenkunde und ältere Literatur*, 24, 1864, y 25, 1865; Jakob Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a. / Mosel*, Trier, 1905; Paolo Rotta, „La biblioteca del Cusano“, *Rivista di filosofia neoscolastica*, 19, 1927, pp. 32-34; Martin Honecker, „Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Cues. Nebst einer Beschreibung der Lullus-Texte in Trier und einem Anhang über den wiederaufgefundenen Traktat De arte electionis“, *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, I. Reihe*, 6, 1937, pp. 252-309; Concetta Bianca, “La Biblioteca Roma die Nicolo Cusano”, Masimo Miglio et al. (eds.), *Littera antiqua 3: Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento (Atti del 2° Seminario, Citta del Vaticano 6-8*

Se encuentran allí 10 Códices que contienen obras lulianas: los Códices Cusanos 37, 81-88 y 118 contienen 39 obras en forma completa, 6 incompletas y 23 a modo de extractos.

Además de estos 68 manuscritos lulianos auténticos, los Códices Cusanos contienen obras Pseudo-lulianas y obras anónimas de carácter luliano¹⁹.

Las obras contenidas en dichos códices fueron identificadas por M. Honecker en 1937 y posteriormente corroboradas o corregidas gracias a la edición de la *Raimundi Lulli Opera latina*.

Más notable aun es el hecho de que Nicolás de Cusa no sólo coleccionó estos manuscritos, sino que también extractó, copió e iluminó gran parte de los códices lulianos de su Biblioteca con notas marginales. El hecho de que haya confeccionado de mano propia los mencionados extractos y notas a las obras de Lull es demostrable con seguridad para algunos casos del código 83 y para las notas al final del código 85²⁰.

Estos extractos muchas veces no son literales, sino que presentan más bien la forma de resúmenes, en los que el Cusano presupone el conocimiento de otras obras de Lull²¹.

El ejemplo más representativo del trabajo del Cusano sobre la obra luliana lo constituye sin lugar a dudas el Cod. Cus. 83, el cual presenta una considerable

maggio 1982), Citta del Vaticano, 1983, pp. 669-708; *ead.* “Buccolo Cusano e la sua biblioteca: note, notabilia, glosse”, Eugenio Canone (ed.), *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 1-11; *ead.*, “Le cardinal de Cuse en voyage avec ses livres”, Rudolf De Smet (ed.), *Les humanistes et leur bibliothèques*, Leuven-Paris, Peeters, 2002, pp. 25-36; Klaus Reinhardt, “Die Lullus-Handschriften in der Bibliothek des Nikolaus von Kues: ein Forschungsbericht”..., ob. cit.

¹⁹ Cf. e.g. Klaus Reinhardt, *Lullus-Handschriften in der Bibliothek des Nikolaus von Kues: ein Forschungsbericht...*, ob. cit., p. 9.

²⁰ *Cusanus-Texte: III. Marginalien: 3. Raimundus Lullus...* ob. cit.; Eusebio Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimundo Lull...*, ob. cit.

²¹ E. Colomer ha cotejado los extractos con la obra luliana, identificando los lugares extractados por el Cusano y mostrando así sus principales puntos de interés Cf. Eusebio Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento...*, ob. cit., p. 147.

cantidad tanto de extractos como de notas –recién en segundo lugar vienen los códices 37, 81, 82 y 88–. Por tal razón, la investigación se ha centrado fundamentalmente en este códice con la esperanza de encontrar allí la información acerca del primer contacto del Cusano con Lull.

El Cod. Cus. 83 presenta tres series de extractos. La primera, entre los ff. 51r y 60v, corresponde al *Liber magnus contemplationis* (la traducción latina del *Libre de contemplació en Déu*)²². La segunda serie (ff. 93r-102r) presenta extractos de 26 obras lulianas, cuya temática gira en torno de la doctrina trinitaria²³. La tercera (ff. 146v-154r: *Sequitur de alia materia, sc. de articulis fidei, de sacramentis, de virtutibus et vitiis*) aún no ha sido objeto de investigación²⁴.

Respecto de las anotaciones a las obras de Lull, encontramos en el mismo Cod. Cus. 83 (ff. 277r-303ra), en referencia a un fragmento de una versión del *Ars generalis* redactada por un lulista anónimo²⁵, una nota que ha constituido materia de interesantes investigaciones de parte de R. Haubst y E. Colomer. En esta nota el Cusano intenta armonizar los principios del *Ars* con la filosofía aristotélica²⁶. Si bien originalmente se consideró a Nicolás como autor de la nota, las posteriores

²² El texto fue estudiado y editado en 1990 por Theodor Pindl-Büchel, (ed.), *Cusanus-Texte III. Marginalien. 3 Raimundus Lullus; Die Exzerpte des Nikolaus von Kues aus dem Liber contemplationis Ramon Llull...*, ob. cit.

²³ Estos fueron editados por E. Colomer, Nikolaus von Kues, 125-186. Una reedición fue llevada a cabo por Ulli Roth, *Cusanus-Texte: III. Marginalien: 4. Raimundus Lullus. Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*, Heidelberg, 1999.

²⁴ Cf. Klaus Reinhardt, „Lullus-Handschrifte in der Bibliothek des Nikolaus von Kues: ein Forschungsbericht...“, ob. cit., p. 12. Para un análisis paleográfico detallado del Cod. Cus. 83 en general cf. Gabriella Pomaro, “‘Licet ipse fuerit, qui fecit omnia’: il Cusano e gli autografi lulliani”, *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues...*, ob. cit., pp. 175-204.

²⁵ Cf. G. Pomaro, “‘Licet ipse fuerit, qui fecit omnia’: il Cusano e gli autografi lulliani...”, ob. cit., p. 184.

²⁶ R. Haubst editó en 1950 la mayor parte de la nota, datándola entre los años 1428-1432. Posteriormente E. Colomer editó el texto completo en 1961. Cf. Rudolf Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues...*, ob. cit., pp. 333-338; Eusebio Colomer, *Nikolaus von Kues...*, ob. cit., pp. 42-46.

investigaciones de Haubst en torno del contenido y la escritura de la misma puso en evidencia que el autor, era en realidad, su contemporáneo flamenco Heymeric van den Velde (1395-1460), más conocido como Heimerico del Campo, maestro o quizá colega de Nicolás durante la estadía de este último en Colonia²⁷.

Es sabido que el Cusano estudió también con dedicación la obra de Heimerico²⁸. En la Biblioteca de Bernkastel-Kues hay tres códice con obras suyas, los Cod. Cus. 24, 105 y 106, el último de los cuales contiene exclusivamente obras del flamenco²⁹. Estas obras aparecen además ilustradas con abundantes notas tomadas de su propia mano. Dichos apuntes se sitúan según Haubst, en lo que se refiere a la abundancia de notas cusanas, en primer lugar junto a las correspondientes a los comentarios de Alberto Magno sobre el Pseudo Dionisio Areopagita. Las notas, que se centran sobre todo en los *Theoremata totius universi* y el *Ars demonstrativa*, fueron tomadas en la misma época en que Nicolás esbozara dos interpretaciones del *Ars* luliano (Cód. Cus. 83 f. 303 r-302v, y 85, f. 55v), una de las cuales muestra notables semejanzas con la peculiar interpretación de índole aristotelizante que del mismo *Ars* realizara el propio Heimerico.

La presencia de estos textos de Heimerico constituye una pieza fundamental en el intrincado rompecabezas que une la figura del Cusano con la de Ramón Lull, pues

²⁷ Rudolf Haubst, „Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris“, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 14, 1980, pp. 203-204; *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster, Aschendorff, 1991, p. 123.

²⁸ Cf. Rudolf Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues...*, ob. cit.; Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heimerich von Kamp und Nikolaus von Kues, *Der jung Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris*, Albert, wie Cusanus ihn sah, pp. 420-447 E. Colomer, Nikolaus von Kues und Raimund Lull, pp. 100-115.

²⁹ Cf. e.g. Klaus Reinhardt, „Werke des Heymericus de Campo (+ 1460) im Codex Cusanus 24“, *Traditio*, 50, 1995, pp. 295-310; Cecilia María Rusconi - Kalus Reinhardt, „Die dem Cusanus zugeschriebenen Glossen zu den *Theoremata totius universi fundamentaliter doctrinalia* des Heymericus de Campo“, Klaus Reinhardt (ed.), *Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert*, Regensburg, 2009, pp. 53-73; Heymericus *Tractatus de philosophica interpretatione sacrae Scripturae* und sein Wissenschaftsverständnis; Heymericus de Campo, pp. 155-168; Dragos Calma - Ruedi Imbach, „Les notes marginales de Nicolas de Cues au traité *Colliget principiorum* d'Heymeric de Campo“, Klaus Reinhardt (ed.), *Heymericus de Campo*, pp. 15-51.

da peso a una de las hipótesis que pretenden reconstruirlo: la que considera que Nicolás habría estudiado los textos lulianos en París y que habría sido Heimerico quien lo estimulara a ello.

Hipótesis en torno al origen de los manuscritos lulianos de la Biblioteca de Bernkastel-Kues

Si bien es evidente el interés que Nicolás de Cusa tenía por la obra de Lull, es sin embargo más controvertida la cuestión acerca del origen de tal interés. Hasta el momento se han ensayado dos respuestas fundamentales a esta cuestión.

La primera es la hipótesis de que el Cusano habría conocido la obra de Lull durante su estadía de estudio en Padua (1417-1423); hipótesis que ha sido sostenida fundamentalmente por M. Batllori y los hermanos Carreras y Artau³⁰. Efectivamente, en la primera mitad del siglo XV existía en Padua un círculo luliano, cuya figura central era el por entonces Profesor Fantino Dandolo. El Cod. Cus. 82 de la Biblioteca le habría sido regalado al Cusano por el mismo Dandolo, entre los años 1448-1451³¹.

Sin embargo, esta hipótesis adolece de un problema de anacronía, puesto que las primeras noticias que tenemos del círculo lulista de Padua datan de 1433, con lo cual serían posteriores a la estadía cusana allí, sin que haya podido mostrarse la existencia de un círculo tal anterior a 1423.

Este problema ha dirigido la investigación hacia una nueva hipótesis, que relaciona el primer encuentro del Cusano con la obra de Lull, ya no con el círculo de lulistas de Padua, sino con el círculo lulista de París, viendo a Heimerico de Campo como intermediario entre ambos pensadores. La hipótesis de Heimerico como mediador entre Lull y el Cusano ha sido especialmente trabajada por Rudolf Haubst y Eusebi Colomer, quienes aplazan el encuentro del Cusano con la obra de Lull hasta la estadía del Cusano en Colonia (1425-1428).

³⁰ Miguel Batllori, *El Lulismo...*, ob. cit.; y Tomás y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la filosofía...*, ob. cit.

³¹ Cf. Martin Honecker, „Lullus-Handschrifte...“, ob. cit., pp. 258-259; Charles Lohr, „Die Überlieferung...“, ob. cit., p. 28; Klaus Reinhardt, „Die Lullus-Handschriften in der Bibliothek des Nikolaus von Kues...“, ob. cit., p. 14.

Heimerico del Campo fue sin duda el representante más significativo de la Escuela Albertista. Su obra se encuentra en esencia inspirada en Aristóteles, el Pseudo Dionisio Areopagita y, de manera más integral, en el pensamiento de Alberto Magno, recibido a través de las enseñanzas de su maestro parisino Juan de Nova Domo. Pero además de estas doctrinas, que el flamenco lleva a la Universidad de Colonia –sede principal del Albertismo– también se encuentra en sus obras la presencia del catalán Ramón Lull. ¿De dónde proviene esta influencia?

Heimerico estudia en París aproximadamente entre 1410 y 1420³². Allí existían lugares apropiados para estudiar la obra de Lull, a saber: la Biblioteca de la Sorbona y la Cartuja de Vauvert. En carácter de extranjero es más probable que Heimerico haya accedido más bien a la segunda de estas instituciones que a la primera³³.

Ahora bien, por ese tiempo, florecía en torno de la Cartuja de Vauvert un pequeño grupo lulista contra el cual se dirigieron las prohibiciones de la Facultad de Teología y las campañas periodísticas de Jean Gerson³⁴.

Alrededor de 1420 Heimerico deja París para enseñar en Diest, donde escribe una de sus principales obras: el *Compendium divinorum*, y en 1422 comienza su labor docente en la Universidad de Colonia, adonde lo siguen algunos de sus estudiantes, lo cual testimonia que era para entonces un profesor de cierta reputación³⁵.

³² Cf. Maarten Hoenen, “Academics and Intellectual Life in the Low Countries. The University Career of Heymeric de Campo (gest. 460)”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 61, 1994, pp. 177-178.

³³ Maarten Hoenen, “Academics and Intellectual Life in the Low Countries...”, ob. cit., p. 181; Jocelyn Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 270-274.

³⁴ Cf. Alois Madre, „Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus. Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sentientium“, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 11, 1973, pp. 80-85.

³⁵ Cf. Maarten Hoenen, “Academics and Intellectual Life in the Low Countries...”, ob. cit., p. 185.

La vida académica de Heimerico como representante del Albertismo en Colonia es activa. Allí no sólo escribe el *Tractatus problematicus*, que le valdrá especial fama como albertista, sino que deviene director de la *bursa laurentiana*, sede principal de Albertismo en Colonia. En 1423 se convierte en *baccalaureus biblicus*, en 1428 obtiene el título de Doctor en teología y en 1429, el de Profesor de teología.

Poco antes, en 1425 el joven Nicolás de Cusa se inscribía en la Universidad de Colonia.

Ahora bien, al principio de los mencionados extractos al *Liber contemplationis* Nicolás declara haber usado como modelo un autógrafo de Lull, que éste habría regalado a los cartujos de Vauvert: “*Extractum ex libris meditationum Raymundi quos propria manu scripsit et dedit fratibus cartusiensibus Parisius, per me Nicolaum Cusze 1428 inceptum feria II post Iudica in Quadragesima*”³⁶.

El códice al que se hace referencia en esta nota es el Codex Latinus 3348A de la Biblioteca Nacional de París, el cual no es sin embargo autógrafo de Lull³⁷.

La importancia de esta referencia radica por un lado en la datación (1428) y por otro, en la palabra *Cusze*. En efecto, tanto Honecker como Colomer entienden *Cusze* como locativo, de manera que el Cusano habría llevado a cabo la copia en 1428 en la ciudad natal de Kues. La pregunta que se presenta entonces es cómo es que pudo copiar en Kues el manuscrito parisino.

Recién en 1980 Haubst muestra que el Cusano pudo haber estado en París, de manera que Heimerico, que por lo menos desde 1410 había estudiado ahí, haya llevado consigo a Nicolás y le haya facilitado el acceso a las bibliotecas en la primavera de 1428³⁸. En ese sentido, Haubst propone que *Cusze* no debe ser interpretado como locativo, sino que se referiría a la procedencia de Nicolás.

³⁶ Cod. Cus. 83, f. 51r.

³⁷ En la segunda serie de extractos, luego del extracto del *Liber de forma Dei*, en contramos nuevamente la referencia a un autógrafo luliano. Cod. Cus. 83, f. 97r.

³⁸ R. Haubst, *Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris...*, ob. cit., p. 203.

Una confirmación de esta hipótesis la halla Haubst en el Códice Lobkowitz 249 de la biblioteca de la Universidad de Praga (f. 129v). Allí se encuentra una nota de carácter autobiográfico del 28 de Mayo de 1435, en la cual Nicolás, luego de aludir al *Codicillus* que acompañaba una copia del tratado pseudo luliano *Testamentum novissima practica*, manifiesta sus dudas acerca de la autoría de Lull y lo atribuye a Arnau de Villanova. En estas breves líneas declara haber hecho copiar el códice en Koblenz en 1435 y haber corregido la copia *ex originali*. Al respecto alega la sospecha de que los textos alquímicos contenidos en el códice no sean lulianos, sino de Arnaldo, puesto que habría visto dichos textos en la curia regis en París, aunque en lengua occitana³⁹. Haubst deduce que éste es justamente el viaje a París que el Cusano realizara en la primavera de 1428.

En suma, entre 1425 y 1426, Nicolás se habría relacionado con Heimerico y tres años más tarde, en 1428, comenzado los apuntes sobre el *Liber magnus contemplationis* en París. Con todo, esta hipótesis tiene que vérselas con tres objeciones fundamentales.

En primer lugar, como han mostrado sobre todo los estudios de Colomer, si bien es posible encontrar una “túmida” influencia luliana en ciertas obras de Heimerico correspondientes al período de su estadía docente en Colonia, tales como el *Quadripartitus quaestionum*, los *Theoremata totius universi* y el *Ars demonstrativa*, la presencia luliana se hace realmente evidente en su obra recién en el conjunto de escritos redactados durante su estadía en el concilio de Basilea, durante los años 1432 a 1435: el *Tractatus de sigillo aeternitatis*, la *Disputatio de potestate eclesiástica*⁴⁰ y el *Colliget principiorum*⁴¹.

Respecto de las obras anteriores al período en cuestión, si bien es posible también hallar elementos del pensador catalán, parece haber por lo menos una mayor reserva. Ante esta cuestión, Colomer sugiere que la misma podría ser

³⁹ “*Etiám vidi parisius (in curia regis libros omnes istos (in lingua) occitana, et ascribebantur aronoldo etc.*”, Eusebio Colomer, *Nicolau de Cusa i el lulisme...*, ob. cit., p. 81.

⁴⁰ Cf. Ruedi Imbach - Pascal Ladner (eds.), *Heymericus de Campo Opera Selecta 1*, Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, 2001.

⁴¹ Cf. Eusebio Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento...*, ob. cit., p. 93.

atribuida a las tendencias anti-lulianas de la Facultad de Teología de París, las cuales pudieron ser experimentadas por el autor durante sus años de estudio allí.

Ahora, si la influencia luliana en Heimerico es probable recién a partir de 1432, la hipótesis de la mediación del flamenco entre Lull y el Cusano no explica cómo llegó Nicolás a tomar sus apuntes sobre el *Liber contemplationis* ya en 1428.

La segunda objeción a esta tesis se centra en la índole de la relación entablada entre Heimerico y Nicolás en Colonia. Con frecuencia se ha considerado que se trataba de una relación de maestro - alumno⁴², pero lo cierto es que la naturaleza de esta relación no es del todo clara. Además de la situación del propio Heimerico, que en ese momento no se había doctorado aún en teología, hay que tener en cuenta que el Cusano ingresa a la Universidad de Colonia ya como *doctor decretorum*, en consideración de lo cual se lo exime (*ob reverentiam personae*) del arancel correspondiente⁴³.

Estos datos permiten sospechar que quizá la relación entre ambos no fuera de maestro - alumno, sino más bien de colegas. En efecto, al menos años más tarde, dicha relación muestra cierta simetría. No sólo Nicolás se nutre de textos de Heimerico, sino que también este último tiene interés en la obra del Cusano, adquiriendo algunos de sus escritos⁴⁴. Nicolás hizo copiar para él y corrigió de su propia mano el *De mathematicis* y el *De theologicis complementis*⁴⁵. Así también es

⁴² Cf. e.g. Eusebio Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento...*, ob. cit., p. 94; Ruedi Imbach, „Einheit des Glaubens. Spuren des Cusanischen Dialogs *De pace fidei* bei Heymericus de Campo“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 27, 1980, pp. 5-23.

⁴³ Cf. *Acta Cusana Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hg. von Erich Meuthen und Hermann Hallauer*, Hamburg 1976 ff. N. 25.

⁴⁴ Cf. Emil Van de Vyver, “Annotations de Nicolas de Cues dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque Royal de Bruxelles”, Nicolò da Cusa. Relazione tenuta al convegno interuniversitario di Bressanone del 1960, Florencia, 1962, pp. 47-61, „Die Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues“, *Mitteilungen Und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 7, 1969, pp. 129-145.

⁴⁵ Emile Van den Vyver, Die Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues, *Mitteilungen Und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 4, 1964, pp. 325 y ss.

evidente que Heimerico conocía el *De pace fidei* y el *De docta ignorantia*⁴⁶; obras que extractó entre 1454 y 1460.

Estos hechos se comprueban en parte por una carta del 14 de enero de 1454 que Heimerico envía a Dietrich von Xanten, el secretario de Nicolás de Cusa. Allí se refiere a este último como *praeceptor* y a su creación como una ingeniosa *adinventio*⁴⁷.

Pero sobre todo es llamativo que, en parte, de estos extractos habría nacido una de sus obras más voluminosas: el, en su mayor parte, aún inédito *Centheologicon*⁴⁸. En este escrito, que data de alrededor de 1453, se describen 100 clases de teologías. Entre ellas se encuentran, junto a una *theologia Raymundi Lulli memoriter epylogata*, cuatro que se corresponden indudablemente con obras cusanas. El capítulo XIV (*theologia cuiusdam mystici theologi ignoranter docta*) corresponde muy probablemente a *De docta ignorantia*, el XV (*theologia eiusdem coniecturaliter unित्रina*) a *De coniecturis*, el XVI (*theologia eiusdem geometrica*) a *De theologicis complementis*⁴⁹ y el XX (*theologia variarum sectarum consona*) a *De pace fidei*⁵⁰.

De esta manera, aunque, como ha afirmado R. Imbach “quizás esta relación recíproca de ambos fue considerada hasta ahora como unilateral”⁵¹, parece haber elementos para considerarla más bien como mutua.

⁴⁶ E.g. Raymond Klibansky, Nicolai de Cusa, *Opera omnia VII*, Hamburg, 1959, pp. XXI.

⁴⁷ Fol. 68vb. Cf. Raymond Klibansky, Nicolai de Cusa, *Opera omnia VII*, pp. XXVI-XXVII; Ruedi Imbach, „Das *Centheologicon* des Heymericus de Campo und die darin enthaltenen Cusanus-Reminiszenzen“, *Traditio*, 39, 1983, p. 472, F. Hamann, Das Siegel der Ewigkeit.

⁴⁸ La obra nos ha llegado en único manuscrito, el Códice Bruxelles, Bibl. Royale, ms. 11571-75 (2177), f. 1va-74vb. Cf. Joseph Van den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, III, Bruselas, Henri Lemertin, 1903, pp. 327-328.

⁴⁹ Los fragmentos correspondientes a estos tres capítulos fueron editados por Ruedi Imbach en: „Das *Centheologicon* des Heymericus de Campo und die darin enthaltenen Cusanus-Reminiszenzen: Hinweise und Materialien“, *Traditio*, 39, 1983, pp. 466-477.

⁵⁰ El fragmento correspondiente fue editado por Ruedi Imbach en: “Einheit des Glaubens...”, ob. cit., pp. 14-23.

⁵¹ Cf. Ruedi Imbach, „Einheit des Glaubens...“, ob. cit., p. 13.

La tercera objeción a la tesis surge de los análisis paleográficos de Charles Lohr. Éstos parecen contradecir la tesis de Haubst, alejando –al menos parcialmente– el trabajo cusano de París y acercándolo nuevamente a Padua. En efecto, Haubst incluye en la estadía del Cusano en París en 1428, también la segunda serie de extractos que se encuentran en el Cod. Cus. 83, realizados a partir de 26 escritos lulianos⁵².

Sin embargo, de acuerdo con las investigaciones de Lohr, no todos los extractos pudieron haber sido escritos en París en 1428⁵³. Aparentemente sólo 17 de estos 26 manuscritos se encontraban en bibliotecas parisinas, sin que haya podido probarse que hubiera también algún ejemplar de los nueve restantes.

Según Lohr los extractos 1-11 habrían sido confeccionados en Italia. Los primeros cuatro en Padua entre los años 1417-1423 cuando Nicolás estudiaba derecho canónico, mientras que los otros siete podrían haber sido compuestos tanto en Padua como en Roma en 1427. Los extractos 12 a 16 habrían sido por su parte redactados o bien en Italia, ya sea en Padua o en Roma, sobre la base del Cod. BN Mitt. Em. 244, o bien en París sobre la base de algún otro manuscrito. Finalmente, sólo los extractos 18-26 habrían sido redactados en París en 1428. De este modo, el aporte de Lohr vuelve a otorgar peso a la hipótesis del origen paduano del influjo luliano en el Cusano.

Consideración final

Hasta aquí he querido sistematizar el estado actual de la cuestión en torno al tema del encuentro de Nicolás de Cusa con la obra del catalán Ramón Lull.

La breve descripción de los manuscritos lulianos de la Biblioteca Cusana de Bernkastel-Kues, entre los que se encuentran no sólo numerosas obras lulianas, sino las notas y los extractos que el Cusano ha tomados de ellas, confirma la magnitud del interés de este último, planteando con ello la pregunta por el origen del mismo.

⁵² Cf. Rudolf Haubst, „Der junge Cusanus...“, ob. cit., p. 201.

⁵³ Charles Lohr, „Die Exzerptensammlung des Nikolaus von Kues aus den Werken Ramón Lulls. Zu einem Aufsatz in den Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gessellschaft XV (1982)“, *Freiburger Zeitschrift für Philos. und Theol.*, 30, 1983, pp. 373-384.

Los resultados de la investigación actual en torno de esta pregunta nos presentan sin embargo un rompecabezas que todavía hay que terminar de armar. El punto crucial se juega entre la posibilidad de que el encuentro se haya producido en Padua, entre 1417 y 1423 o en París, en 1428.

Los inconvenientes que presentan cada una de estas posibilidades las vuelve –en el mejor de los casos– en sí mismas insuficientes. Quizá sea por eso necesario dejar de concebirlas como incompatibles y pensar más bien que pueda haber cierta dependencia entre ambas. En efecto, el hecho de que el Cusano haya conocido al menos algunos textos lulianos ya durante su estadía en Padua, no quita con todo que el encuentro decisivo haya tenido lugar en París en 1428, y que haya sido a partir de entonces, y al menos hasta 1435, que se haya ocupado de estudiar intensamente a Lull, dando finalmente, el contacto con el círculo luliano en torno de Fantino Dandolo alrededor de 1450, un nuevo impulso a dicho estudio.

Lo cierto es, en todo caso que, más allá de las interpretaciones de las hipótesis estudiadas y de su posible combinatoria, la sistematización de todos los elementos que hacen al estado de esta cuestión pone sobre todo en evidencia lo intrincado de un asunto que todavía debe seguir siendo investigado.

Recibido 24/4/15
Aceptado 10/6/15

Resumen. La influencia que Ramon Lull ejerció sobre Nicolás de Cusa viene siendo estudiada desde hace tiempo. Sin embargo, no se ha podido esclarecer aún cuáles fueron los motivos doctrinales que la determinaron. Esta contribución no tiene por objetivo enriquecer el estado actual de la cuestión, sino más bien presentarlo de manera sistemática. Para ello haré, en primer lugar, una somera descripción de los manuscritos lulianos pertenecientes a la Biblioteca de Bernkastel-Kues. En segundo lugar me ocuparé de la pregunta por el origen de estos manuscritos y, en general, del interés del Cusano por la obra de Lull, presentando las hipótesis que han sido propuestas hasta el presente.

Palabras clave: Influencia - Lull - Cusano - Biblioteca - Manuscritos.

Resumo. A influência que Ramon Lull tem exercida sobre Nicolau de Cusa tem sido estudada há algum tempo. No entanto, ainda não foi esclarecido quais foram as razões doutrinárias que a determinaram. Esta contribuição não se destina a enriquecer o estado atual da questão, senão introduzi-lo de forma sistemática. Para fazer isso, vou fazer primeiro uma breve descrição dos manuscritos de Lull pertencentes à Biblioteca de Bernkastel-Kues. Em segundo lugar vou abordar a questão da origem desses manuscritos e, em geral, do interesse do Cusano pelo trabalho de Lull, apresentando as hipóteses que têm sido propostas até à data.

Palavras-chave: Influência - Lull - Cusano - Biblioteca - Manuscritos.

Abstract. The influence of Ramon Lull over Nicholas of Cusa has been investigated for a long time. However, their theoretical reasons have not yet been determined. This contribution does not pretend to offer a radical new approach to the problem. It rather attempts to describe the status of the issue in a systematic way. First, I will present a brief description of the Lullian manuscripts which belong to Cusanus' Library of Berkastel-Kues. Secondly, I should like to discuss the matter of the origin of these manuscripts and, generally, Cusanus' interest in Lull's works, through the analysis of the various hypotheses that have been suggested up to the present time.

Keywords: Influence - Lull - Cusanus - Library - Manuscripts.

Multiculturalismo republicano en Alonso de la Vera Cruz

Mauricio Beuchot

Introducción

En este trabajo atenderé a la veta republicana que encontramos en Fray Alonso de la Vera Cruz, agustino que enseñó en colegios de su orden y en la Universidad de México, siendo uno de sus primeros catedráticos. En las clases que se dieron allí, se encuentra su reelección sobre el dominio que tenían los infieles sobre sus tierras y, en consecuencia con ello, la justicia que podía tener la guerra que se les hizo para quitárselas y conquistarlos. Además, él publicó el primer curso de filosofía de América, en la imprenta de Juan Pablos, el primer impresor de México.

Como veremos, en su reelección plasma ideas republicanas, con las cuales trata de defender a los indios y hacer ver la injusticia de la conquista. Igualmente, defiende, junto con Las Casas y Don Vasco, el que se deje a los indios tener sus gobiernos, bajo la tutela de España, como repúblicas indias asociadas a esa Corona. Y también se preocupó de formar a los novohispanos en la argumentación dialéctica, para que fueran aptos para participar en el diálogo intercultural y en el debate ciudadano.

Perfil

Alonso Gutiérrez nació en Caspueñas, Toledo, España, hacia 1507¹. Hizo estudios de gramática y retórica en la Universidad de Alcalá de Henares, y después de artes (o filosofía) y teología en la de Salamanca. Allí tuvo como profesores a Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Se recibió de maestro en teología y fue catedrático de artes.

Se ordenó de sacerdote secular, y era una promesa como profesor, cuando fue contratado por los agustinos para enseñar a los que se formaban como frailes en

¹ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 2008, 2a. ed., pp. 124-136.

América. En 1536 llegó a Veracruz, y tomó el hábito agustino adoptando el nombre de ese puerto mexicano.

Ya agustino, enseñó artes y teología en conventos que él mismo había fundado. Tiripetío (1540), Tacámbaro (1545) y después Atotonilco. Fundó cátedras y bibliotecas, y editó el primer curso de filosofía en el continente. En efecto, en 1553 fue profesor en la recién fundada Universidad de México. Allí enseñó Sagrada escritura y teología, impulsando siempre la filosofía. Para la universidad publicó su curso, y otras obras que fueron de las primeras en ser impresas en estas tierras. Murió en la Nueva España en 1584.

Su curso abarca la lógica y la filosofía natural: *Recognitio Summularum* (México, Juan Pablo Brisense, 1554; Salamanca, 1562, 1569, 1573 y 1579 (hipotética)), *Dialectica Resolutio* (México, 1554; Salamanca, 1562, 1569 y 1571) y *Physica Speculatio* (México, 1557; Salamanca, 1562, 1569 y 1573).

También dejó un escrito sobre los diezmos cobrados a los indios (*De decimis*), otro sobre los matrimonios indígenas (*Speculum coniugiorum*, México, 1556, Salamanca, 1562, 1572, 1599) y otros escritos filosófico-jurídicos, publicados recientemente, principalmente el *De dominio infidelium et iusto bello* (edición de E. J. Burrus en 1968).

La obra lógica abarca un comentario a las *Súmulas* de lógica de Pedro Hispano, así como comentarios a otras obras de Porfirio (*La isagoge*) y de Aristóteles (*Categorías* y *Analíticos Segundos*). La obra de filosofía natural comprende comentarios a la Física, al *De coelo* y al *De meteoris*, el *De generatione et corruptione* y el *De anima*.

Doctrinas filosófico-políticas

El pensamiento político de Fray Alonso fue tan potente como el de Vitoria, y su defensa del indio fue tan apasionada como la de Las Casas, sólo que no fue tan vistosa como la del dominico².

² Mauricio Beuchot, *Filosofía social de los pensadores novohispanos*, México, IMDOSOC, 2000, pp. 42-52.

Lo principal se encuentra en su tratado *De dominio infidelium et iusto bello*, es decir, sobre el dominio que los infieles tenían sobre sus tierras, y de si fue justa la guerra que se les hizo para quitárselas.

Esta selección consta de once dudas o cuestiones. La primera inquiriere si los que poseen pueblos en el Nuevo Mundo sin títulos pueden percibir tributos justamente o, por el contrario, deben liberar a los nativos y hacerles restitución³. En su respuesta, Alonso establece que el poder viene del pueblo y éste lo concede al gobernante. En efecto, los hombres son todos libres por naturaleza, y por ello no hay siervos por nacimiento. De ahí se sigue que el dominio sólo es justo cuando el pueblo se lo concede a alguno. Además, cuando ese alguien gobierna con justicia. Pero el rey español no puede dar a nadie esas tierras, sino sólo la jurisdicción, para que oriente y cuide a los encomendados; y sólo puede recibir tributos como pago de esa orientación y cuidado.

Es decir, al igual que los teólogos de la Escuela de Salamanca, liderados por Vitoria, Vera Cruz sostiene que la soberanía viene del pueblo y que el gobernante que es tirano se vuelve contra el pueblo, el cual le puede quitar ese poder. Y se hace tirano ya sea por el modo como accedió al poder (*tyranus ab origine*) o por el mal modo como gobernó (*tyranus a regimine*). Cualquiera de los dos motivos legitima el que sea derrocado.

La segunda duda pregunta si el encomendero que tiene a justo título un pueblo tiene la obligación de dar instrucción a los nativos⁴. Y la respuesta es que sí, pues lo único que legitima la estancia de los españoles allí es para dar instrucción religiosa y cultural a los nativos.

La tercera duda pregunta si el encomendero que ha recibido un pueblo puede disponer de las tierras que pertenecen a esa localidad⁵. Plantea el problema de la propiedad territorial de españoles e indios, por lo que Silvio Zavala dice que es el comienzo del derecho agrario en nuestro país. Alonso responde que la tierra no pertenece al encomendero, aunque éste tenga derecho a tributos, sino al pueblo. El

³ Alonso de la Vera Cruz, *De dominio infidelium et iusto bello - Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, Roberto Heredia (ed.), México, UNAM, 2007, pp. 1-9.

⁴ *Ibíd.*, pp. 10-23.

⁵ *Ibíd.*, pp. 24-34.

encomendero sólo tiene derecho a los tributos, no a la tierra, que es la fuente de ellos. Si la quita, deja a los indios sin posibilidad de tributarle. El que lo haga es un ladrón y debe restituir. Más aún, las tierras pertenecen al pueblo, ni siquiera al gobernante de éste, y por eso ni el emperador ni los caciques pueden otorgarlas. La misma idea de la encomienda se refería a la recepción de tributos, no a la posesión de la tierra, como lo había establecido el mismo Hernán Cortés. Tampoco las tierras incultas pueden ocuparse sin el consentimiento del pueblo, de modo que ni el cacique ni el encomendero pueden disponer de los montes para cazar, ni de los bosques para cortar leña, ni de los ríos para pescar, etc. Pertenecen al pueblo. El monarca sólo podría darlos a alguien cuando fuera por el bien común. Pero el bien común exige que no se dañe injustamente el bien particular, por eso mejor es dar las tierras que no pertenecen a ningún pueblo, las cuales eran muy abundantes. Siempre sin perjudicar a los indios. Por eso, a la vista de los perjuicios que se les han hecho a éstos, Fray Alonso insiste en que se ponga mucho cuidado en la legitimidad.

La duda cuarta pregunta si es lícito exigir a los indios tantos tributos cuantos sean capaces de entregar⁶, a lo cual Vera Cruz responde que no, y dice que el encomendero sólo puede exigir un tributo moderado por la evangelización y la aculturación.

No acepta siervos por naturaleza, por lo cual el dominio sobre los indios depende de ellos mismos y de que acepten o no ser regidos por el rey español (como ya sostenía Las Casas), por eso los indios concedidos por el rey a los encomenderos ni son esclavos y, además, se dispuso de ellos injustamente.

La duda quinta inquiriere si los indios eran verdaderos dueños de sus tierras, y si fueron justamente expoliados de ellas⁷. Es la cuestión más álgida e importante, la del dominio de los infieles. Alonso contesta que sí eran dueños legítimos de sus tierras. Se alegaba que eran infieles y que el pecado de infidelidad quita el dominio, pero Alonso niega esto, sobre todo porque la infidelidad de los indios es una ignorancia no culpable. Por eso sus tierras les fueron quitadas injustamente, una usurpación, un robo que pone la obligación de restituir.

⁶ *Ibíd.*, pp. 35-51.

⁷ *Ibíd.*, pp. 52-59.

La infidelidad no quita el dominio de las posesiones, por lo cual los indios fueron injustamente despojados de sus tierras, a cuya jurisdicción tenían pleno derecho. Wiclef decía que el pecado mortal quitaba el derecho de posesión, y el de infidelidad lo era, por lo cual los indios habían perdido ese derecho. Pero nuestro fraile defiende el que el pecado de infidelidad no quita el dominio, y por eso les fue quitado injustamente.

La duda sexta es si los españoles pueden estar con la conciencia moral tranquila por los campos adquiridos a cualquier precio⁸. Alonso resuelve que debe pagarse el precio justo, no cualquier precio.

La duda séptima es la de si el emperador es el señor del mundo⁹. Se pensaba que el imperio romano abarcaba todo el mundo, lo cual era falso, pues los romanos no lo conocían todo, ni llegaron a muchas partes. Además, varios monarcas pretendían ser sus herederos. El jurista navarro Doctor Miguel de Ulzúrrum halagaba a Carlos V diciendo que era emperador de todo el mundo. Pero Vera Cruz lo rebate, alegando que las Indias nunca estuvieron bajo el imperio romano. El único emperador de todo el mundo es Jesucristo, por eso el papa, su vicario, puede otorgar, por motivos espirituales, dominio sobre el mundo en orden a la propagación de la fe (lo cual es ceder en cuanto al poder temporal indirecto de la Iglesia).

La duda octava pregunta si el emperador por lo menos es dueño de los bienes de sus súbditos¹⁰. Pero Alonso responde negativamente, pues sólo tiene jurisdicción sobre las tierras, no posesión de ellas. Mucho más si la concesión que hace el papa al emperador es sólo para la predicación del evangelio.

La duda novena pregunta si, entonces, el sumo pontífice es el que tiene la suprema potestad sobre todo el orbe¹¹. Alonso, al igual que Vitoria, niega el poder temporal directo del papa. Sólo tiene poder espiritual. Sin embargo, resulta desconcertante que Alonso arguya que el papa tiene poder espiritual tanto sobre las tierras que aceptan el cristianismo como sobre las que no lo han aceptado. A estos últimos puede imponerles la aceptación de la fe, y puede encomendar a un monarca

⁸ *Ibíd.*, pp. 60-71.

⁹ *Ibíd.*, pp. 72-91.

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 92-101.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 102-129.

esa función. Fray Alonso concede el poder temporal indirecto al papa, lo cual hace desmerecer a su discurso. En efecto, aun cuando es un poder indirecto, permite que un monarca cristiano lo tenga directo, y pueda hacer tropelías en aras de la evangelización.

Viene el gran problema de si hay algo que justifique la conquista¹². Al igual que Vitoria, Vera Cruz pone títulos ilegítimos y legítimos de la conquista, aunque sus listas no son iguales. En la duda décima Alonso expone los títulos que serían ilegítimos y no la justificarían. Éstos son: 1) la infidelidad de los indios, pues ya se ha visto que no es culpable; 2) la pertenencia *de iure* del Nuevo Mundo al antiguo imperio romano, pues ni siquiera conocían esas tierras, 3) los agravios de los indios a los españoles, pues los que agredían eran los españoles y los indios se defendían; 4) la oposición de los indios a la predicación del evangelio, pues la mayoría lo aceptaba con gusto, y los que no eran unas pocas tribus muy salvajes; 5) la renuencia de los indios a abrazar la fe, pues más bien fácilmente aceptaban los ideales cristianos; 6) los pecados *contra natura* de los indios, pues el pecado no quita el dominio ni hace reo de castigos bélicos –habría que aplicarlos dondequiera que hubiera tales pecados–; 7) el atraso mental y la amencia de los indios, pues es algo inexistente; y 8) la conquista por orden de Dios, pues no hay tal, y sólo se usa de pretexto. Los que argumentan con estos títulos no logran justificar la conquista.

A diferencia de éstos, en la duda undécima Alonso pone los títulos que legitimarían la conquista de los indios¹³, aunque no el modo en que se realizó. Éstos son: 1) la obligación que tienen los nativos de recibir la fe, y a cuyo cumplimiento puede compelerlos el emperador; 2) esa misma obligación, a cuyo cumplimiento puede obligarlos el papa; 3) dar un príncipe cristiano a los conversos; 4) el régimen tiránico de los príncipes bárbaros; 5) la antropofagia y los sacrificios humanos; 6) las alianzas de los españoles con otros pueblos indígenas, particularmente con los tlaxcaltecas; 7) la elección libre y voluntaria por parte de los indios de la fe católica y del gobierno español, y 8) el derecho de comunicación y de comercio, con otros derechos derivados o anexos.

Como se ve, aunque Fray Alonso tiende a condenar la conquista, encuentra elementos que la legitiman, sobre todo del lado de la evangelización. Trata de estar

¹² *Ibíd.*, pp. 130-154.

¹³ *Ibíd.*, pp. 155-200.

del lado de la justicia y alega que fue indebido el modo en que se realizó. En ningún momento legitima las rapiñas y crueldades de los españoles.

Sobre todo, Fray Alonso rechaza la idea de Miguel de Ulzúrrum de que el emperador tenía dominio universal. También rechaza la idea del Ostiense, de que el papa tenía ese dominio universal. Por eso los indios eran legítimos dueños de sus tierras y nadie pudo quitárselas.

Sin embargo, Alonso admite, extrañamente, que el papa puede comisionar al emperador como señor de todo el orbe para algún bien espiritual, o puede darle alguna parte del mundo para que sea evangelizada. Es la tesis, nefasta, del poder temporal indirecto de la Iglesia.

La relación con los indios es para la evangelización, no para la explotación; por eso, ya que se tienen indios, se los debe evangelizar. Inclusive el papa y el emperador sólo tendrían jurisdicción, pero no posesión de las tierras.

Ya Vitoria había defendido el derecho a predicar, pero sostenía que debía hacerse sin violencia; y, como se hizo con ella, se había perdido la legitimidad. La predicación no daba derecho a conquistar. Además, la conquista, por el modo en que se hizo, resultó injusta. Asimismo, las Indias no eran colonias, sino reinos, provincias o repúblicas, por lo que el dominio sobre ellas sólo sería jurisdiccional, y no se podría disponer de ellas.

El republicanismo de Fray Alonso

Fray Alonso compartió con Don Vasco ideales humanistas, pero no legitimó, como él, la conquista, basado en la necesidad de reunir a los indios en pueblos. Vera Cruz compartió la defensa de los indios como Las Casas, pero quizá tuvo más conciencia que él del multiculturalismo. Lo animó una convicción republicana para ese multiculturalismo¹⁴. Criticó la legitimidad de la guerra de conquista y en especial la del dominio que se impuso a los pueblos indígenas.

¹⁴ Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanismo y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006, p. 94.

Es una idea republicana la de que el poder proviene del pueblo y éste lo entrega al gobernante. Y lo hace para que se busque el bien del pueblo, de modo que si éste no es buscado, puede revocar al gobernante. Y entonces el poder vuelve al pueblo, de donde procedió. Tanto el origen del poder debe ser validado por el pueblo como su desempeño, es decir, si no se ajusta a la finalidad que debe tener. Entonces el gobernante se vuelve tirano y se lo puede deponer.

Alonso critica la encomienda y pide que sea abolida. Sólo admite que se den tributos no mayores de los que se entregaban a los gobernantes autóctonos. Pero está en contra de la opresión que se hacía a los indios, dentro de su auténtico republicanismo. Así también ha rechazado la legitimidad del dominio español y reivindicado la de los indios sobre sus posesiones. Y la de los gobernantes sobre sus pueblos.

Igualmente se muestra republicano al rechazar el imperialismo y proteger las repúblicas indígenas. Dentro de su republicanismo asume una tesis de Las Casas: solamente la voluntad del pueblo indígena haría válida la sujeción a la monarquía española, es decir, si ellos accedieran a sujetarse a ella en vista de que les conviniera su dirección y enseñanza de la fe cristiana. Además,

“Fray Alonso rechaza la imputación de que los infieles indios son moralmente inferiores a los cristianos europeos y [sostiene] que las faltas a la moral individual, los pecados, no merman la legitimidad de la soberanía. En este sentido fray Alonso, al igual que lo haría Maquiavelo, preserva la autonomía del poder público respecto a la moral de la vida individual y de las creencias religiosas”¹⁵.

Alonso reconoce que los indios tenían sus gobernantes y sus magistrados, lo cual demuestra que tienen la capacidad para gobernarse. Por eso no necesitan a los españoles para que los gobiernen. Sólo es legítima, como se ha visto, la presencia de los cristianos para fines de la evangelización, recibiendo por ello un módico tributo. Sin embargo, sabemos que no fue escuchado y que no consiguió nada. Inclusive en el caso de que se alegara un gobierno tiránico en los indios, dice que hay que tener cuidado, pues puede ser que lo que parece tiránico a algunos, sea conveniente para

¹⁵ *Ibíd.*, p. 98.

otros. Tal vez necesiten mano fuerte. Con respecto a las acciones que escandalizaban más a los españoles, como la antropofagia,

“Fray Alonso es muy cauto. Por una parte afirma que si bien desterrar la práctica de la antropofagia podría ser un título legítimo para la guerra, ésta debiera limitarse sólo a ello y cesando la práctica debieran retirarse los españoles. Pero por otra parte plantea que la antropofagia no representa una razón suficiente de intervención”¹⁶.

La razón es que se hacía con los prisioneros de guerra, los cuales, por derecho de gentes, pasaban a ser propiedad de los captores, quienes podían disponer de ellos y echarlos a los perros o quemarlos. De esta manera, si se quería erradicar la antropofagia, primero habría que hacerlo con la esclavitud, lo cual no sería aceptado por los españoles, ya que en España se aceptaba la esclavitud. En todos los casos, Fray Alonso trata de comprender a los indios y no meramente condenarlos.

El republicanismo a través de la deliberación ciudadana

Fray Alonso fue un excelente profesor de filosofía, y se destacó en la enseñanza de la lógica¹⁷. Puso especial cuidado en la lógica tópica o dialéctica, la que se usa en el diálogo, en el debate. Esto nos hace ver que deseaba formar a los mexicanos (tanto hispanos como indios) en la deliberación ciudadana. Es sabido que en Grecia y Roma era propiamente ciudadano el que era capaz de deliberar, esto es, el que podía elegir y ser elegido para los cargos públicos. La deliberación se cultivaba con la dialéctica y la retórica. Por eso Fray Alonso dejó, como apéndice a las *Súmulas*, un *Tratado de los tópicos dialécticos* y un *Tratado de los elencos sofísticos*¹⁸.

En seguimiento de Aristóteles, Alonso dividía la lógica en dos grandes apartados: la lógica analítica, que era apodíctica o necesaria y la lógica tópica o plausible. La primera era la axiomática y la segunda procedía por reglas de

¹⁶ *Ibíd.*, p. 99.

¹⁷ Walter Redmond - Muricio Beuchot, *Conocimiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz*, México, UNAM, 1987, pp. 53 ss.

¹⁸ Alonso de la Vera Cruz, *Libro de los tópicos dialécticos*, introd., trad. y notas de M. Beuchot, México, UNAM, 1989; y *Libro de los elencos sofísticos*, introd., trad. y notas de M. Beuchot, México, UNAM, 1989.

inferencia o tópicos. Se dividía en dialéctica y retórica, porque había tópicos de ambas disciplinas. Si la lógica analítica (la de los *Analíticos primeros* y *segundos* de Aristóteles) era la de la verdad necesaria, la dialéctica era la de la verdad probable, y la retórica ni siquiera exigía verdad, sino sólo verosimilitud. La dialéctica se contenía en los *Tópicos* del Estagirita; daba reglas o esquemas de inferencia, que eran precisamente, los tópicos o lugares argumentativos. Los *Elencos sofisticos*, del Filósofo, eran simplemente los tópicos negativos, lo que no debía hacerse en la argumentación. Y lo relativo a la *Retórica*, tanto la de Aristóteles como la de Cicerón, proporcionaban la lógica de lo verosímil. Aquí nos interesa la lógica dialéctica, a la que Fray Alonso dedicó un tratado excelente.

Ciertamente la retórica era la que más se usaba para formar la capacidad de deliberación de los ciudadanos, pero también la dialéctica. No en balde ambas procedían por tópicos, y no tenían la exigencia de la lógica analítica. Lo principal aquí es que la dialéctica, a la que atendió mucho Fray Alonso, brindaba los elementos para una buena discusión; era sobre todo la lógica dialógica o del diálogo, y en su enseñanza se ve que el fraile quería formar lo mejor posible a los novohispanos para ese ejercicio de la deliberación, del debate público.

Hay detrás de esto una concepción de la interacción social o política como ejercicio del discurso, no de otra manera sino como la han entendido los teóricos de la ética discursiva, como Apel y Habermas, pero también como todos aquellos que exigen la argumentación para la interacción ciudadana, como Toulmin y otros.

La deliberación, el diálogo y el debate eran vistos como parte de la virtud ciudadana, la cual impulsaba a los miembros de la sociedad a preocuparse por la discusión sobre el bien común de la polis. Era la participación en el diálogo ciudadano, lo cual es un elemento muy importante en la concepción de la república, en el republicanismo. Es preciso dialogar, y para ello hay que tener una adecuada formación en la argumentación. Tal formación la dan la lógica dialéctica y la retórica, que ahora se congregan en la llamada teoría de la argumentación.

Con ello vemos otro aspecto del talante republicano de Alonso de la Vera Cruz, pues se preocupó por la educación para el diálogo, de la formación argumentativa de los ciudadanos, para lo cual se necesitaba la dialéctica, y por eso él le concedió un lugar importante en su curso de filosofía. Era parte de la búsqueda del bien común de los ciudadanos en la república.

Lo interesante aquí es que Fray Alonso tuvo, asimismo, una mentalidad analógica. En primer lugar, por su sentido de la proporción, básica para la justicia, que es proporcionalidad o analogía puesta en práctica. En segundo lugar, por ver a la sociedad como un todo analógico, en el que, de manera proporcional, podían coexistir repúblicas indígenas, con sus gobiernos, asesoradas o comandadas por la Corona española, que se encargaba de enseñarles el evangelio y la cultura occidental. Asimismo, se veía muy analógico en su aprecio por la argumentación dialéctica, ya que es una lógica no unívoca, pero tampoco equívoca (como la de las falacias), sino basada en la analogía, que es la que enseña a distinguir los conceptos para después poder unirlos en el razonamiento correcto.

Por todo esto podemos ver a Fray Alonso como un hito en la tradición republicana de México. Formó a muchos discípulos en el arte de la discusión, lo cual los preparó para el debate público, que es el que se requiere para la transacción ciudadana. Es una de las virtudes cívicas la de poner a discusión los temas que se debaten, en orden a buscar el bien común. Por eso la deliberación, que consiste en sopesar los pros y los contras de las acciones, era tanto una parte de la prudencia como una parte de la retórica. Pero igualmente era el corazón de la dialéctica, la cual usaba los tópicos argumentativos para lograr persuadir, con lo que también se ganarían los consensos, tan necesarios en la vida política. Todo eso lo propició y alentó Alonso con su enseñanza, la cual brindó argumentos para la defensa de estos pueblos.

Conclusión

De acuerdo a lo anterior, se percibe el talante republicano de Fray Alonso de la Vera Cruz. Dio una batalla muy valiente en las discusiones de la conquista. Pero ya era muy tarde, a diferencia de Las Casas, para pedir –como hizo éste– que se abandonaran las Indias y se restituyera todo lo robado. O ya era más difícil que le hicieran caso. Pero, de todos modos, Fray Alonso se distinguió por su afán de defender a los indios en sus derechos. Por eso fue uno de los principales filósofos del derecho y de la política en los orígenes de México, en esa época en la que era la Nueva España.

A pesar de su poco éxito, ha quedado como testimonio y ejemplo de alguien que supo respetar las repúblicas indígenas, con lo cual manifestaba un espíritu

republicano. Éste seguramente provenía de los comuneros de Castilla, que se enfrentaron al poder real y acudieron a la idea de que el gobierno proviene del pueblo, por un pacto o contrato social, y que no se puede permitir la tiranía. Es el espíritu de libertad que alentará otras batallas posteriores, en lucha por la democracia, la auténtica, que todavía está por construir.

Recibido 19/5/15
Aceptado 10/6/15

Resumen. En este artículo se trata de presentar las ideas de filosofía política de fray Alonso de la Vera Cruz, agustino español que laboró en la Nueva España o el México colonial. Sus ideas pueden colocarse en el más auténtico republicanismo, ideas que ya venían desde la Edad Media y fueron recibidas en la Escuela de Salamanca, con la que él estuvo conectado.

Palabras clave: Republicanismo - Filosofía política - Justicia - Sociedad - Moral.

Resumo. Este artigo apresenta as idéias da filosofia política de Fray Alonso de la Vera Cruz, agostiniano espanhol que trabalhou na Nova Espanha ou no México colonial. Suas idéias podem ser colocadas no republicanismo mais autêntico, idéias que já vinham desde a Idade Média e foram recebidas na Escola de Salamanca, com o qual ele estava conectado.

Palavras-chave: Republicanismo - Alonso de la Vera Cruz - Filosofia política - Filosofia colonial.

Abstract. In this article is intended to show the ideas of Political Philosophy of friar Alonso de la Vera Cruz, augustinian and spaniard, who worked in New Spain or Colonial Mexico. His ideas can be set in the most authentic republicanism, ideas which come from the Middle Ages and were received by the School of Salamanca, with which he was connected.

Keywords: Republicanism - Political Philosophy - Justice - Society - Moral.

El opúsculo *De Sortibus* de Tomás de Aquino

Ana Mallea

Recensión

Esta pequeña obra de Tomás de Aquino, escrita entre 1269 y 1272 a pedido de Jacobo de Burgo OP, tiene valor filosófico en cuanto expone algunos fundamentos de por qué un cristiano debe tener cuidado o precaución al consultar a la suertes. Pero expone asimismo una cantidad de consultas a las suertes que nos parece hoy tienen solo un valor histórico, sobre todo en el c. 4.

Cuando el monje Jacobo de Burgo le solicita a Tomás su opinión sobre la consulta a las suertes, se advierte en la respuesta del Aquinate que éste acepta complaciendo al amigo por un deber de caridad cristiana, pero le deja entrever que deberá sacar tiempo de sus horas libres. Curiosa aclaración.

No hemos traducido el nombre de la obra porque, al igual que el *De regno*, se la conoce históricamente como el *De sortibus*. En el diccionario figura que *sors*, *sortis* se traduce al castellano como “suertes”, en plural. Ejemplo, “echar las suertes”, “consultar a las suertes”, “preguntar a las suertes”. Y está vertido siempre en plural excepto en citas bíblicas.

Tomás de Aquino
*De Sortibus*¹

Traducido por Ana Mallea²

Prólogo en el que se muestra la intención de esta obra

Vuestra dilección me pidió que escribiera lo que debe saberse sobre las suertes³. Pero no es justo, que la petición que con confianza presenta la caridad, el ánimo del amigo la rechace. De allí que deseando satisfacer vuestra petición, suspendiendo un momento mis ocupaciones, durante mi descanso habitual, me ocupé de lo que parece debe escribirse sobre las suertes.

Sobre las suertes, es preciso considerar en qué cosas tenga lugar, cual es su fin, cuál el modo, cuál su virtud, y si está permitido usarlas según la enseñanza de la religión cristiana.

C. 1: En qué cosas tiene lugar consultar las suertes

Primero debe considerarse que algunas cosas existen por necesidad y siempre, como que Dios es, que dos y tres son cinco, que sale el sol, y otras de esta clase que o son siempre, o siempre ocurren del mismo modo. En estas cosas la suerte no tiene lugar. Parece suscitar risa si alguien indagando las suertes estimara algo con relación al ser divino, o con relación a los números, o con relación al movimiento del sol y de las estrellas.

En cambio hay otras cosas que naturalmente ocurren y que más frecuentemente ocurren del mismo modo, sin embargo a veces aunque raramente, ocurren de otra

¹ Se utiliza la edición leonina: *Textum Leoninum Romae* 1976, t. 43, pp. 229-238.

² En colaboración con Marta Daneri.

³ Suertes (pl): se llamaban así ciertos medios que se empleaban antiguamente para adivinar el porvenir; consistían en abrir uno de ciertos libros ya señalados para este uso y leer e interpretar las primeras palabras que se ofrecían a la vista; las más célebres se llamaban “suertes de Homero u homéricas”, “de Virgilio o virgilianas” y “de los santos”, María Moliner, *Diccionario del uso del español*, Madrid, Gredos, 3ª. edición. 2007.

manera, como un verano seco, un invierno lluvioso. No obstante ocurre a veces, pero más raramente lo contrario, porque el curso habitual de la naturaleza puede ser impedido por algunas causas. En ninguna de esas cosas consideradas en sí mismas tiene lugar la suerte. La suerte puede tener lugar no según que las cosas naturales se consideren en sí mismas, sino según que su curso toque de alguna manera las necesidades de la vida humana, así como por la suerte puede preguntarse si un río se desbordará e inundará casas o campos, si la lluvia estival será copiosa y destruirá los frutos de la tierra; pero si llueve en abundancia y un río inunda lugares desérticos, estas cosas no conciernen al decurso habitual de la vida humana, y nadie procura indagarlas por las suertes.

Por lo cual es claro que con propiedad la suerte tiene lugar en los asuntos humanos. Como todo hombre debe atender y cuidar lo que atañe propiamente a las necesidades de su propia vida y a la de los que de algún modo tienen relación con él, en consecuencia la pregunta sobre las suertes no se extiende a todas las cosas humanas. En efecto, entre los que viven en Galia nadie se ocupa ni se pregunta sobre lo que la suerte depara a los indios, con los que no tienen ninguna relación en la vida, sino que los hombres se habituaron a preguntarse sobre las suertes de algo que de alguna manera les concierne a los que están unidos a sí.

Mas entre todos los que parecen ocuparse de las suertes, nadie las consulta sobre lo que puede conocer por su capacidad o puede conducir a su realización. Pues parece causar risa si alguien pregunta a la suerte si comerá, o si recogerá los frutos del campo, o si eso que está viendo es un hombre o un caballo. Por ende resta que los hombres pregunten a la suerte sobre los asuntos humanos que de alguna manera les incumben, que por su propia prudencia no pueden conocer ni conducir a su realización.

C. 2: Se muestra el fin al que se ordenan las suertes

Entonces, como en aquellas cosas que pertenecen a las necesidades de la vida humana se busca algo por las suertes, es necesario que a estas cosas tienda la pregunta sobre las suertes según que algunas cosas se relacionan con las necesidades de la vida humana. Realmente con relación a las cosas que hacen a las necesidades humanas, en primer lugar los hombres se preocupan para tener esas cosas de alguna manera. Pero en segundo lugar por las cosas que habitualmente usan, en tercer lugar para conocer lo que será útil en eventos futuros. Y como no podemos asumir las cosas de nuestra vida humana que sirven para nuestros usos a no ser que de alguna

manera las tengamos, y como las cosas según su naturaleza son comunes a todos, fue necesario para esto que los hombres tengan acceso a su uso de distinta manera, para que de algún modo fueran distribuidas entre ellos. Pero a veces repartir las cosas comunes puede llevarse a cabo por la industria humana y el acuerdo entre las voluntades, y entonces no es necesario en estos casos consultar a las suertes. Ahora bien cuando el sentido humano no basta para la distribución en concordia, entonces se acostumbraron a repartir a suertes, según aquello de Proverbios: “La suerte pone fin a los litigios” (18:18).

Pero así como hay distribución de talentos, como también de honores o dignidades, por eso a veces ocurre que algunos que no pueden elegir en concordia a quien conferir alguna dignidad, estiman que esto debe ser requerido a suertes. Esto aparece también en el Antiguo Testamento: haber observado que algunos accedieran a suertes al oficio de sumo sacerdote, de allí que Lucas dice que a Zacarías “le tocó en suerte quemar el incienso” (1:9). También Saúl fue elegido rey por sorteo, como se lee en I Reyes⁴ (10:20-21).

Pero así como puede dudarse sobre la distribución de los honores, así también sobre la distribución de los castigos, y por eso si alguien considera que debe ser castigado pero ignorara a quien debe castigarse, a algunos parece que esto debe echarse a suertes. De esta manera leemos en Jonás⁵ que fue arrojado al mar porque lo echaron a las suertes, y también leemos en Josué⁶ que Josué (por orden de Jahaveh) castigó por echarlo a suertes al que robó subrepticamente, en lo del anatema, en el valle de Achor. Así, de un modo las suertes están ordenadas a saber quien será el que habrá de tener la posesión, la dignidad o el castigo. Y estas pueden llamarse suertes divisorias, para determinar a quién debe distribuirse aquello que se ignora cómo debe ser repartido. De allí también la palabra sorteo parece estar tomada de suertes⁷.

⁴ Ahora se denomina libro de Samuel. En la Vulgata se lee: *Et applicuit Samuel omnes tribus Israel et cecidit sors tribus Benjamin* (10:20-21).

⁵ Jon. 1:7-15: “Echemos a suertes para saber por culpa de quién nos ha venido este mal. Echaron a suertes y las suertes recayeron en Jonás” (tomado de la Vulgata).

⁶ Jos. 7:14-19: “el designado por las suertes en lo del anatema será entregado al fuego con todo lo que le pertenece por haber violado la alianza de Jahveh y cometido una infamia en Israel. [...] Josué mandó que se acercara cada uno de la familia de Zabdi y fue designado por las suertes Akan, de la tribu de Judá”. Y Akan confesó que algo que vio entre el botín le gustó, lo guardó y lo tenía escondido debajo de su tienda (tomado de la Vulgata).

⁷ Se alude a lo dicho por Papías: “*sors sortis unde sortiri*”, ed. Venetiis, 1496, p. 229.

Pero así como puede dudarse sobre quién habrá de saber alguna cosa, también puede dudarse si debe usarse alguna cosa, y en general si conviene obrar algo, pues toda acción es para algo propio o para algo ajeno. Por eso cuando se tiene esta duda sobre el obrar, si la duda puede evacuarse a través de la prudencia humana, debe recurrirse a la deliberación para formarse una opinión. Pero, como se dice en la Sabiduría: “los pensamientos de los mortales son tímidos e inseguras nuestras concepciones” (9:14), allí donde en la deliberación humana no puede evacuarse plenamente la duda, se consultan las suertes. Un ejemplo de esto leemos en Ester donde se dice que “echaron las suertes en una urna para saber qué día y qué mes debía ser entregada a la muerte la nación de los judíos” (3:7). Y como se recurre a las suertes en vez de a la deliberación puede ser llamada consultoria, como ordenándose a la consulta.

También la mayoría de los hombres se preocupa por los eventos futuros, por cuyo conocimiento puede ser guiado para obrar o evitar muchas acciones. Y sin embargo el conocimiento de lo futuro excede la intención humana, según aquello del Eclesiastés: “grande es la pena del hombre por cuanto ignora lo pasado y por ninguna vía puede saber lo venidero” (8:6-7). De allí que los hombres para conocer algo de los eventos futuros algunas veces estiman que pueden hacerlo recurriendo a las suertes. Y a ésta la podemos llamar suerte adivinatoria: se llaman adivinos quienes conocen por anticipado algo sobre lo futuro, como atribuyéndose a sí mismos lo que es propio de Dios, según aquello de Isaías “anunciadnos las señales del porvenir y sabremos que sois dioses” (41:23).

C. 3: Diversas maneras de consultar las suertes

Debe saberse que de muchas maneras algunos buscan aquello que excede la capacidad humana. Hay quienes reclaman una respuesta clara o bien de Dios o bien de los demonios.

En el primer modo vemos que los profetas están unidos a Dios por cierta familiaridad privilegiada con él, mereciendo por eso ser instruidos sobre eventos futuros o sobre cualquier realidad sobrenatural, según aquello de Amós “nada hace el Señor sin revelar su secreto a sus siervos los profetas” (3:7).

A veces revela a los atentos a través de una clara visión, a veces, en cambio, por los sueños, según lo que se lee en los Números: “si hubiera entre vosotros un profeta

del Señor, en visión me apareceré a él o le hablaré en sueños” (12:6). Debido a tanta gracia los hombres que participan de esto son advertidos en sueños por Dios sobre aquello que atañe a su salvación; por eso se lee en Job: “por sueños en visión nocturna abre los oídos de los hombres, los alecciona y les enseña lo que deben saber, para apartar al hombre de sus obras y librarlo de la soberbia” (33:15-17).

El segundo modo pertenece a los nigromantes⁸, que por algunos encantamientos y sacrificios, buscan obtener alguna respuesta de los demonios, dada a conocer a través de las palabras o probada por algunos signos, y esto tanto en la vigilia como durante el sueño.

En cambio a veces los hombres buscan con afán conocer cosas ocultas y las toman como signo de otras cosas que consideran en otros casos. Hay varias especies de esta búsqueda. Así se busca con afán conocer cosas ocultas tanto sobre acontecimientos futuros como sobre lo que conviene hacer y lo hacen a través del estudio de los movimiento celestes, sc. observando su movimiento y su posición, a partir de los cuales estiman poder conocer algo futuro y oculto. Esto pertenece a los matemáticos o astrólogos, que también se llaman genetlíacos⁹ debido a la consideración de los días natales¹⁰.

En cambio otros piensan adquirir algún conocimiento de lo oculto considerando el movimiento y las voces de los animales y también de los estornudos de los hombres¹¹. Lo dicho concierne a los augurios y a los auspicios llamados así porque observan principalmente las aves y atienden sus garlas o voces.

Empero hay otros que buscan el conocimiento de lo oculto a partir de ciertas cosas dichas o hechas por los hombres con otra intención. Tal indagación se llama

⁸ De los nigromantes habla Isidoro en las *Etimologías* VIII, c. 9, n. 11, PL 82, 312, como refiere Tomás de Aquino en ST. II-II, q. 95, a. 3; etiam *Decretum Gratianii*, c. 26, q. 5, c. 14, §2.

⁹ Isidoro, *Etim* VIII, c. 9, nn. 23-24, PL 82, 313.

¹⁰ La genetlíaca que considera los días natales, augura las inclinaciones y costumbres de una persona según la ubicación de los doce signos del Zodíaco en su día natal. En cambio “horóscopo” es la adivinación que atiende la hora del natalicio, llamándose matemáticos los que observaban las constelaciones en el momento de nacer, porque sin saber matemática no podían elaborar la carta astral, cf. Isid., *ibíd.*

¹¹ Cf. *Decretum Gratianii*, c. 26, q. 2, c. 6, §2 (I, 1022); Agustín de Hipona, *De doctrina christiana*, II, c. 20, n. 31, PL 34, 51.

propiamente agüero o presagio¹². Podemos tomar el ejemplo de Valerio Máximo, quien narra que cuando Lucio Paulo cónsul, que habría de hacer la guerra contra el rey de Persia, al regreso del Senado encontró triste a su hija, al preguntarle la causa de la tristeza, ella respondió que era por haber perdido a Persa, pues había muerto su cachorro llamado Persa. Entonces “Paulo recibió rápidamente el presagio y presumió en su ánimo la esperanza de un clarísimo triunfo”¹³.

Algunos se acercan a lo oculto prestando atención a ciertas figuras que aparecen en algunos cuerpos, por ejemplo según las líneas de la mano humana. Esta práctica se llama quiromancia. También prestan atención a las figuras en algunos huesos de la espalda de ciertos animales, y ésta se llama espátulomancia¹⁴.

Otros buscan conocer lo oculto de un tercer modo, considerando los eventos que por ellos acontecen, lo cual tiene lugar de muchas maneras. Al respecto hay varias clases: la geomancia, que por ciertas líneas o puntos que se forman en la tierra de distintas maneras y se disponen según ciertas figuras, considera que por ello puede adquirirse el conocimiento de lo futuro.

También concierne a esta clase que por algunos papeles escritos o no, guardados y ocultos, se los separe para saber cuál debe tomarse o qué debe hacerse con ellos. Similar a esto es que con algunas pajitas de diferente tamaño, semiescondidas, se señalan diversas posibilidades según que algunos tomen una más grande o una más pequeña. A lo cual también parece de alguna manera concernir el echar los dados, o se hace algo por lo cual se discierne de qué manera algo debe repartirse o qué debe hacerse para conocer algo oculto pasado o futuro. De allí que también los duelos parecen concernir a esto en cuanto, en la mayoría de los casos, por arte o virtud uno supera a otro¹⁵.

¹² El agüero busca conocer lo futuro en la disposición de las cosas o en las acciones fortuitas del hombre, ver Isid. *Etim* VIII, c. 9, n. 18, PL 82: 312.

¹³ Valerius Max, *Facta et dicta memor*, I, c. 5, 3. Ed. Kempf, 1888, p. 22.

¹⁴ “Espatulomancia”, del latín *spathula*: espátula, y *-mancia*. El hueso en especial se llama “espaldilla” o “paletilla”, que es el nombre corriente del omóplato especialmente de algunos animales, por ejemplo, de los corderos. Este arte adivinatorio ya era conocido por los árabes, los latinos y aun por los escoceses (cf. Alain de Libera, *Pensar en la Edad Media*, Madrid, Anthropos, 2000, p. 178).

¹⁵ Cf. Tomás de Aquino, ST. II- II, q. 95, a. 8.

También parece concernir a esto lo que se llama juicios del hierro candente o del agua (hirviendo) u otros similares, en los que no hay una acción indiferente y por eso se requiere más expresamente el juicio de la virtud divina que en los casos anteriores¹⁶.

El nombre de suertes parece pertenecer a esta tercera clase de indagación, sc. por la cual algo se hace para que, por el evento considerado, algo oculto se dé a conocer. De allí que se dice que tiran o se echan las suertes en el saco, o se añade alguna otra cosa en recuerdo de las suertes, lo que pertenece al acto humano, según aquello de Proverbios: “se echan las suertes en el saco pero el Señor dispone de ellas” (16:33).

Entonces por lo dicho es claro que las suertes se refieren a una indagación de lo oculto que excede la capacidad humana, a través de algo hecho por nosotros, en las cosas humanas que nos pertenecen, que tenemos, que usamos o que conocemos.

Pero es preciso saber que a veces esta tercera clase de búsqueda que se dice que concierne a las suertes, puede confundirse con alguna de las clases vistas. Alguna vez con la consulta profética, como en el episodio de Gedeón, quien expandiendo el vellón en un área buscó como viniendo del Señor el signo del rocío, según leemos en Jueces¹⁷. Otras veces en cambio se confunde con la inspección nigromántica, como en el arúspice, según que se examinan las vísceras de los animales inmolados a los demonios. Pero a veces se confunde con la adivinación astrológica o también con la observación de los augurios, por ejemplo, cuando para hacer esto o aquello la mirada debe ver tal estrella o tal ave. Otras veces se confunde con la adivinación que se hace por la observación de las palabras dichas en razón de otra cosa, como ocurre cuando algunos al abrir un libro toman lo que leen como si les ocurriera a ellos. De manera similar otras variedades de suertes pueden deducirse fácilmente según la mezcla de esta tercera clase con las otras dos.

De este modo, pues, se ha hablado sobre las suertes.

¹⁶ Estos juicios se ordenan a través de esas acciones a descubrir pecados ocultos. Pero en la medida en que se espera la intervención milagrosa de Dios, estas pruebas son ilícitas pues juzgan lo oculto reservado al juicio de Dios. *Ibíd.*

¹⁷ Jue. 6:39.

C. 4: Se muestra de dónde procede el poder de las suertes

Es preciso considerar si la referida búsqueda de las suertes es eficaz. Para lo cual deben asumirse las diversas opiniones con relación a los eventos de los asuntos humanos.

Una opinión dice que los asuntos humanos no se gobiernan por ningún régimen superior sino por la sola razón humana, de manera que creía que cualquier cosa fuera de la providencia humana que sucediera en los asuntos humanos sería totalmente fortuita. Según esta opinión no puede haber ningún conocimiento anticipado de lo futuro, porque lo que ocurre fortuitamente es desconocido. De allí que se niega totalmente la suerte adivinatoria.

De manera similar tampoco tendría lugar la suerte consultoria, pues es útil al que consulta considerar algo sobre los eventos futuros, de allí que si se ignoran los eventos del futuro, la consulta es inútil. Sin embargo según estos la suerte divisoria puede tener lugar, no porque por ella se decida lo que más convenga en la división de las cosas, sino para dejar al menos a la fortuna lo que no puede definirse por la razón.

Pero esta opinión encierra a la providencia divina que es infinita en cierto confín, mientras se sustrae de ella las cosas humanas, en las cuales sin embargo muchas veces aparecen claros indicios del gobierno divino. Asimismo se injuria a los asuntos humanos, que sostiene fluctúan sin dirección. También se sustrae el culto de cualquier religión y se quita de los hombres el temor de Dios, de allí que debe ser completamente repudiada.

Otros dijeron que todos los actos humanos y sus eventos y todas los asuntos humanos se sujetan a la necesidad de los astros. De allí que, como hay un orden fijo por el que se mueven los cuerpos celestes, observándolos estimaban poder conocer por anticipado, con certeza, los eventos futuros de los hombres, en la medida en que al respecto no basta la experiencia de los hombres Y como según su opinión todos los actos humanos provienen de los astros por necesidad, en consecuencia también los actos humanos mismos requeridos para las suertes proceden según la disposición de los astros, de modo que ocurra esto o aquello. Por ejemplo si el geomántico describe puntos en el polvo, aseguran que su mano se mueve según el poder del cielo para que se presente un número de puntos tal en conveniencia con la disposición celeste; y lo mismo dicen en cosas similares. De esta manera según

aquellas cosas que provienen de estos actos dicen que lo futuro puede conocerse por anticipado, según que proceden del poder de los cuerpos celestes por los cuales estiman se disponen los eventos humanos.

Así según esta opinión tiene lugar la suerte adivinatoria por la que se consideran los eventos futuros, y en consecuencia la suerte consultoria de la que depende considerar los eventos futuros. Y también la suerte divisoria tendrá lugar, no solo en cuanto a que quede o resulte la división de las cosas por la fortuna sino también en cuanto a que las cosas sean poseídas como lo requiere la disposición celeste. Y como dicen que no solo los actos humanos sino también el movimiento de los demás animales y de todos los cuerpos naturales están sujetos a los astros, según dicha razón dicen que por los augurios y otros modos ya vistos de búsqueda concernientes a la misma clase, pueden conocerse por anticipado los sucesos futuros, en cuanto estos movimientos o disposiciones proceden de la fuerza de los astros. De allí que denominan a estos modos estrellas segundas, porque en ellas aparece cierta impresión de los cuerpos celestes. Y como el hombre que duerme no tiene el uso completo de la razón sino que se mueve según la imaginación, también por esa causa dicen que los sueños tienen fuerza adivinatoria, en cuanto el movimiento de las imágenes que aparecen en los sueños procede de la disposición de los cuerpos celestes.

Pero también esta posición contiene una falsedad expresa. Pues no es posible que los cuerpos celestes se impriman en algo incorpóreo, porque lo incorpóreo es más virtuoso y más noble que cualquier cuerpo. Ahora bien el intelecto humano ni es cuerpo ni es fuerza de cuerpo orgánico, como prueba Aristóteles. De otro modo no podría conocer las naturalezas de todos los cuerpos, como el ojo no podría ver todos los colores si la pupila estuviera afectada por algún color¹⁸. Luego es imposible que el cuerpo celeste imprima algo en el intelecto humano. Pero la voluntad está en la parte intelectiva y se mueve por el bien aprehendido por el intelecto de allí que, por pareja razón, los cuerpos celestes no pueden imprimir algo en ella. Pero todos los actos humanos proceden principalmente del intelecto y de la voluntad. Por ende no pueden conocerse anticipadamente con certeza los actos futuros de los hombres por la observación de los cuerpos celestes y mucho menos por la observación de cualesquiera otros que son movidos por ellos, por ejemplo por el graznido de las aves, la descripción de los puntos y por otros ya dichos. Pero es manifiesto que muchos de los eventos de los asuntos humanos dependen de los actos humanos, de

¹⁸ Aristóteles, *De Anima*, III, c. 1, 429 a18-27.

allí que tampoco los eventos de los asuntos humanos pueden conocerse con antelación por estas cosas.

En cuanto los eventos de los asuntos humanos dependen de algunas causas corpóreas, como la abundancia de frutos depende de la sequía y de la lluvia, nada impide que ellos puedan conocerse por anticipado por la observación de las estrellas, y en consecuencia, por la consideración de otras cosas corpóreas que siguen la disposición de las estrellas. Porque, como dice Agustín en el libro V de *De civitate Dei*¹⁹: “Puede sostenerse como algo no del todo absurdo que ciertos soplos astrales valen sólo para las diferencias de los cuerpos, como la salida y la puesta del sol. Vemos también variar los tiempos del año y aumentar o disminuirse algunas cosas por la creciente y la menguante de la luna”. De allí que también el nauta por la observación de las estrellas y por el movimiento de los animales conoce con antelación los vientos y las futuras tempestades. Sin embargo con respecto a las suertes no habrá una razón similar, porque por ellas no solo se indagan los actos humanos sino que también la indagación misma procede a través de los actos humanos. De allí que no puede decirse que el echar las suertes se siga por necesidad de la disposición de los cuerpos celestes.

Sin embargo porque a los actos humanos no solo concurren la voluntad y el intelecto, que no se sujetan a la impresión de los astros, sino también la parte sensitiva del alma que, en cuanto usa órgano corporal, es necesario que se sujete a los cuerpos celestes, puede decirse que por la disposición de los cuerpos celestes ocurre alguna inclinación en nosotros para hacer esto o aquello, sc. en cuanto para esto somos inducidos por la aprehensión imaginaria y por las pasiones del apetito sensitivo, es decir, la ira, el temor y otras similares a las que el hombre está más o menos dispuesto según la complejión corporal, que se sujeta a la disposición de las estrellas. Sin embargo porque el hombre por el intelecto y la voluntad puede refrenar las fantasías de la imaginación y las pasiones del apetito sensible, ninguna necesidad obliga al hombre a obrar por disposición de las estrellas, sino que solo hay cierta inclinación que los sabios refrenan moderándolas, por lo cual también Ptolomeo dice en el *Centiloquio* “que el hombre sabio domina los astros”, i.e. la inclinación que queda por la disposición de los astros. En cambio los estóolidos obran del todo según ella, casi no usando la razón, en lo cual poco se diferencian de los animales, según aquello del Salmo: “el hombre constituido en honores no ha comprendido, se ha igualado al jumento insipiente y se hizo similar a él” (48:13).

¹⁹ V, c. 6, PL 41, 146.

Y como “el número de los estóolidos es infinito” (Qo 1:15), según Salomón, y en pocos domina perfectamente la razón, la mayoría de los hombres obtiene resultados por las inclinaciones de los cuerpos celestes. Por eso a veces los astrólogos preanuncian cosas verdaderas por la observación de las estrellas, principalmente sobre eventos generales, aunque en sucesos particulares frecuentemente fallan porque la razón no está sujeta a los cuerpos celestes. De allí también en el arrastre de los puntos los geomantas estiman que esto debe ser observado para que aquel que arrastra los puntos proceda sin la premeditación de la razón, y aquel que consulta como instigado por una inquietud interior, interroga no por deliberación de la razón, lo cual también dicen que debe observarse en todas estas clases de consultas.

Pero aunque según el modo de dicha inclinación los cuerpos celestes dispongan, no impongan, alguna necesidad a algunos actos humanos, sin embargo tal inclinación no puede extenderse a todos los eventos humanos. Pues los cuerpos celestes actúan naturalmente, pero es propio de la naturaleza que algo tienda a una sola cosa, como también la acción de una cosa natural proceda de un solo principio, sea de la forma propia de una cosa, que es principio de acción natural. En cambio el intelecto actúa por formas concebidas por el espíritu, que pueden multiplicarse en el mismo, y por eso los poderes racionales no son determinados a algo uno sino que se tienen hacia muchas cosas. En cambio aquellas cosas que en los eventos humanos acaecen casualmente son por accidente, como que el hombre cavando un sepulcro encuentre un tesoro, pero lo que es por accidente no es algo uno, de allí que ningún agente natural puede inclinarse a eso que sucede por accidente. Podría haber en el hombre alguna inclinación natural para cavar un sepulcro porque esto es algo uno, y de manera similar para buscar un tesoro, pero si al cavar un sepulcro se encuentra un tesoro este hecho no puede tener causa natural. Por tanto tampoco a modo de inclinación, según la referida opinión, la indagación de las suertes puede ser eficaz en todos los eventos humanos.

Pero el intelecto puede tomar como algo uno lo que acontece por accidente, formando una sola composición de muchos. Por eso nada impide que algunas cosas que parecen suceder por accidente estén preordenadas por el intelecto, como si alguien pone una piedra en el camino para que el enviado por él se caiga al chocar contra ella. Ciertamente la caída del caminante según su intención es por accidente, empero fue dispuesta por el intelecto de aquel que lo envió. Y según este modo otros dicen que aquellas cosas que en los eventos humanos a nosotros nos parecen fortuitas, son ordenadas por algún intelecto superior. Pero Dios supremo intelecto es

aquel que, así como su sabiduría produjo el universo en el ser, así también la misma sabiduría conserva y mueve todas las cosas, dirigiéndolas a su debido fin, según aquello de la Sabiduría: “se despliega vigorosamente de un confín al otro y dispone todas las cosas suavemente” (8:1).

Por disposición divina no solo se mueven los cuerpos sino también las mentes de los hombres con respecto a las acciones propias. Pues el intelecto humano es iluminado por Dios para conocer la verdad, de allí que el salmista pedía: “ilumina mis ojos para que nunca me duerma en la muerte” (Sal. 12:4). Por su virtud se mueven las voluntades de los hombres para querer y obrar, según aquello del Apóstol: “Dios es quien obra en nosotros el querer y el obrar según su buena voluntad” (Fil. 2:13). Y como el intelecto y la voluntad son principios propios de los actos humanos, es lógico que los actos humanos estén bajo la disposición divina, según aquello de Isaías: “Yahveh ha obrado en nosotros todas nuestras obras” (26:12). Entonces como tanto los actos humanos como el movimiento de las cosas exteriores se sujetan a la divina providencia, de la providencia divina procede para cada uno lo que debe suceder, por la cual ciertamente obtienen el debido fin de su propósito y por eso el salmista pedía: “guíame en tu verdad” (Sal. 24:5). Y a veces también los hombres por disposición divina son inducidos a algún bien fuera de su propósito, por lo cual el Apóstol dice en Efesios “que Dios tiene poder para realizar todas las cosas incomparablemente mejor de lo que pedimos o pensamos” (3:20). De manera similar procede de la disposición divina que los hombres se desvíen de su propósito, según aquello de Job: “Quien desbarata las tramas de los malignos, para que sus manos no puedan cumplir lo que urdían” (5:12). A veces también por disposición divina algunos fueron lanzados hacia lo contrario que ni siquiera pudieron temer, según aquello de Isaías: “cuyos pies la llevaron lejos en su peregrinaje, ¿quién ha planeado esto contra Tiro, la coronada?” (23:7). Y sigue: “Esto lo ha pensado el Señor de los ejércitos, de allí lo que dice Jeremías: yo sé Señor, que no depende del hombre su camino, que no es del varón que camine y enderece sus pasos” (10:23).

Por ende, es claro que los eventos de los asuntos humanos no se sujetan totalmente a la disposición humana sino a la disposición divina, por la que acontece que algunos alcanzan mayor cantidad de bienes de los que pudieron pensar, y a estos se los llama “afortunados”. En cambio otros por aquellas cosas que disponen de manera prudente fallan y caen en males impensados, y a estos se los llama “desafortunados”. Pero esto se afirma no solo por autoridad divina sino que también es claro por las opiniones de los filósofos. En efecto, Aristóteles en *De bona fortuna*

dice así: “el principio de la razón no es la razón sino algo mejor. Luego ¿qué será mejor que la ciencia y el intelecto sino Dios? Por eso se llaman afortunados los que si se dejan arrastrar por el ímpetu se dirigen procediendo sin la razón, pues tienen un principio tal que es mejor que el intelecto y la deliberación”²⁰.

Luego, según lo dicho, la búsqueda de las suertes puede tener eficacia por disposición divina, en cuanto los eventos de las cosas exteriores se sujetan a la disposición divina y los actos humanos son dirigidos por ella. Y así puede acontecer, gracias a Dios, que los actos humanos dejen librado a la suerte tal resultado o proceso que compete a los eventos de las cosas exteriores. De allí que se dice en Proverbios: “se echan las suertes en el saco, pero la decisión viene del Señor” (16, 33), y Dionisio dice en el c. V de *De Ecclesiast. Hierarchia* “sobre la suerte divina que recayó sobre Matías por voluntad divina, ciertamente algunos mencionaron a otros, no de manera piadosa como yo lo considero, empero que yo mismo expresé mi intención, pues me parece que las Escrituras llaman suerte al “principio en Dios”, i.e. divino, a cierto don recibido por elección divina que lo señala a Matías ante el coro jerárquico, i.e. apostólico”²¹. Por lo cual se da a entender lo que compete a las suertes, cuando por cierto resultado de los actos humanos, por don de Dios se manifiesta a los hombres aquello que guarda disposición divina, o en las cosas a ser divididas, que pertenece a la suerte divisoria, o en las cosas a obrar, que concierne a la suerte consultoria, o al conocimiento previo de los eventos futuros, que concierne a la suerte adivinatoria.

Sin embargo debe considerarse que la disposición divina se cumple por el ministerio de algunos espíritus, según aquello del Salmo: “benedicid al Señor todos sus ángeles (102:20), y a continuación: sus ministros que hicisteis su voluntad”. De allí que su operación concuerda en todos con la disposición divina, y así de aquellas cosas que por ellos se obran y de aquellas cosas que se obran por disposición divina, el juicio es el mismo. Sin embargo hay algunos espíritus engañosos, que llamamos demonios, los cuales aunque en cuanto en ellos mismos hay oposición y resistencia contra la disposición divina, no obstante Dios los usa para cumplir su disposición, como también usa a los hombres malos para cumplir el designio de su voluntad, como es claro en los tiranos cuya maldad es usada para formar las coronas de los mártires. Pero estos espíritus inmundos y falaces ambicionan para sí el honor de la divinidad que debe ser presentado por los hombres a Dios, y por eso se entrometen

²⁰ Aristóteles, *Ethica ad Eudemum*, VII, c. 14, 1248 a27-32.

²¹ PG 3, c. 5, 513.

en lo que parece pertenecer a Dios, para que los hombres engañados les ofrezcan a ellos el honor de la divinidad. De allí es que los demonios se inmiscuyen en las imágenes que desde siempre hicieron los hombres por un afecto desordenado hacia los muertos, en las cuales los demonios daban respuesta para conquistar para sí el honor divino.

De manera similar cuando por las suertes o por cualquier otro modo los hombres indagan lo oculto fuera del orden debido, se entrometen los demonios para que, con el pretexto de la adivinación, puedan inducir a los hombres al error. De allí que Agustín dice en el libro II de *Super Genesim ad litteram*, hablando de los matemáticos que preanuncian eventos futuros a través de los astros: “Se debe admitir, entonces, que cuando los astrólogos dicen cosas verdaderas, las dicen por una inspiración muy misteriosa, que obra en las mentes humanas sin que éstas lo adviertan. Pero cuando esto se hace para engañar a los hombres es obra de los espíritus impuros y seductores”²². Y en *De doctrina christiana*²³ dice que todos estos géneros de adivinación conciernen a ciertos pactos concertados con los demonios. Y de esto no disiente la opinión de Valerio Máximo que dice que “la observación de presagios está ligada a la religión por algún contrato, porque se cree que consiste no en un movimiento fortuito sino en la providencia divina”²⁴.

Luego, es claro por lo dicho de donde toman las suertes su eficacia.

C. 5: Se muestra si es lícito recurrir a las suertes

Una vez vistas estas cosas, con facilidad aparece si es lícito utilizar las suertes. En primer lugar es manifiesto que a ningún cristiano le está permitido tener algún pacto en sociedad con los demonios, pues dice el Apóstol en Corintios: “no queráis haceros socios de los demonios” (I 10:20). A esta sociedad pertenecen no solo las manifiestas invocaciones de los demonios que emplean los nigromantes, sino también cualquiera pacto oculto concertado con los demonios. Por eso Agustín en el II *De doctrina christiana*, una vez consideradas diversas observaciones supersticiosas de los hombres, añade: “todas estas artes supersticiosas, vanas o nocivas, por cierta pestilente sociedad entre hombres y demonios constituida como pactos por una infiel y engañosa amistad, deben ser repudiados y rechazados por el

²² c. 17, PL 34, 278.

²³ II c. 20, n. 30; y c. 23, n. 36, PL 34, 50 y 53.

²⁴ *Facta et dicta memor.* I, c. 5.

cristiano hasta lo más hondo”²⁵. De allí que también el Deuteronomio dice: “no se encuentre en ti²⁶ el que purifica a su hijo o a su hija por medio del fuego, o el que recurra a adivinos y examine los sueños y los augurios; y no sea hechicero ni encantador, ni consulte a los pitones, ni pregunte la verdad a los muertos” (18:10-11).

Empero aún queda una duda, cuáles búsquedas de las suertes o de cualesquiera adivinaciones, por las que se concierten pactos con los demonios, deben ser llamadas supersticiosas. La solución de dicha duda puede encontrarse por las palabras citadas de Agustín, si son discutidas sutilmente. En efecto, dijo que por las artes de la superstición vana o nociva se hacen pactos con los demonios. Pero la superstición se dice nociva cuando contiene algo manifiestamente ilícito, como las invocaciones y los sacrificios a los demonios o cualquier cosa de esta clase. Se dice nugatorio cuando alguien emplea alguna cosa a lo que no puede extenderse su virtud, pues esto parece hacerse en vano: a ésta se le dice nugatoria vana. Ejemplos: si un enfermo toma un remedio contra una enfermedad, que puede sanarlo, a esto no puede llamárselo superstición nugatoria. Pero si alguien se cuelga al cuello algunas cosas que no conciernen para nada a esto, también según la opinión de los médicos, esto parece pertenecer a la superstición vana. De manera similar cuando se encuentra una ropa corroída por los ratones, se teme más recibir un mal futuro que sentir dolor por el daño presente. Al respecto Agustín pone allí muchos ejemplos de esta clase²⁷.

Pero hasta qué cosas pueda extenderse la virtud de las suertes, puede conocerse por lo dicho. Pues se mostró que la virtud de los cuerpos celestes se extiende hasta los efectos corporales pero no hasta inmutar el libre albedrío, de allí que si alguien consulta a un astrólogo si este verano será lluvioso o seco, no se trata de una consulta nugatoria, como lo sería si alguien le consultara si al cavar un sepulcro encontrará un tesoro, o qué habrá de responder otro al que le pregunta. De allí que esta última consulta compete a la asociación con los demonios, que se inmiscuyen a través de las pasiones y sentimientos desordenados de los hombres.

Lo mismo debe observarse en el augurio. Pues si alguien frecuentemente observa que la corneja cuando grazna preanuncia una pronta lluvia no se trata de una superstición nugatoria, pues los animales se muevan según cierto instinto natural por

²⁵ c. 23, n. 36, PL 34, 53.

²⁶ Se refiere a un profeta.

²⁷ *Ibíd.*, II c. 20, nn.30-31, PL 34, 50.

la impresión de los cuerpos celestes de acuerdo con la disposición del aire para conocer la condición de la estación del año, según lo que es necesario a su naturaleza, tal como leemos en Jeremías “hasta la cigüeña en el cielo conoce su estación, y la tórtola, la golondrina o la grulla observan la época de sus migraciones” (8:7). De manera similar si alguien súbitamente por el vuelo de las aves denunciara que allí donde las aves se alejan volando se ocultan acechanzas, no es superstición sino habilidad humana, pero si por el movimiento o el graznido de las aves se preanuncia algo de los actos humanos, es supersticioso.

Algo similar debe observarse en las suertes y en todos los casos semejantes, que cualquier cosa que pueda tener una causa cierta, natural, humana o divina, no es algo supersticioso, sino que solo se dice nugatorio y supersticioso lo que no puede tener una causa cierta, y esto pertenece a la asociación con los demonios, que algunas veces proporcionan eficacia a tales cosas a fin de involucrar los ánimos de los hombres con estos fraudes, de allí que en el Salmo se dice “bienaventurado el hombre que en el nombre del Señor pone su confianza y que no volvió sus ojos hacia la vanidad y las necesidades engañosas” (39:5). Estas suertes son condenadas por los cánones sagrados, que en tanto se hagan con supersticiones nocivas o nugatorias, pertenecen a la asociación con los demonios.

Pero si aquellas cosas que tienen causa natural o humana carecen de culpa, mucho más, aquellas que se apoyan en el auxilio divino, pues a la dicha del hombre pertenece según el Salmo que “en el nombre del Señor ponga su confianza”, y por eso si al echar las suertes algunos requieren el juicio divino, no hay en sí pecado. En efecto dice Agustín acerca de este Salmo: “en tus manos mi suerte” (39:8): “la suerte en sí misma no es algo malo sino algo que ante una duda humana nos señala la voluntad divina”²⁸.

Sin embargo debe saberse que en esta clase de suertes de cuatro modos puede ocurrir pecar:

- a. si sin ninguna necesidad alguien estima que debe recurrir a las suertes. Pues parece que es tentar a Dios si alguien puede hacer algo por capacidad humana, y dejándolo de lado estima que debe ser requerido el

²⁸ Agustín de Hipona, *Enarr.* III in Ps XXX, n. 13, PL 36, 246. El Salmo aludido dice: “*in manibus tuis sortes meae*”. Trad.: en tus manos está mi suerte (“mi destino”, según la Biblia de Jerusalem).

juicio divino. En efecto se dice en *Cronicas*²⁹: “cuando ignoramos lo que debemos hacer, solo nos queda dirigir nuestros ojos a ti”.

b. si sin la debida reverencia y devoción, aun en necesidad, se requiere el juicio divino en las suertes, de allí que Beda dice en *Super Actus Apostolorum*³⁰: “Si algunos impulsados por una necesidad estiman, a ejemplo de los apóstoles, que Dios debe ser consultado en relación con las suertes, tengan en cuenta que los apóstoles mismos no lo hacían sino después de reunir en asamblea a los hermanos y de haber dirigido abundantes plegarias a Dios”.

c. si los oráculos divinos se utilizan para los asuntos humanos y terrenos, de allí que Agustín dice en *Ad inquisitionis Ianuarii*³¹: “hay quienes leen sus suertes hasta en las páginas mismas del Evangelio. Y aunque hacer esto es preferible a la práctica de consultar a los demonios, me disgusta sin embargo esta costumbre de querer utilizar los oráculos divinos para los asuntos de este mundo y para las vanidades de la vida”.

d. si alguien quisiera encomendar a las suertes eso que debe hacerse por inspiración divina, así como hay hombres que deben ser promovidos a las dignidades eclesiásticas en concordia con la elección que hace el Espíritu Santo. Por eso sería ilícito utilizar las suertes en estas elecciones, pues injuriaría al Espíritu Santo que instruye al sentido humano para juzgar rectamente, según aquello de Corintios: “el hombre espiritual lo juzga todo” (I 2:15). “Quien es elegido por la suerte no es alcanzado por el juicio humano” como dice Ambrosio en *Super Lucam*³². De allí como dice Beda en *Super Actus apostolorum*³³: “Matías fue ordenado a través de las suertes antes de Pentecostés, –porque todavía la plenitud del Espíritu Santo no se había derramado en la Iglesia–. Posteriormente los siete diáconos no fueron ordenados a través de las suertes sino por elección de los discípulos, por la oración de los apóstoles y por la imposición de las manos”.

²⁹ II, 1, 20, 12.

³⁰ *Super Act.* I 26, PL 92, 945.

³¹ Ep. 55, c. 20, n. 37, PL 33, 222.

³² *Expos. Evang. sec. Lucam* I, n. 22, PL 15, 1542.

³³ *Super Act* I, 26, PL 92, 945.

Con respecto a esta necesidad en la cual es lícito implorar el juicio divino por las suertes, parece sobre todo tener lugar en cuanto a la suerte consultoria, dado que también entre los antiguos justos frecuentemente encontramos que algunos consultaron a Dios al dudar sobre asuntos humanos, como se lee en Reyes (I 30:8): “consultó David al Señor diciendo: ¿Debo perseguir a estos ladronzuelos? ¿Les daré alcance?”.

Esta clase de necesidad puede también concernir a la suerte divisoria, sc. cuando las controversias de los hombres sobre la división de las cosas no pueden cesar de otra manera, a no ser que por las suertes se encomiende al juicio divino, según aquello de Proverbios: “la suerte pone fin a los litigios y decide entre los poderosos” (18:18). La necesidad en la suerte divisoria no solo puede llegar al reparto de las cosas sino también al reparto de aquellas cosas que deben hacer diversas personas, de allí que Agustín dice en la *Epistola ad Honoratum*³⁴: “si entre los ministros de Dios hay discrepancia sobre quienes de ellos en tiempo de persecución han de permanecer a fin de que no huyan todos, y quienes de ellos permanezcan en su puesto para evitar la desolación de la Iglesia por la muerte de todos, si esta contienda no pudiera finalizar de otra manera, me parece que tanto quienes han de quedarse como quienes han de partir, serán elegidos por las suertes.

De manera similar la misma necesidad de recurrir a las suertes es inminente si algo que debe darse a muchos, no podría darse sino a uno de ellos, de allí que Agustín dice en *De doctrina christiana*³⁵: “si te sobra algo que debiera darse al que no tuviera, pero que no pudieras darlo a dos, si se acercan a ti dos pobres, de los cuales para ti ninguno superase al otro o en indigencia o en alguna necesidad, nada más justo harías que elegir por las suertes a quien debieras dar lo que no puede darse a los dos.

Como los altos cargos en este mundo se ordenan a distribuir bienes temporales, también puede recurrirse lícitamente a esta clase de suertes, si de otra manera la elección no puede hacerse en concordia. Pues aunque el prudente que dirige debe buscarse no por las suertes sino por su capacidad, sin embargo será más tolerable buscar al que dirige los asuntos seculares a través de las suertes, a fatigar al pueblo

³⁴ Ep. 228, n. 12, PL 33, 1018.

³⁵ I c. 28, n. 29, PL 34, 30.

con discrepancias. Hay una razón distinta sobre el que dirige los asuntos espirituales, como se dijo³⁶.

Pero en la suerte adivinatoria parece no ocurrir mucho dicha necesidad, de allí que el Señor dice a sus discípulos: “a vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su poder”³⁷. Pero si por algún medio es necesario conocer previamente lo futuro, ya sea para resguardo de la Iglesia o de alguna persona singular, esto se da a conocer a los fieles por el Espíritu Santo, de quien dice el Señor en Juan: el Espíritu Santo “os anunciará lo que ha de venir” (16: 13). Por eso también sobre esta clase de futuro es permitido a modo de suerte consultoria requerir el juicio divino, como se lee en Jueces que Gedeón preguntó al Señor si por su mano se salvaría el pueblo de Israel, pidiendo un signo en el vellón (6:36-40).

Como la suerte divisoria puede tener lugar también respecto de las cosas humanas que se dejan a la fortuna, según se dijo³⁸, alguien puede recurrir a la suerte divisoria no como consultando el juicio divino sino como confiando en la fortuna. Esto aparece sobre todo en el juego de dados. Empero este vicio no carece de algún engaño.

Hasta aquí tanto es lo dicho sobre las suertes.

Recibido 28/5/15
Aceptado 10/6/15

³⁶ Punto d. de los modos de pecar en la suerte.

³⁷ Hech. 1:7.

³⁸ C. 4.

Resumen. Esta pequeña obra de Tomás de Aquino tiene valor filosófico en cuanto expone algunos fundamentos de por qué un cristiano debe tener cuidado o precaución al consultar a las suertes. Pero expone asimismo una cantidad de consultas a las suertes que nos parece hoy tienen solo un valor histórico, sobre todo en el c. 4. Cuando el monje Jacobo de Burgo le solicita su opinión sobre la consulta a las suertes, se advierte en la respuesta de Tomás que éste acepta complaciendo al amigo por un deber de caridad cristiana, pero le deja entrever que deberá sacar tiempo de sus horas libres. Curiosa aclaración. No se ha traducido el nombre de la obra porque, al igual que el *De regno*, se la conoce históricamente como el *De sortibus*. En el diccionario español *sors*, *sortis* figura en castellano como suertes, en plural. Y en plural está vertido siempre excepto en citas bíblicas.

Palabras clave: Tomás de Aquino - Artes adivinatorias - Sorteo - Precaución - Consultoría.

Resumo. Esta pequena obra de Tomás de Aquino tem valor filosófico enquanto apresenta alguns fundamentos do por que um cristão deve ser cuidadoso ou cauteloso ao tirar as sortes. Mas também estabelece uma série de consultas as sortes que hoje parece-nos só têm valor histórico, especialmente no c. 4. Quando o monge Jacques de Burgo questionou sua opinião sobre a consulta das sortes, observa-se na resposta de Tomás que ele aceita agradar o amigo por um dever de caridade cristã, mas ele dá a entender que deve tomar o tempo fora de seu tempo livre. Esclarecimento curioso. Nós não traduzimos o nome do trabalho, porque, como *De regno*, esta é conhecida historicamente como *De sortibus*. No dicionário espanhol figura *sors*, *sortis* em castelhano como sortes, plural. E ele está sempre no plural exceto nas citações bíblicas.

Palavras-chave: Tomás de Aquino - Artes divinatórias - Sorteio - Cautela - Consultoria.

Abstract. This work of Thomas Aquinas exposes some arguments about the caution and care of Christian drawing lots. He exhibits in addition a plurality of modes referring these items, which nowadays mostly have only a historical value. Thomas answers the Jacob of Burgo's question about drawing lots, as a duty of Christian charity, because, apparently he has no enough time to devote to this answer. We have not translated the name of the work because, like *De regno*, *De Sortibus* is always quoted by its Latin name.

Keywords: Thomas Aquinas - Divinatory arts - Drawing lots - Caution - Consulting.

Sobre o caso dos Templários de Agostinho de Ancona

José Antônio de C. R. de Souza

Para compreender a fonte

O autor desta *quaestio*/opúsculo é frei Agostinho de Ancona OESA (ca. 1270-75-1328), um pensador político hierocrata pouco conhecido¹, embora, em seu tempo tenha sido um intrépido defensor da autoridade papal, em relação aos poderes episcopal e temporal, primeiramente, de Bonifácio VIII (1294-1303), devido aos desdobramentos de seu embate com Felipe IV “O Belo”, (1285-1314), rei da França, famoso pela conflito, sem tréguas, que manteve com o referido papa e, depois, de João XXII, (1316-34)², ante ao seu longo prélio com o imperador Luís IV

¹ Ver Emile Van Moé, *Augustinus Triumphus et ses théories politiques*, Paris, 1928; Jean Rivière, “Une première ‘Somme’ du pouvoir pontifical. Le pape chez Augustin d’Ancone”, em *Revue des sciences religieuses*, vol. 2, 18, 1938, pp. 149-183; Raphaël Van Gerven, *De wereldlijke machth van den paus volgen Augustinus Triumphus*, Nijmegen, 1947; Ugo Mariani, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del sec. XIV*, Roma, 1957, pp. 89-97, 174-198; Michael Wilks, “*Papa est nomen iurisdictionis*. Agostino Trionfo and The Papal Vicariate of Christ”, em *Journal of Theological Studies*, 8, 1957, pp. 71-91.

² O Frade Anconitano começou a escrever sobre questões políticas, homem maduro, após ter obtido o título de bacharel sentenciário, na faculdade de Teologia da Universidade de Paris, (1306) e ter sido nomeado pelos superiores, professor no *studium* agostiniano de Pádua. De fato, tendo se inteirado que Felipe IV estava a manobrar com o fito de conspirar a memória de Bonifácio VIII e condená-lo, *post mortem*, ele rebateu as infâmias assacadas contra o Pontífice, escrevendo o *Tractatus contra articulos inventos ad diffamandum Bonifacium VIII* (1307-08) publicado por H. Fink, *Aus den Tagen Bonifaz’ VIII*, v. II, Münster, 1902. *Quellen*, LXIX-XCIX. Algum tempo após o falecimento de Clemente V, (1305-1314), dado que por divergências políticas internas, o colégio dos cardeais procrastinava a eleição papal, fato esse que perdurou até a eleição de João XXII em 7 de agosto de 1316, frei Agostinho terá escrito o breve *De potestate collegii mortuo papa* e o *Tractatus brevis de duplici potestate prelatorum et laicorum, qualiter se habeant* e, de volta a Paris, para completar seus estudos teológicos e obter o título de *Magister Regens*, aí terá disputado a *Quaestio ultima quolibet magistri Augustini disputatum Parisius de potestate collegii mortuo papa*. Ver Willem Mulder S.J., “De potestate collegii mortuo papa des Augustinus Triumphus”, em *Studia Catholica*, (Nimega), 5, 1928-1929, pp. 46-53; e, igualmente, José A. de C. R. de Souza, “A

de Witteslbach, (1314-47). Sua obra mais importante é a *Summa de potestate ecclesiastica*³, concluída no começo de 1326 e oferecida a esse último papa, quando desempenhava o cargo de conselheiro de Roberto de Anju, (†1343), rei de Nápoles.

Foi provavelmente escrita, entre 1307-1314, contra o referido Felipe IV, que precisando de mais dinheiro, para fazer frente às despesas administrativas do reino, industriado por seus inescrupulosos assessores legistas, entre os quais, Enguerrando de Marigny, (ca. 1260-1315), Guilherme de Nogaret, (ca. 1260-1313) e Pedro Dubois, (ca. 1255-1321) resolveu acabar com a rica ordem religiosa e militar dos Cavaleiros do Templo ou Templários, (1119, em Jerusalém, Hugo de Payens), ao menos em *Francia*, e se apropriar dos bens que ela aí tinha. Com esse intuito, Dubois preparou um dossiê intitulado: *Quaedam proposita papae a rege super facto Templariorum*, no qual acusava falsamente os seus principais líderes e o Grão-mestre, o idoso Tiago de Molay, de serem hereges, apóstatas, e idólatras, (Bafomé), de ultrajarem a pessoa de Jesus, de praticarem rituais obscenos e a sodomia ente si e etc.⁴.

A *quaestio* encontra-se originalmente escrita no extenso manuscrito latino 4046⁵, do século XIV, da biblioteca da Universidade de Paris. Foi estudada e publicada,

curiosa *Tertia et Ultima quaestio* proposta a frei Agostinho de Ancona”, em *Itinerarium*, LX, 2014, estudo pp. 659-675, e tradução da fonte pp. 675-686.

³ Michael Wilks, *The Problem of the Sovereignty in the later Middle Ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the publicists*, Cambridge, CUP, 1963. Até ao presente, é o estudo mais completo que dispomos sobre o pensamento político de frei Agostinho.

⁴ Regine Pernoud, *Les templiers*, Paris, PUF, *Collection Que sais je?*, 1977, 2e ed., p. 99-100: “Un manifeste royal est diffusé dans Paris, qui rend publiques les accusations contenues dans l’ordre d’arrestation; les Templiers seraient coupables d’apostasie, d’outrages à la personne du Christ; de rites obscènes, de sodomie et enfin d’idolâtrie. Leurs infamies se manifestent notamment lors de la réception des frères: on leur fait renier par trois fois le Christ et cracher sur le crucifix...”.

⁵ Esse códice tem 236 *folia* nos quais se encontram 41 textos, já impressos, escritos ou por autores conhecidos ou anônimos. Sua importância reside no fato de ser o maior conjunto de obras que se tem notícia, a respeito das controvérsias eclesiológico-políticas que eclodiram na Cristandade entre o último quartel do século XIII e a primeira metade do século XIV. João Morais Barbosa no seu *O De Statu et planctu Ecclesiae Estudo crítico*, Lisboa, UNL, 1982, pp. 175-176, lista todos essas fontes.

pela primeira vez e única vez, pelo renomado investigador alemão, Richard Scholz⁶, todavia, sem um mínimo aparato crítico, especialmente no que concerne à indicação das passagens e das transliterações da Escritura⁷, bem como à explicitação de outras fontes nela referidas, o que dificultou sobre maneira a tradução, infra, que apresentamos.

Apoiando-se principalmente em argumentos teológicos ou de razão teológica, neste opúsculo, de um lado, frei Agostinho apresenta brevemente a tese do oponente e os fatos que a suscitaram. Mais adiante, por outro lado, detalhadamente, ancorado nos acima mencionados tipos de argumento, explicita sua tese a respeito da questão em debate e refuta os argumentos propostos pelo desconhecido interlocutor e, enfim, arrima-a em mais quatro argumentos.

Por último, é oportuno dizer sobre o estilo literário do Frade anconitano neste pequeno texto e nos do mesmo gênero que escreveu, prima-se pela clareza, objetividade e concisão, não se perdendo em tergiversações, circunlóquios e divagações, ao contrário de muitos autores de seu tempo.

⁶ Richard Scholz, *Die Publizistik zur zeit Philipps des schönen und Bonifaz VIII*, Amsterdam, Editions Rodopi, 1969, 2ª ed., pp. 508-516.

⁷ As dificuldades referidas quanto aos passos da Escritura foram superadas graças à inestimável ajuda do Mestre e dileto Amigo, Prof. Dr. Joaquim Cerqueira Gonçalves OFM, a quem agradeço penhoradamente.

Sobre o caso dos Templários Agostinho de Ancona

[508]⁸ Começa o opúsculo *Sobre o caso dos Templários*, isto é, a quem compete investigar e julgar a respeito da heresia.

Inspirado por teu Espírito Santo, o Senhor Jesus Cristo disse: não queirais vos erigir em juízes⁹, a não ser que, por uma vida virtuosa, possais extirpar as iniquidades.

Desta frase, está evidentemente dado a entender que, [uma pessoa] ao corrigir, [alguém] não deve ser um juiz iníquo, a não ser que, ao julgar, se sobressaia pela virtude e autoridade. Daí, sobre a referida frase, a *Glosa* observar: cada um deve examinar as próprias virtudes e, pelo tanto [que as possui] assumir o cuidado pelos outros e, que muito menos, o deleite, em lugar da alegria transforme-se num ato de desgraça para os súditos e aquele que está sobrecarregado pelo peso de seus pecados, [não] queira tornar-se juiz das faltas dos outros.

Portanto, dado que alguns parecem duvidar se, os reis e os príncipes seculares podem inquirir a respeito da heresia e julgar os hereges obstinados, por causa do crime de heresia e, por força de seu próprio julgamento os condenar, sem que a Igreja o tenha solicitado, impelido pelo amor à verdade e pelo ódio aos vícios, argumentando e discutindo, tencionamos procurar cuidadosamente a raiz desta questão, apresentando em primeiro lugar, as autoridades e os argumentos, por intermédio dos quais, alguns príncipes parece que são levados a julgar os hereges e, por força de seu próprio julgamento os condenar, sem que a Igreja lhes tenha pedido para fazê-lo.

Por isso, em primeiro lugar, argumenta-se, que eles possam legalmente fazer isso por sua própria autoridade, pois está escrito em *Êxodo* 22: “Não deixarás viver os

⁸ Os números entre chaves ou parêntesis retos indicam a paginação original do texto que traduzimos. Igualmente as palavras inseridas entre eles, indicam acréscimos que fizemos com vista a tornar a tradução mais compreensível em nosso idioma. Agradecemos penhoradamente a Ângelo Licatti CSSR, exímio latinista, por tê-la gentilmente revisado.

⁹ O começo, não à letra, mas próximo de Jo. 7:24; Mt. 7:1, Lc. 6:3.

feiticeiros”¹⁰, sobre o que a *Glosa* diz, por feiticeiros se entende os pecadores que cometem o pecado de idolatria e o pecado contra a natureza. Logo, se tais [pecadores] devem ser punidos, por força do que a lei preceitua e, parece que, sem a requisição de outrem, [509], é lícito aos reis e aos príncipes punirem essas [pessoas].

Além disso, parece haver maior imprudência e crueldade, se o irmão matar seu irmão e o próximo [matar] o próximo, por causa de algum pecado [que tenha cometido], do que um rei e um príncipe matarem os súditos, tendo em vista a purificação do reino e pela salvação da república. Ora, em *Êxodo* 32¹¹, está escrito que o irmão matou o irmão e que o vizinho [matou] o vizinho, por que tinham cometido o pecado de idolatria. Logo, com muito mais razão, os reis e os príncipes podem licitamente fazer isso.

Ademais, aquilo que é ordenado ao povo, por força do preceito da lei, a fim de que seja corrigido e castigado, sem a requisição de outrem, entende-se que, com muito mais razão, isto seja ordenado pelos reis e pelos príncipes. Ora, no *Deuteronomio* 7, foi ordenado ao povo de Israel que destruísse os altares dos hereges. Por isso, aí está escrito: “destruí os seus altares, quebrai as estátuas, cortai os bosques e queimai as esculturas, porque sois um povo santo do Senhor teu Deus”¹². Portanto, entende-se que isto possa ser ordenado muito mais pelos reis e príncipes.

Além disso, é mais [grave] queimar os corpos dos hereges, já sepultados, do que os obstinados serem condenados por heresia. Ora, está escrito no *IV Livro dos Reis* 23¹³, que o rei Josias, ca. 641/640 a 610/609 a.C, vendo os sepulcros dos hereges que viviam nas montanhas mandou tirar os ossos dos sepulcros e os queimou sobre o altar, quebrou as estátuas, cortou os bosques e encheu esses lugares com os ossos dos mortos.

Para mais, está escrito no *IV Livro dos Reis*, 15¹⁴, que Asa, rei de Judá, (912-871 a. C), limpou toda a imundície dos ídolos que seus pais tinham feito, transformou o

¹⁰ Ex. 22:18.

¹¹ Ex. 32:27.

¹² Dt. 7:5-6.

¹³ II Rs. 23:14, 16; II Cr. 34:3-4.

¹⁴ Talvez, o autor esteja a se referir à passagem de II Cr. 15-16.

lugar deles, quebrou em pedaços o ídolo imundo e o queimou junto ao ribeiro do Cedrom.

Ora bem, todos os reis e príncipes estão obrigados a purificar o seu reino da imundície dos ídolos, dado que isto faz máxime parte do culto a Deus. Logo, parece que aos reis e aos príncipes é permitido capturar e condenar seus hereges.

Ademais, as ofensas feitas a Deus são mais graves dos que as cometidas contra o próximo. Ora, por força de seu próprio julgamento, os reis e os príncipes podem punir uma ofensa que [510] alguém comete contra seu próximo. Logo, com muito mais razão, podem punir uma ofensa que alguém faz a Deus.

Entretanto, contra isto há o seguinte: por força de seu próprio julgamento, os reis e os príncipes não podem punir os que não estão sob o foro deles, a não ser que tal ato lhes tenha sido requerido pela Igreja. Ora esses indivíduos são os mencionados hereges. Daí, [fol. 29] estar escrito nas *Decretais* que, se após a abjuração, alguns hereges forem reincidentes, deverão ser entregues ao juiz secular.

Ainda, consideradas determinadas condições e circunstâncias, aqueles que são úteis à Igreja não devem ser extirpados pelos príncipes seculares. Ora, esses tais são os hereges. De fato, como está escrito na *Primeira epístola aos Coríntios* 12¹⁵, é oportuno haver hereges na Igreja, a fim de que os que forem considerados bons se mostrem entre vós. Logo, sem o julgamento da Igreja, a quem compete considerar todas essas circunstâncias, os príncipes seculares não os devem julgar.

Resposta: deve-se rebater [a tese em exame], afirmando que essa dúvida surgiu nos últimos tempos, por causa dos Templários, que tinham sido capturados pelo rei dos francos em todo o seu reino, por terem sido acusados do crime de heresia e de muitos outros atos de maldade. No entanto, depois de sua captura e confissão, como eles diziam pertencer a uma ordem religiosa, o mencionado rei dos francos está na dúvida, se por seu próprio julgamento, poderia capturar e condenar os referidos e os hereges em geral, sem a requisição da Igreja.

E porque todos os artigos sobre os quais o próprio rei tem dúvidas acerca desta matéria, dependem deste primeiro, por isso, queremos mostrar que não só os

¹⁵ *1Cor* 11, 19. Na verdade, o Apóstolo diz: “É preciso que haja até mesmo cisões entre vós, a fim de que se tornem manifestos entre vós, aqueles que são comprovados”.

Templários, que eram pessoas diretamente subordinadas à Igreja, mas também quaisquer outros hereges, nem o rei nem algum outro príncipe secular tem a autoridade para capturá-los e julgá-los sem a requisição da Igreja.

Queremos provar esta verdade, primeiramente, por intermédio de passagens do Antigo Testamento, em segundo lugar, mediante trechos do Novo Testamento e, em terceiro, por argumentos, a fim de que todo escrito e toda pessoa proclamem a predita verdade¹⁶.

Ora, o primeiro argumento é evidente assim. De fato, está escrito em *Êxodo* 32, que, quando o povo de Israel fez para si um bezerro fundido [511] e tivesse dito: “estes são teus deuses, ó Israel, que te tiraram da terra do Egito”¹⁷, os filhos de Israel não foram punidos devido a este crime de heresia, senão por causa da ordem de Moisés que, tendo descido da montanha disse: Se alguém está do lado do Senhor deixai juntar-se a mim, e, em seguida, todos os filhos de Levi se juntaram a ele, aos quais disse: “ide e tornai a passar de porta em porta através do acampamento e cada um mate seu irmão, seu amigo e seu vizinho”¹⁸.

Pois bem, é evidente que o Sumo Pontífice está no lugar de Moisés. Portanto, sem a ordem do Papa, como se fosse a ordem de Moisés, nenhum príncipe secular pode julgar e condenar alguém por causa do crime de heresia. Daí, aquela frase que está escrita em *Êxodo* 22: “não deixarás [col. 2] viver os feiticeiros”¹⁹, Moisés entender que, aliás, como está expressamente claro no texto, tinha sido dita por ordem e mandato dele próprio, que tais hereges e feiticeiros deviam ser capturados e punidos.

Mas, o que está escrito no *Deuteronomio* 7: “os ídolos dos hereges foram destruídos pelo povo de Israel”²⁰, é claro, que aquele povo fez isso por ordem de Moisés, não por sua própria autoridade. Semelhantemente que Josias, rei de Israel, tenha queimado os corpos dos hereges e destruído os seus ídolos, não fez isso, senão por ordem do Senhor, em lugar de Quem, na terra, está o Sumo Pontífice. Daí, *no III Livro dos Reis* 23, estar escrito a respeito de Josias: Eis que um filho, chamado

¹⁶ Ex. 32.

¹⁷ Ex. 32:4.

¹⁸ Ex. 32:26-27.

¹⁹ Ex. 22:18.

²⁰ Dt. 5:5.

Josias, nascerá do senhor Davi e, os sacerdotes do alto imolarão sobre ti, isto é, os sacerdotes dos ídolos e que, agora, queimam incenso, e os ossos dos homens queimarão sobre ti e, aí mesmo acrescenta: Este será o sinal que Deus lhe deu: o altar será quebrado e a cinza que está sobre ele será espalhada.

Asa, o último rei de Judá²¹, limpou toda a imundície dos ídolos que seus pais tinham adorado²². É obvio que fez isto por ordem do Senhor. Para que seja dito a alguém: em todo o Antigo Testamento, lê-se que o pecado da heresia e da idolatria não foi punido pelos reis e príncipes seculares, a não ser por meio de um mandato expresso do Senhor ou do sumo sacerdote que, então, presidia, cuja pessoa o Papa está no lugar.

[512] Aliás, ainda, pelo contrário, não era lícito aos reis e aos príncipes seculares fazer uma guerra justa, sem a autorização do Senhor. Daí, estar escrito no *IV Livro dos Reis* 5, que, quando os filisteus desceram do monte, e se espalharam pelo vale de Rafa, então, Davi consultou o Senhor, dizendo: “se for ao encontro aos Filisteus, vós os entregareis a mim?, e o Senhor disse: vai, porque dar-te-ei os Filisteus, entregando-os em tua mão”²³. E, então, se não fosse uma guerra justa, não era permitido aos reis e aos príncipes fazê-la, sem a permissão do Senhor, mediante a autoridade do sumo sacerdote, que presidia naquela ocasião, com muito mais razão não lhes era lícito, por seu próprio julgamento, capturar os hereges e condená-los. E, igualmente, não é lícito aos reis e aos príncipes modernos, por sua própria autoridade, se envolver com o crime de heresia, sem a requisição da Igreja.

Dado, entretanto, considerando que pode ser encontrado que, graças aos preceitos da Antiga lei, foi concedido aos reis e aos príncipes que, por sua própria autoridade, pudessem capturar e condenar os hereges, todavia, em nosso tempo, isto não é lícito, sem que haja uma solicitação da Igreja. A razão disso é porque os preceitos da Antiga Lei, pelos quais isto era concedido aos reis e aos príncipes, eram preceitos judiciais que foram dados na Antiga Lei, por disposição daquele estatuto. [fol. 29]. Daí, tendo tal condição terminada, igualmente, aqueles preceitos terem caducado, nem gozarem mais da força coerciva, pelo contrário, em nosso tempo,

²¹ Na verdade, o último rei de Judá foi Sedecias que governou entre ca. 597 a.C.-587 a.C., quando Nabucodonosor II, rei da Babilônia, ca. 634 a.C.-562 a.C., conquistou Jerusalém e levou os judeus escravizados para seu reino. O Templo e o palácio real foram queimados.

²² II Cr. 15-16.

²³ I Cr. 20.

quem quer que observe aqueles preceitos judiciais, acreditando que têm força coerciva, como, outrora o tinham, estará a pecar, porque, como o *status* da Nova Lei sucedeu aquele estatuto da Antiga Lei, assim também, outros preceitos devem suceder àqueles, porque sobrevivendo coisas novas, as antigas devem ser rejeitadas. Por essa razão, o Apóstolo diz na *Carta aos Hebreus* que, tendo o sacerdócio sido transferido, era necessário que houvesse uma mudança da lei²⁴.

Logo, mediante as citações do Antigo Testamento apresentadas, a verdade não só torna-se evidente, isto é, que não é lícito aos reis e aos príncipes seculares capturar os hereges, sem a requisição da Igreja, mas também, tornam-se óbvias a explicação e a solução das [duvidas], apresentadas pelo o oponente.

[513] Tendo sido comprovado, por intermédio das citações do Antigo Testamento, que não é lícito aos reis e aos príncipes seculares, condenar alguns hereges, sem a requisição e a ordem da Igreja, em segundo lugar, queremos mostrar isto, por meio das passagens do Novo Testamento. Mas, para compreender isto, é preciso saber que o *Canto dos cânticos*, embora esteja computado entre os livros do Antigo Testamento, entretanto, porque todo aquele livro trata a respeito da união de Cristo e da Igreja, por esse motivo, os testemunhos recolhidos dele podem se aplicar ao Novo Testamento.

Portanto, que só mediante a autoridade dos pastores da Igreja, seja [lhes] lícito se envolver com o crime de heresia, capturar e condenar os hereges, está claramente escrito no *Canto dos cânticos* 2, onde, convidando a Igreja a capturar os hereges, Cristo diz: “capturai as raposinhas que destroem os vinhedos, porque o nosso vinhedo floresce”²⁵. Sobre essa frase, a *Glosa* comenta: na pessoa de preladros da Igreja, porque não nos basta apresentar-lhes nossa vida como exemplo e fazer uma boa pregação, a não ser que, também, possamos corrigir os que erram e defender os enfermos das insídias dos outros. Por isso, acertadamente diz: capturai para vós as raposas, isto é, encontrais, debelais os hereges e os cismáticos, porque são altivos e se fingem de humildes como as raposas. De fato, assim como as raposas se escondem nos buracos e, quando [os predadores] aparecem fora, jamais vão diretamente pelo caminho [até ele], assim também fazem os hereges e cismáticos. Por conseguinte, a licença para capturar e condenar os hereges só é concedida com eficácia pelos pastores da Igreja, como é evidente, graças à citação referida.

²⁴ Hb. 7:12.

²⁵ Ct. 2:15.

Ademais, o Apóstolo em sua *Epístola a Tito*, último capítulo²⁶, ordena que um herege deva ser evitado após a primeira e a segunda correção, mas, não ordena que isto seja feito, senão, mediante a autoridade da Igreja, porque Tito, a quem mandava fazer isto, era bispo, por cuja autoridade, ordenava que os hereges fossem corrigidos e evitados.

Além disso, o mesmo Apóstolo, na *Primeira Carta aos Coríntios* 5²⁷, arrimado em sua autoridade, ordenava que fossem entregues a Satanás, os que atacavam a doutrina e os inimigos de Cristo. Sobre essa frase, a *Glosa* anota: o Apóstolo tinha esse poder, a fim de que, se não pudesse demover alguém da ignorância da fé, ele fosse corporalmente entregue ao diabo, [514], para que este o atormentasse.

Logo, sem a requisição e o mandato da Igreja, os hereges não devem ser capturados e condenados pelos príncipes seculares, máxime, quando, em tal julgamento, eles possam proceder incautamente, de modo que, ao erradicar a cizânia, cortem simultaneamente o trigo, o que se opõem àquilo que o Senhor ordenou aos seus servos, no *Evangelho de Mateus* 13, onde está dito: “Deixai crescer ambos juntos até a colheita, para que, talvez, não suceda que, quando cortares a cizânia, não arranqueis o trigo junto com ele”²⁸. E, conforme a explicação dos santos, é claro que se entende por cizânia, os hereges.

Assim sendo, o Senhor concedeu aos Apóstolos a autoridade para capturar e condenar os hereges, cujas pessoas os prelados da Igreja estão no lugar, de acordo com o que está escrito no Evangelho de Marcos, último capítulo, onde está escrito: “Ide por todo mundo pregar a boa nova a toda criatura e a todo homem, quem crer e for batizado, será salvo, quem, entretanto, não crer será condenado”²⁹, isto é, como diz a *Glosa*, será julgado por uma autoridade competente que faz um julgamento correto.

Ora bem, depois de ter comprovado por intermédio das citações do Antigo e do Novo Testamento que, [os hereges não devem ser capturados e condenados pelos

²⁶ Tt. 3:10.

²⁷ I Cor. 5:5.

²⁸ Mt. 13:29.

²⁹ Mc. 16:15.

príncipes seculares, sem a requisição e o mandato da Igreja], em terceiro lugar, queremos corroborar isso, por intermédio de argumentos.

Logo, no que concerne ao assunto em exame, mediante quatro argumentos, podemos comprovar que não compete a algum príncipe secular inquirir a acerca do crime de heresia e do herege pertinaz e condená-lo, sem a permissão e um mandato específico da Igreja. Desses argumentos, o primeiro é tirado da própria Igreja, o segundo, do próprio príncipe secular, e o terceiro, dos próprios hereges.

O primeiro argumento é evidente assim: de fato, tudo o que a Igreja reserva ao seu poder, em geral, não é lícito a alguém se envolver com isto, uma vez que, tendo sido feita essa reserva por ela, dado que é o contrário daquilo que se encontrava [escrito] no Antigo Testamento, desde que, no entanto, tais coisas estivessem contidas nos preceitos judiciais e aqueles relativos às cerimônias que, como foi mencionado, aqueles preceitos não gozam da força de obrigar, sob o Novo Testamento.

Ora, a Igreja reservou diretamente ao seu poder inquirir sobre o crime de heresia e julgar os hereges obstinados, condenar, decidir e definir as questões relacionadas com a heresia, conforme é evidente, de acordo com o que estipulam os direitos canônico e civil, [cujas passagens] não aduzimos aqui, por motivo de abreviar.

Logo, não é lícito a nenhum homem, se envolver com tais coisas, [515], sem ter sido requisitado pela Igreja e dela ter recebido um mandato específico [para tanto].

O segundo [argumento] é comprovado do modo como segue: em verdade o príncipe secular está para a Igreja, assim como algo corpóreo está para algo espiritual. Ora, é sabido que, pela própria força e poder, algo corpóreo não tem um poder sobre algo espiritual, senão, quando é o instrumento de um agente superior, assim como dizemos, que o fogo do inferno, que é [fol. 80? **Nossa interrogação**] quase corpóreo, tem o poder para atormentar a própria alma, que é algo espiritual, como [se fosse] um instrumento da justiça divina. Ora todo ser espiritual possui diretamente um poder sobre o próprio ser corpóreo.

Portanto, como a própria fé, à qual a heresia se opõe, é algo espiritual, o príncipe secular não pode ter diretamente um poder quanto a indagar a respeito da heresia e a julgar acerca dela mesma e dos hereges obstinados, a não ser na condição de

instrumento da Igreja e, para fazer isso, tem de ter sido requisitado por ela e, [igualmente ter] um mandato dela.

O terceiro argumento é explicitado assim: De fato, a heresia não é outra coisa, senão certa distorção e determinado ataque à fé. Ora, como está escrito no *Primeiro Livro sobre a Alma*, que o mesmo juiz é o juiz acerca do certo e do errado, logo, graças à sua própria autoridade, esse juiz a quem compete julgar acerca da fé, [também] deve julgar a respeito da heresia. E, porque, a respeito da fé, só a Igreja deve julgar, ninguém que faz parte da congregação dos fiéis, sem uma requisição e um mandato dela [pode fazer isso]. Consequentemente, graças à própria autoridade, só a Igreja pode julgar um crime de heresia e ninguém mais, a não ser que cumpra uma ordem dela.

O quarto argumento é demonstrado como segue: na verdade, como diz certa glosa sobre aquela frase do último capítulo da *Epístola a Tito*: [considera] herege, depois da primeira e segunda admoestações devidas³⁰, hereges são aqueles que usando as palavras da lei, se opõem à própria lei. Devem ser evitados, porque, com muita frequência, seriam corrigidos pelos instrutores.

Por último, podemos dizer, então, que, se os reis e os príncipes virem que os hereges estão aumentando em seus reinos, de modo que, com razão possam temê-los, de modo que seus súditos fiéis possam vir a ser infetados e corrompidos por eles, [516], e por causa disto, não possam rapidamente consultar a Igreja de maneira conveniente e, se tal perigo sobrevier, somos de opinião que, neste caso, seria lícito a tais reis e príncipes capturar os referidos hereges, desde que, entretanto, sempre tivessem os propósitos de entregá-los à Igreja e os sujeitar ao poder dela, por sua requisição.

No entanto, os reis e os príncipes modernos são semelhantes a certo médico, sobre quem, no *Livro segundo da Metafísica*, o Comentador, [Averróes] refere que, primeiramente dava um purgante ao enfermo e, depois, ia consultar o livro, se tinha procedido bem e que, mais tarde, ao regressar, encontrou o enfermo morto. Assim também, eles primeiramente, graças ao próprio julgamento e autoridade, inquiriram os Templários acerca do crime de heresia e os aprisionaram como se fossem contumazes e, em seguida, sagazes, consultaram [a Igreja] se lhes era lícito [fazer tais coisas], sem a requisição dela.

³⁰ Tt. 3:10.

Entretanto, não estamos a dizer isso para desculpar os Templários, porque, se é verdade aquelas ações que lhes são imputadas, com razão, a Igreja deve condenar e suprimir essa ordem religiosa como iníqua, mas, afirmamos que, não é lícito a alguns príncipes seculares fazer tais coisas sem a requisição e a autorização da Igreja, (col. 2), aos quais o Espírito Santo se digne inspirar, a fim de que nestes e em outros atos lícitos e honestos possam obedecer e servir à santa madre Igreja.

Recibido 9/5/15
Aceptado 10/6/15

Resumen. Precede a la traducción de esta fuente una breve introducción a la misma en la cual presentamos concisamente a su autor, el fraile Agustín de Ancona OESA, su carrera como pensador político, el contexto histórico específico en el que ésta se suscitó y, probablemente, el tiempo en el que habría sido escrito. Luego indicamos en qué manuscrito se encuentra y quién lo publicó por primera vez. Por último, se plantea una descripción de sus fundamentos teóricos y las sus características tipológicas. En cuanto al contenido de la fuente, en ella, Agustín discute las tesis: si en la persona de sus oficiales, el rey de Francia tiene autoridad jurisdiccional para cuestionar la herejía profesada por alguien y si, comprobado el delito, puede juzgar y condenar y sentenciar al que lo cometió; y, por otro lado, si él no tiene tales poderes frente a alguien o una institución que goza del privilegio de foro particular. Presentados los argumentos y sus fundamentos a favor y en contra ambas las tesis, conforme la práctica académica, nuestro autor soluciona y determina la *quaestio*/opúsculo afirmando que debido al privilegio de foro, el monarca franco sólo puede hacer estas cosas si fuera solicitado por el Papa, excepto en una situación muy específica que él indica.

Palabras clave: Agustín de Ancona - Traducción - Templarios - Política medieval.

Resumo. Precede a tradução desta fonte, uma introdução sumária à mesma em que, apresentamos resumidamente seu autor, frei Agostinho de Ancona OESA, sua trajetória como pensador político; o contexto histórico específico que a suscitou e, provavelmente, a ocasião em que teria sido escrita. De seguida, indicamos em que manuscrito e onde se encontra e quem a publicou pela primeira vez e, por último, fazemos uma descrição sucinta de seus fundamentos teóricos e características tipológicas. Passando ao teor da fonte, nela frei Agostinho discute as teses se, na pessoa de seus funcionários, o rei da França tem autoridade jurisdicional para inquirir a respeito da heresia professada por alguém e se, apurado o delito, julgá-la, condenar seu infrator e sentenciá-lo e, de outro lado, se não tem tais poderes, quando se tratar de alguém ou de uma instituição que goza do privilégio de foro particular. Apresentados os argumentos e seus fundamentos, a favor e contra ambas as teses, como de praxe acadêmica, nosso autor soluciona e determina a *quaestio*/opúsculo, afirmando que, devido ao privilégio de foro, o monarca franco só pode fazer tais coisas se for requisitado pelo papa, salvo, numa situação muito específica que ele a indica.

Palavras-chave: Agostinho de Ancona - Tradução - Templários - Política medieval.

Abstract. Precedes the translation of this source a brief introduction that concisely presents his author, friar Augustine of Ancona OESA, his career as a political thinker, the specific historical context that it raised and, probably the time that would have been written. Then, we indicate the manuscript where it was found originally and who published it for the first time and. Finally, we present also a description of its theoretical foundations and typological features. Turning to the source content, the friar Augustine discusses the thesis if, in the person of his officials, the king of Francia has jurisdictional authority to inquire about the professed heresy by someone and, if ascertained the offense, judge it, condemn, defend and sentence him; and, on the other hand, if he has no such powers in front of someone or an institution which has the particular forum privilege. Presented the arguments and their grounds, for and against both thesis, such as academic practice, our author resolves and determines the *quaestio*/small text stating that due to forum privilege, the outspoken monarch can do these things only in the case he was requested by the pope, except in a very specific situation that he indicates.

Keywords: Augustine of Ancona - Translation - Templars - Medieval - Politics.

**Psychologismus ac nominalismus
ab Antonio Rubio and *Logicam Mexicanam improbat*¹**

Gualterio Redmond

“Vox et conceptus absque re larva sumus”²

Logica Mexicana

Describere velim notabilem psychologismi ac nominalismi refutationem quam Antonius Rubius (1548-1615) in editione “definitiva” sui operis *Logica Mexicana* attulit. Rubius enim censuit logicam neque in conceptibus mentalibus versari neque in vocibus; quae sententiae “psychologismus” et “nominalismus” appellatae sunt. Logica (inquit) potius tractat de *rebus* significatis per conceptus subjectivos et per voces, scilicet de **conceptibus objectivis**³. Leibnitius similem sententiam professus est⁴.

Antonius Rubius Rodensis, Jesuita Hispanus, celebrem logicae librum scripsit Mexici exeunte saeculo XVI cui titulus: *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam*. Rubius, hoc libro aliisque operibus perfectis, ad Hispaniam anno 1600 regressus est, docuitque apud Universitatem Complutensem. *Commentarii* anno 1603 editi sunt Compluti, triennio vero post (1605) Coloniae in Germania, ubi “logica Mexicana” primum agnominati sunt. Attamen Rubius, cum discipuli et magistri universitatis quererentur librum ejus nimis longum esse, **compendium** fecit quod anno 1606 Valentiae editum est, jam inde quindecies: Hispaniae, Galliae, Germaniae, Angliae, Italiae, Poloniae.

¹ In XV Congressu Latino-Americano de Philosophia Aetatis Mediae die 10 mensis Aprilis anno 2015 per Skype habita apud Pontificiam Universitatem Catholicam Chilensem (Jacobopoli in Chilia).

² Johannes Spinoza Medranus, *Philosophia Thomistica* (Romae, 1688), 38:34 ad finem.

³ Duae editiones hujus operis citantur: compendiata, Valentiae anno 1606 (= “V”) facta (ubi “A” et “B” columnae notantur), et definitive recensa, Compluti, anno 1613 (= “C”); pp. “A” et “B” C 22B-23A.

⁴ “Per terminum non intelligo nomen sed conceptum seu id quod nomine significatur, possis et dicere ‘notionem’, ‘ideam’”, *Opuscules et fragments inédits*, L. Courant curante (Parisiis: Presses Universitaires de France, 1903), p. 243.

Rubius interea doctrinam **conceptus objectivi** rescivit, quam confratres sui Gabrielis Vásquez et Franciscus Suárez introduxerant, ideoque certas mutationes in suo libro fecit, aliis textibus ablatis aliisque additis, et **novam** editionem Compluti anno 1613 in lucem prodiit. Huiusmodi emendationes in editionibus posterioribus apparuisse non videntur, ideoque haec sola editio (complutensis anni 1613) formam definitivam exhibet *Logicae Mexicanae*. Argumentum igitur quo auctor nominalismum et psychologismum refutare voluit in hac sola editione “finali” invenitur, et quidem inter sex “Quaestiones prooemiales” (ut dicuntur) ubi indolem ipsius logicae explanabat, specialiter vero in **sexta** in qua de **objecto** logicae disserebat (hoc est, **rem** quaerebat a logicis tractatam)⁵.

Nomen, conceptus subjectivus atque objectivus

Logica certo sensu de **omnibus** disserat (dummodo de sermone rationali agatur)⁶; Rubius vero de objecto “proximo” vel “immediato” logicae disputat in quibus tractandis nominalismum et psychologismum in animo habet improbare. Nominalista opinatur logicam in **vocibus** versari, scilicet in signis materialibus (velut scriptis, locutis, in computatrum insertis). “Psychologista” arbitratur logicam tractare de “operationibus et conceptibus mentis”, hoc est, de processibus vel statibus psychicis uniuscujuslibet hominis singularis⁷.

Rubius in nominalismo ac psychologismo impugnando exemplo **definitionis** inter alia utitur, velut “homo est animal rationale”, ubi “homo” **definitur** ut “animal-rationale”⁸. “Homo” tandem **quid** est in hac enuntiatione? Vel **quid** est “animal-rationale”? Rubius respondet ea **res reales** esse. At “res realis” summe **aequivoca** est, tres saltem habens sensus, quorum tres Rubius distinguit:

1) Primo sensu “homo” (necnon “animal-rationale”) est **vox** (vocabulum, nomen) ac proinde res **materialis** (symbolum) quae sensibus percipitur. Qui existimat objectum logicae esse **vocem** “nominalista” appellatus est (vel a Scholasticis “nominalis”).

⁵ C 25B-26A.

⁶ V 10vA.

⁷ Terminus “psychologismus” a Johanne Eduard Erdemann (1805-1892) novatus est.

⁸ Singula vide in commentario a Gualterio Redmond conscripto, “*Instrumenta Sciendi/ Lógica y ciencia en Antonio Rubio*”, *Tópicos* (apud Universitatem Pan-Americanam, Mexici), n. 34, Julio, 2008, 105-139.

* Secundus sensus “rei realis” est quod “homo” (“animal-rationale”) est *conceptus*. Difficultas autem, cum “conceptus” quoque terminus sit ambiguus, adhuc manet; Rubius inter duos sensus dignoscit:

2) Primo sensu, “conceptus” (= secundus sensus “rei realis”) significat aliquid “mentale” seu “psychicum” in mente singularis hominis existens quod Scholastici “conceptum subjectivum” vel “formalem” nuncupabant. Si quis opinatur logicam in talis conceptibus subjectivis versari, “psychologista” vocabitur. Rubius in “finali” editione sui libri negat logicum de operationibus realibus disputare “secundum seipsas” sive “secundum entitatem suam naturalem et realem”⁹.

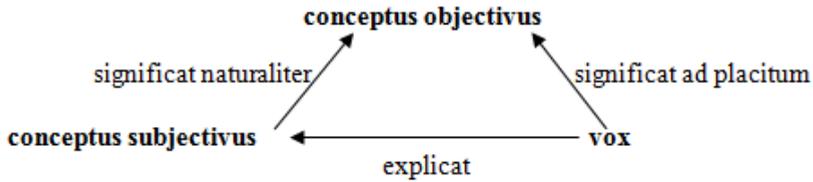
3) Sed “conceptus” **alterum** sensum habere potest (= tertius sensus erit “rei realis”); scilicet: **significatio** conceptus, quod per conceptum significatur. “Conceptus” hoc sensu sumptus referetur ad id quod *vox exprimit* vel **conceptus mentalis indicat**; qualem conceptum Scholastici “**objectivum**” appellabant. Rubius opinatur logicam tractare de conceptu objectivo, seu de **significato** per vocem et per conceptum subjectivum¹⁰.

Logica igitur de **conceptibus objectivis**: non de “concretis” sed “abstractis” (ut terminis recentioribus utar), quod sic illustratur:

objecta logicae	concreta	{ voces	= <i>nominalismus</i>	} Rubius rejicit
		{ conceptus subjectivi	= <i>psychologismus</i>	
	abstracta	conceptus objectivi		

Rubius voces conceptus objectivos subjungit significare **ad placitum** (seu ad libitum, arbitrario); conceptus vero subjectivi conceptos objectivos significare **naturaliter**; dicitque vocem “explicare” conceptum subjectivum. Hae tres relationes ostenduntur in schemate:

⁹ V 25A.
¹⁰ Ibidem.

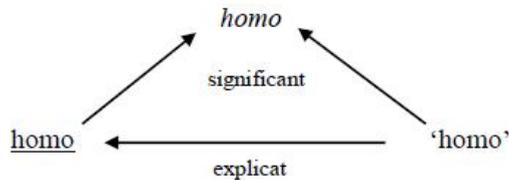


Definitio hominis

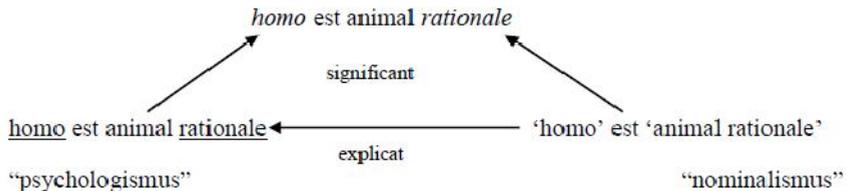
Patet vocem “homo” in definitione “homo est animal-rationale” tres habere sensus “reales” qui tribus rebus in schemati modo ostensis congruunt, quique sic symbolice exhibebuntur:

- * vox ‘homo’, quae virgulis indicatur: ‘homo’
- * conceptus subjectivus, linea subducta notatus: homo
- * conceptus objectivus (seu **significatum** utriusque) litteris inclinatis scriptum: *homo*

(liquet idem de praedicato “animal-rationale” dicendum esse). In diagramma:

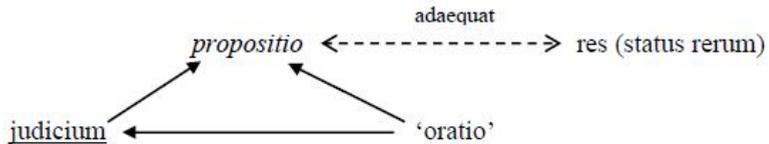


Definitio eapropter “homo est animal rationale” tres habebit expositiones:



Patet enuntiationem superiorem propriissime “objectum logicale” prae se fert.

Haec Rubii distinctio (obiter dicatur) haud longe abest a triplici nostri temporis distinctione inter “propositionem” (ut ens abstractum), “orationem” (ut signum materiale quod propositionem exprimit), “iudicium” (ut operatio mentalis quae propositionem significat)¹¹. Propter **isomorphismum**, conceptus objectivos possumus sumere tamquam “partes” propositionis, conceptus mentales tamquam “partes” iudicii, voces tamquam “partes” orationis. Nostro tempore, semantica **adaequationis** relatio (qua res ad intellectum se habet) non nunquam inter propositionem et rem (seu statum rerum) ponitur. His concessis, nobis licebit eisdem signis uti ad habitudines inter has formas enuntiativas ostendendas in hoc schemate:



Probatio Rubii

Quidquid sit de his rebus recentioribus, argumentum quo Rubius nominalismus et psychologismus refellere conatur, sic se habet:

Probatur quia (ut supra diximus) ideo voces non sunt materia logicae quia non vocibus sed rebus significatis per voces convenit... definitionem convenire definito. Quando enim dicimus

homo est animal rationale

non dicimus hanc vocem “homo” esse has duas voces “animal rationale” (quod falsum est), sed solum dicimus [rem significatam per vocem “homo” esse] rem significatam per has voces “animal rationale”. Ergo, ide[m] erit de propositione mentali sumpta pro realibus conceptibus intellectus. Probatur quia:

¹¹ “Propositio” tamen a Scholasticis ex more pro oratione (signo materiali) sumebatur.

Id quod voces significant ad placitum conceptus [subjectivi] significant naturaliter. Praeterea, sicut vox “homo” distinguitur a vocibus “animal rationale”, ita conceptus et operatio mentalis explicata per hanc vocem “homo” distinguitur a conceptibus mentalibus explicatis per has voces “animal rationale”. Ergo sicut in vocibus non est habenda ratio vocis nisi ratione sui significati, ita erit in operationibus et conceptibus [non est habenda ratio operationum et conceptuum nisi ratione sui significati], quia sicut est falsa haec propositio

[1] vox “homo” est vox “animal rationale”

ita est falsa haec propositio:

[2] [conceptus subjectivus et operatio explicata per hanc vocem “homo” est] conceptus [subjectivus] et operatio explicata per hanc vocem “animal rationale”.

Ergo, sicut prior propositio [1] sumenda est non prout vocibus, sed pro significatis vocum, ita posterior [2] summenda est non pro conceptibus sed pro significatis conceptuum¹².

“Vox et conceptus absque re”

Haec Rubii sententia caute diligenterque explicanda est-- etiam ope aliarum doctrinarum logicalium atque ontologicalium ab eo ejusque collegis usurpatarum, ut sunt explanatio graduum praedicationis (primae et secundae intentionis) et doctrina suppositionis¹³.

Rubius pergit analysim facere de conexa quaestione Scholastica maximi momenti-- utrum scilicet significata (conceptus objectivos) et **relationes** logicae inter ea (ut relatio definitionis “definiri”) sint reales an irreales (seu “rationis”). Solutio ejus est quod

¹² C 25B-26A.

¹³ Forsitan sic interpretati licet :

* suppositio materialis: ‘homo’ est ‘animal rationale’

* certum genus suppositionis personalis: homo est animal rationale

* simplex: *homo est animal rationale*.

- * significata sunt realia
- * relationes logicae sunt rationis.

Thesis igitur Rubii “de objecto logicae” sic se habet: logica est scientia quae de certis relationibus rationis tractat quae significatis realibus interjacent.

In historia philosophiae Scholasticae Americanae poema invenitur quo “mors” nominalismi et psychologismi celebratur (qui tamen postmodum saepies resurrexerunt). Auctor est Johannes Spinoza Medrano (1632/3-1688) philosophus Cuzcensis in Peruvia, auctor libri logicae Romae anno 1688 editi. Sectam “nominalium” dicit **quater** perisse: tempore scilicet Heracliti, Roscellini, Ochami-- et nuperrime Petri Hurtadi de Mendoza (1578-1641), unus ex Jesuitis “nominalistis” (qui vocantur) primo dimidio saeculi XVI laborantibus. In versis “vox” nominalismum significat et “conceptus absque re” psychologismum.

Me, Ochami sectam, Hurtadus revocavit ab Orco
Ter functam; at quarto nunc sequor Eurydicen;
En jaceo, ingeniis non tanta potentia in umbris,
Vox et conceptus absque re larva sumus”¹⁴.

Recibido 16/4/15
Aceptado 10/6/15

¹⁴ *Philosophia Thomistica*, 128/46. Eurydice = uxor Orphaei, liberata ab Orca, demum reversa.

Resumen. Varios autores recientes (Gottlob Frege, Edmund Husserl...) han rechazado el psicologismo (que la psicología explica los hechos no-psicológicos tales como las leyes de la lógica). En realidad esta doctrina, como también el nominalismo (que lo único que hay son “particulares” en varios sentidos), han sido criticados frecuentemente en la historia de la filosofía. Quiero describir un interesante argumento contra formas de ambas posiciones, en la edición “final” de la *Logica Mexicana* (Alcalá, 1613) de Antonio Rubio SJ.

Palabras clave: Antonio Rubio - *Logica Mexicana* - Psicologismo - Nominalismo - Lógica.

Resumo. Vários autores recentes (como Gottlob Frege, Edmund Husserl...) rejeitaram o psicologismo (que sostiene que a psicologia explica os fatos não-psicológicos, tais como as leis da lógica). Na verdade, essa doutrina, como o nominalismo (que afirma que a única coisa que há são “particulares” em vários sentidos), têm sido muitas vezes criticados na história da filosofia. Eu quisier descrever um argumento interessante contra formas de ambas posições na edição “final” da *Logica Mexicana* (Alcalá, 1613) de Antonio Rubio SJ.

Palavras-chave: Antonio Rubio - *Logica Mexicana* - Psicologismo - Nominalismo - Lógica.

Abstract. A number of recent philosophers (Gottlob Frege, Edmund Husserl...) have rejected psychologism (that psychology explains non-psychological facts such as the laws of logic). Indeed, psychologism as well as nominalism (that there are only “particulars” of one sort or another) has been frequently criticized in the history of philosophy. I wish to describe an interesting argument against kinds of both positions found in the “final” edition of the *Logica Mexicana* of Antonio Rubio SJ (Alcalá, 1613).

Keywords: Antonio Rubio - *Logica Mexicana* - Psychologism - Nominalism - Logic.

**Pensar imágenes en Averroes:
travesía por una concepción más vulnerable de la razón humana**

Amira Juri

“La parte racional no existe en nosotros
desde el principio en su perfección última y en acto”
Averroes

El objetivo del presente trabajo es explorar la descripción que Emanuele Coccia realiza en su libro *Filosofía de la Imaginación* sobre gran parte de la reflexión de Averroes, filósofo árabe que intuyó y argumentó sobre ese quiebre que parece emerger entre pensamiento y sujeto, entre la región del *logos* (vida sin imágenes) y la región del *zoe* (vida que se mueve y reproduce pero no piensa). Será precisamente la posibilidad de reparar en la imagen –más que en el concepto– y en la noción de posibilidad –más que en la de acto– las fortalezas del pensamiento de Averroes que lo conducen a forjar una concepción más vulnerable de la razón humana. Cabe señalar al lector que no trabajamos analíticamente los textos del gran filósofo árabe, sino la lectura que realiza E. Coccia y que coincide en muchos puntos con los aportes de Giorgio Agamben, encargado del estudio preliminar del libro de Coccia sobre la filosofía de la imaginación de Averroes.

Nacemos insipientes e infantes, por ello el vínculo de la vida humana con el lenguaje y conocimiento resulta de una exterioridad. Precisamente la educación y el estudio existen porque hay una fisura entre “la tradición de los cuerpos capaces de desarrollo físico y de experiencia y la tradición de la existencia de lo pensable y del lenguaje”¹. El pensamiento de Averroes otorga voz a esta fisura. Todo pensamiento nace y se despliega en medio de una tradición. El sujeto que piensa no puede definir las condiciones de posibilidad de un pensamiento, tan solo el lugar y el tiempo de su formulación.

La filosofía de Descartes, en especial su gnoseología, intentó la correspondencia entre el “*ego*” y lo “*cogitatio*”: la percepción de la subjetividad queda atrapada en medio de su actividad pensante y el hombre se descubre un “yo”. En este punto

¹ Emanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Bs. As., Adriana Hidalgo, 2007, p. 92.

resulta esclarecedor lo que Giorgio Agamben señala, en su análisis de la filosofía de Furio Jesi y Karl Kerenyi, “hombre nunca digas yo”. Ese descubrimiento del “yo” no es un *a priori*, tampoco una evidencia porque la constitución imaginaria de nuestra subjetividad parece ubicarlo en un *a posteriori* al que nuestra percepción necesariamente apela para instalarse “frente” al objeto de conocimiento. Ahora bien, ¿qué ocurre cuándo reconociendo nuestra debilidad constitutiva –“labilidad”, diría Paul Ricoeur– renunciamos por un momento a las garantías de permanencia que nos legan los conceptos para detenemos en esas instancias más fugaces, casi inaprehensibles que son las imágenes? Esta fue la tarea que acometió Averroes.

Para Averroes surge un enigma cada vez que se despliega el mecanismo de pensar autorreferencial. Es enigmática la forma de existencia que el pensamiento asume cuando aun no existe ningún “yo”, más bien el “yo parece ausente” cuando se intenta traducir y enlazar “*intellectus*” y “*homo*”. Averroes se interesa por los contextos concretos, reales y cotidianos en los cuales el hombre se pregunta por su ser y su pensamiento.

Emanuele Coccia pregunta al respecto “¿Qué es del pensamiento cuando este hombre duerme?, ¿cómo existe la cosa de pensamiento en la locura, en el sueño perpetuo e inconstante de la humanidad?”². Aun cuando **este** individuo no piensa, cuando duerme o cuando muere, la mente existe y el humano sigue siendo un humano, claro que más vulnerable y menos dominador del entorno. La tradición, el estudio y la infancia son esos lugares donde la actividad del pensar está invernando.

Ahora bien, Averroes –dice Coccia parafraseando al Comentador– se pregunta ¿cómo llega a devenir intelecto teórico inscripto en un hombre particular ese intelecto material que existe capaz de acoger todos los pensamientos? A esta pregunta, Averroes responde: es la imagen la que opera para individualizar el intelecto.

La razón necesita de la existencia de las imágenes para poder realizarse, es decir, para dejar de ser pensamiento posible y volverse pensamiento en acto. “Las imágenes sensibles –explica Siger de Brabante– no son necesarias sólo para quien acoge lo pensado y la ciencia de las cosas e0 el inicio, sino que quien posee ciencia

² E. Coccia, ob. cit., p. 122.

tampoco puede especular sin formas sentidas, conservadas e imaginadas”³. Las nociones de fantasma⁴, imagen e imaginación convergen para comprender este modo de concepción de Averroes respecto de la génesis del pensamiento. Pensar no es un acto reflexivo y de mera abstracción conceptual sino de composición, creativo. Se sustituye, desde esta concepción, la retórica de la reducción por la lógica de la conjunción y de la composición.

Todo pensamiento, según la comprensión de Averroes, señala Coccia, acoge una doble temporalidad: la de la eternidad que no incluye movimientos y la de los cambios al ritmo de nacimientos y muertes. De esta manera, todo pensamiento se desliza también entre el *permanens*, el olvido (*amissum*) y la tradición. Será precisamente la imagen, la entidad que mejor se identifica con esa conjunción vital y sumamente humana: ser y no ser. El ser de la imagen es evanescente, vaporoso; su sutileza está colgada entre el ser y la nada.

Un pensamiento en acto implica la realidad de una composición; aflora así una lógica de la conjunción y de la composición, como dijimos anteriormente que al igual que un entramado de mosaicos va forjando figuras de pensamientos-imágenes. Afirma Emanuele Coccia, comentando siempre a Averroes, “la imagen es también la forma particular en que la potencia, en el intelecto, se confunde con el acto”⁵ porque permite a la razón encontrar un objeto. La singularidad del pensamiento tiene naturaleza fantasmática porque a partir del fantasma-imagen adquiere una determinación particular. El fantasma es aquello a través de lo cual todo hombre confiere una existencia real y personal al pensamiento.

Merced a la imaginación, el intelecto único logra hacer experiencia del mundo de las cosas. El intelecto único es sensible a las imágenes producidas por los individuos porque las imágenes ofrecen objetos múltiples al pensamiento y permiten a la

³ Siger de Brabante, *Tractatus de anima intellectiva*, trad. de P. Royo, Madrid, Ed. B. Bazán, 1972, p. 84.

⁴ Señalemos que en el Filebo (39b) de Platón la fantasía o imaginación “pinta en el alma las imágenes [...] de la visión o de otra sensación”. Dichas imágenes son definidas en Filebo (40a) como fantasmas (*phantasmata*). La fantasía configura -en este texto platónico- un pintor interior del alma (*Filebo o del placer* en <http://www.filosofia.org/cla/pla/azf03009.htm>, última consulta 12/10/2015).

⁵ E. Coccia, ob. cit., p. 303.

potencia indeterminada del pensamiento realizarse, las imágenes son la única y verdadera cosa del pensamiento, lo que le otorga vida y actualidad. Sin la imaginación, la razón humana sería una potencia ineffectuada e incapaz de emplearse⁶. De esta manera, Coccia analiza el poder de la imaginación en la gnoseología de Averroes, resaltando el valor de la imagen como pivote que otorga carnalidad a la actividad intelectual.

La afirmación de Averroes: “las imágenes son para el intelecto lo que lo sensible es para los sentidos”⁷ pone en evidencia que lo que motoriza al pensamiento es la imagen, por ello afirma Coccia al respecto: “las imágenes dejan de ser la prehistoria del pensamiento para devenir su imborrable exterioridad [...] la imagen es lo que desencadena el pensamiento y su actualidad”⁸. La imagen es altamente fecunda no solo porque posibilita comprender los procesos de conocimiento en los territorios donde la visibilidad se vuelve –casi siempre– un dilema, sino porque permite un abordaje más complejo y humanizado de las actividades del intelecto. Recordemos al *Ulises* de James Joyce cuando exclama: “cierra los ojos y mira”. Es decir, obtener una imagen de las cosas no nos conduce a un empirismo que simplifica y unifica la diversidad de lo real, sino por el contrario, nos sumerge en esa diversidad que la imaginación humana va “pintando en el alma” (diría Platón) como capas y láminas de fantasmas, forjando una cierta tradición que envuelve nuestro ser.

En este sentido, revisitar la reflexión de Averroes resulta una experiencia de asomarse a una filosofía muy contemporánea. Jorge Belinsky afirma “la imaginación es esencialmente abierta, fluyente [...] lo imaginario produce imágenes, pero se presenta como algo que está siempre un poco más allá de sus productos”⁹. Giorgio Agamben retomando a San Buenaventura señala que un comentarista tiene un gesto consistente en producir “un tiempo sutil, capaz de infiltrarse entre los tiempos”. Nuestro Averroes fue un comentarista creativo que forjó nuevas líneas conceptuales entre la tradición y la innovación, entre el poder gnoseológico y el poder de la imaginación, entre la fortaleza y la vulnerabilidad de la razón humana.

⁶ Cf. E. Coccia, ob. cit., pág. 312.

⁷ Averroes citado por Coccia en ob. cit., p. 325.

⁸ E. Coccia, ob. cit., p. 326.

⁹ Jorge Belinsky, *Lo imaginario: un estudio*, Bs. As., Nueva Visión, 2007, p. 18.

Consideramos que este Averroes –que muy creativamente nos aproxima Coccia– pudo mirar con nuevos ojos las prácticas filosóficas; así pudimos comprender que pensar no significa poseer un saber sino relacionarse con algo posible: “un infante no sabe ni piensa en acto sino que está en relación con la posibilidad de todas las ideas y de todos los pensamientos”. Un infante imagina imágenes una y otra vez, cada vez que experimenta su entorno.

Tal vez resulte saludable recordar la naturaleza infantil que nos alcanza cada vez que estudiamos, imaginamos, y que recordamos que somos criaturas dependientes de Dios.

Recibido 20/5/15
Aceptado 10/6/15

Resumen. Nacemos insipientes e infantes, por ello el vínculo de la vida humana con el lenguaje y conocimiento resulta de una exterioridad. Precisamente la educación y el estudio existen porque hay una fisura entre “la tradición de los cuerpos capaces de desarrollo físico y de experiencia y la tradición de la existencia de lo pensable y del lenguaje”. El pensamiento de Averroes otorga voz a esta fisura. Todo pensamiento nace y se despliega en medio de una tradición. El sujeto que piensa no puede definir las condiciones de posibilidad de un pensamiento, tan solo el lugar y el tiempo de su formulación. El objetivo del presente trabajo es explorar la descripción que Emanuele Coccia realiza en su libro *Filosofía de la Imaginación* sobre gran parte de la reflexión de Averroes, filósofo árabe que intuyó y argumentó sobre ese quiebre que parece emerger entre pensamiento y sujeto, entre la región del *logos* (vida sin imágenes) y la región del *zoe* (vida de imágenes que se mueve y reproduce pero no piensa).

Palabras clave: Averroes - Imagen - Razón - Vulnerabilidad - Insipientes.

Resumo. Nascemos não conhecedores e crianças, por isso, o vínculo da vida humana com a linguagem e o conhecimento é resultado de uma externalidade. Precisamente temos a educação e o estudo porque há um abismo entre “a tradição dos corpos capazes de desenvolvimento físico e da experiência e a tradição da existência do pensável e da linguagem”. O pensamento de Averroes dá voz a essa fissura. Cada pensamento nasce e se desenvolve no meio de uma tradição. O sujeito pensante não pode definir as condições de possibilidade de um pensamento, apenas o local e o tempo de sua formulação. O objetivo deste artigo é explorar a descrição que fez Emanuele Coccia em seu livro *Filosofia da imaginação* sobre grande parte da reflexão de Averroes, filósofo árabe que sentiu e argumentou sobre essa ruptura que parece emergir entre o pensamento e a matéria, entre a região do *logos* (vida sem imagens) e a região de *zoe* (vida de imagens em movimento e reprodução, mas que não pensa).

Palavras-chave: Averroes - Imagen - Razão - Vulnerabilidade - Não conhecedor.

Abstract. We are born non wise and infants, for that reason the bond of the human life with the language and knowledge is from an outward. Indeed the education and the study exist because there is a fissure between “the tradition of the able bodies of physical development and experience and the tradition of the existence of the thinkable and the language”. The thought of Averroes grants voice to this fissure. All thought is born and it unfolds in the middle of a tradition. The subject that thinks cannot define the conditions of possibility of a thought, only the place and the time of its formulation. The objective of the present work is to explore the description that Emanuele Coccia makes in his *book Philosophy of the Imagination* on great part of the reflection of Averroes, Arab philosopher who intuited and argued on that breaks that it seems to emerge between subject thought and, between the region of the *logos* (life without images) and the region of *zoe* (life of images that moves and reproduces but does not think).

Keywords: Averroes - Image - Reason - Vulnerability - Not wise.

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 pontificia 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.

El respeto a la creación y el pecado ecológico. Una reflexión desde el franciscanismo medieval¹

Celina A. Lértora Mendoza

La cuestión ecológica, un tema candente, en su gran complejidad admite numerosos puntos de contacto y tratamiento². La cosmovisión franciscana, que ha dado muchos frutos inspirando toda una línea de la teología sistemática tradicional (escolástica), puede contribuir también a la formación de una teología ecológica que responda desde una opción cristiana a las necesidades teóricas y prácticas de este problema actual.

1. La construcción de una teología de la naturaleza

Una teología ecológica es una empresa en pleno proyecto, y su realización no es fácil. Varias reuniones ecuménicas e interconfesionales, en su mayoría promovidas por el Consejo Mundial de Iglesias y realizadas en las décadas de los '80 y '90, han mostrado ciertos aspectos teóricos y pastorales que requieren reflexión. La ecología, como problema global de la humanidad, es asunto del siglo XX, así como la

¹ Retomo y desarrollo algunas ideas inicialmente presentadas en el artículo breve: "Integridad de la creación y conciencia ecológica. Un enfoque desde la teología franciscana", en *Boletín de Teología FEPAI*, 24, n. 47, 2008, pp. 3-8.

² La cuestión ecológica, en especial la dirección de la "ecología profunda" surgió de preocupaciones éticas y humanitaristas, mucho antes de que la teología cristiana visualizara el tema desde su ángulo propio. Los primeros trabajos de reflexión y formación de la ética ecológica son de la década del 60 del siglo pasado, comenzando por la célebre novela de R. Carson, *The Silent Spring*, New York, Hyghton Mifflin, 1962; al que siguió otro escrito no menos importante: Barry Compton, *Science and Survival*, London, Victor Gollancz, 1966. A partir de los primeros años de la década del '70 ya había una considerable bibliografía, analizada en una visión de conjunto de este primer decenio: Laura Conti, *Cos'è l'ecologia*, Milano, Mazzotta, 1977. Uno de los primeros documentos que se hacen cargo del problema a nivel internacional (sobre todo para Europa) es el informe de M. D. Mesarovic y F. Pestel, *L'umanità ad una svolta*, Secondo rapporto al Club di Roma, Milano, Mondadori, 1974. Desde entonces la bibliografía no ha dejado de crecer, y se ha vuelto prácticamente inabarcable. Sin embargo, los problemas también han crecido y pocas han sido las medidas eficaces.

cuestión social (tema vinculado a las demandas de justicia y paz) lo fue en el siglo XIX. En ese sentido, los problemas teóricos y las decisiones eclesiales que suscitó la elaboración de una teología de lo social –que fuese realmente teología y no sólo doctrina social de la Iglesia– muestran que el proyecto de ampliar los contenidos de la ciencia teológica es muy significativo y a la vez problemático.

La cuestión social y su relación con el manejo económico de las relaciones humanas llevaron a plantear algo inédito en la teología cristiana (y católica) tradicional. Conscientes de que ciertas actitudes violan el plan divino y la voluntad de Dios en beneficio de intereses mundanos egoístas, los teólogos vieron la necesidad de elaborar una teología del pecado económico. Nuevos conceptos, como el de “estructuras pecaminosas” o “pecado estructural”, “situación de intolerable injusticia”, etc., aparecieron en el horizonte teológico causando algún desconcierto. Aunque estas teologías tenían a su favor el testimonio histórico y bíblico del profetismo denunciante, como elaboración teórica de una nueva teología del pecado, exigieron profundas disquisiciones. He mencionado este ejemplo, conocido por todos, para mostrar que la instauración de una teología ecológica presenta esos problemas y algunos más.

Porque ahora estamos asistiendo a una situación similar con respecto a la ecología. Afortunadamente, en el cristianismo actual parece haber consenso y un firme propósito de elaborar una nueva teología: la del pecado ecológico. Sin duda la idea es inmediatamente atrayente y está de acuerdo con convicciones muy profundas acerca de la responsabilidad del hombre en la creación. También está de acuerdo con la mayor sensibilidad de los humanos hacia el sufrimiento de los seres capaces de sentir. Por otra parte, la pérdida de la biodiversidad resultante de un manejo irresponsable de los recursos naturales, preocupa a las conciencias más delicadas no sólo por egoísmo de nuestra especie (perder fuentes de alimento, etc., e incluso la belleza y el acompañamiento que nos proporcionan los seres naturales) sino porque se ha comenzado a pensar en los derechos ínsitos en ellos, que –según algunas recientes teorías– no los ostentan como una donación de los humanos, sino por el hecho de existir, junto con nosotros, en la tierra y en el universo.

Sin embargo, esta cuestión del pecado ecológico presenta al menos dos dificultades teóricas que la teología debe examinar cuidadosamente.

1. 1. El concepto de “pecado”

En este tema, como en el de la cuestión social, están apareciendo conceptos nuevos, que en cierto modo chocan con una larga tradición teológica cuyas bases bíblicas son inapelables (Éxodo, Deuteronomio y todo el NT): el pecado es algo personal, individual, producto de la libre decisión de ir contra la voluntad divina y de violar una norma percibida como mandamiento de Dios. Toda la teología clásica católica ha reafirmado este concepto, tan fuertemente expresado por Tomás de Aquino (Doctor Universal de la Iglesia) de modo inequívoco en el “Tratado del pecado” de la *Suma Teológica*: la comisión de pecado exige conciencia personal de la violación de un mandamiento. El tema de estos nuevos conceptos se pluraliza en cuestiones tales como: ¿responde a este criterio el “pecado ecológico”?, ¿quién es su responsable?, ¿qué nivel de responsabilidad le cabe a cada sujeto eventualmente implicado? y un largo etcétera. Quiero señalar que son cuestiones problemáticas para el cristianismo en general, en cualquiera de sus formas y/o denominaciones, pero lo son aún más en aquellas versiones, como el catolicismo, que exigen una absolución personalizada y sacramental de todo pecado, aun los leves, lo que implica que el pecador debe sentirse culpable, arrepentido, expresar su propósito de enmienda y cumplir la penitencia impuesta por el confesor. Es bastante claro que la mayoría de las personas más o menos vinculadas a una situación que podría denominarse de “pecado ecológico”, no se sienten culpables de ella, sencillamente porque no se sienten responsables en una medida suficiente como para ser verdadera “causa” del “pecado”. Y eso es comprensible. La mayoría de las personas no tiene control directo y efectivo sobre situaciones complejas, de este u otro tipo (lo mismo sucede con el “pecado social”) y percibe que sólo puede hacer algo muy puntual y limitado por la buena causa, generalmente expresado en la frase “hago lo que puedo”.

En síntesis, considero que un concepto teológico tradicional de pecado que sólo se remita al pecado personal por comisión u o misión, pero puntual, delimitado y en la posibilidad real del agente, no basta para incluir estas situaciones complejas, de responsabilidades difusas, donde cada individuo encuentra difícil incluso posicionarse y estar en condiciones de asumir su parte de responsabilidad. La propuesta es, entonces, ver si tenemos algunas vías para encarar una construcción teórica que amplíe el marco en el cual colocamos estos temas.

Esta dificultad tiene una vía de solución inicial en los mismos textos bíblicos: tanto en el relato de la proclamación de los diez mandamientos, como en la de los

preceptos de Jesús, hay elementos para conformar de algún modo un tipo especial de responsabilidad, diríamos “ampliada”. Son textos que se refieren a pecados de hombres contra otros hombres, y el que estos hombres, pecadores o víctimas, sean individuos o grupos, informales o institucionalizados, en definitiva es una cuestión secundaria. Por lo tanto, podemos decir que desde el mensaje bíblico, y en especial el de Jesús, lo que importa es que la vida humana está implicada, y entonces, ante ese hecho, no caben “deslindes” (formales, jurídicos) porque ante todo están la voluntad y el plan divinos, como regla absoluta de elección y de conducta. Es decir, para un cristiano (si lo es sincera y cabalmente) no tiene sentido desligarse de responsabilidades religiosas (no me refiero, obviamente, a las responsabilidades jurídicas o políticas, que es otro tema) alegando principios restrictivos como el de división de la carga, o el de *rebus sic stantibus*, o el de inversión de la prueba, etc. Creo que la primera afirmación en este punto, desde la teología, es que la responsabilidad frente a Dios es solidaria e indivisible, cada quien responde en la medida en que puede, pero siempre por el todo, porque el pecado (el pecado grave, no la mera falta) es ante todo un apartamiento absoluto, sin grados, de la amistad y el amor divinos.

1. 2. Lo “preternatural” de la naturaleza

El concepto de integridad de la creación tiene una larga historia en la reflexión cristiana. Se relaciona con el tema de la “asunción” de la naturaleza, su grado o nivel de preternaturalidad o “potencia obediencial” para ser elevada por encima de sí misma. Sin embargo, no es un concepto obvio ante una lectura superficial de la Biblia. Y la razón es que los textos que se refieren al pecado y a su denuncia, los que amenazan con la ira divina a los violadores de la ley del amor de Dios, se refieren a mandamientos y preceptos referidos de modo inmediato y literal a los hombres. Las prohibiciones cuya violación configura pecado en general no se refieren a las cosas en particular, ni al conjunto de la naturaleza. Es decir, el “pecado ecológico” en cuanto dirigido contra la naturaleza y no específicamente contra los hombres, no tiene apoyo bíblico directo. Por lo tanto, la teología ecológica tampoco cuenta con textos inspirados inmediatamente aplicables. Requiere la mediación de una teología de la naturaleza, que no sólo “convenza de pecado” a quien destruye el hábitat dañando potencialmente a otros semejantes, sino que establezca el estatuto religioso de la naturaleza en sí misma. Me parece que, lamentablemente, una teología de la naturaleza no ha sido tema preferencial de los teólogos hasta ahora, aunque hay

síntomas de un cambio auspicioso. En este punto considero valiosa la propuesta de volver la mirada a los maestros medievales³.

2. Posibles aportes del Franciscanismo

Veamos entonces, si tenemos, en la tradición cristiana, algunos elementos para fortalecer esta visión. Encuentro un caso muy especial en Francisco de Asís. Él no era teólogo, incluso poseía muy pocos conocimientos teóricos. Pero era profundamente intuitivo y fue uno de los santos que mejor comprendió el sentido de la palabra y la acción de Jesús. No en vano se dice que es el hombre que más se pareció a Cristo. Yo diría que en sus escritos y en su acción, Francisco visualizó ante todo dos elementos del mensaje de Jesús: el amor universal de Dios y la exigencia universal de solidaridad humana. Estas intuiciones se plasmaron en sus dichos y hechos, tanto en relación a los hombres (los leprosos, los pobres, los infieles) como en relación a la naturaleza (sin necesidad de aceptar las leyendas como hechos históricos exactos, se percibe ese talante de amor universal). De esta intuición surgieron desarrollos teológicos más complejos y completos, de los cuales analizaré brevemente tres, que se relacionan con nuestro tema.

2. 1. El primado del amor

Los teólogos de la Primera Escuela Franciscana se refirieron a este aspecto como “primacía del amor”, característica que se ha considerado central en la cosmovisión franciscana⁴. Veamos entonces como esta idea puede desarrollarse en función del tema que nos ocupa.

En primer lugar, hay que señalar como punto de partida el *credo ut intelligam* tan acentuado por San Buenaventura, que implica el rechazo a una razón autosuficiente.

³ Como ejemplo menciono un trabajo pionero en este sentido, de M. D. Chenu, “Profanidad del mundo: sacramentalidad del mundo. Tomás de Aquino y Buenaventura”, en *Ciencia Tomista*, 101, n. 328, 1974, pp. 183-189.

⁴ Estas ideas han encontrado, en el franciscanismo posterior y hasta la actualidad, resonancias adaptadas a los cambios históricos. Cabe destacar dos trabajos que se incardinan en la preocupación ecológica: Marlon R. Fluck, “El hombre nuevo y la inocencia primitiva. El reencuentro entre Francisco de Asís y el ecosistema”, en *Misión* 9, 4, n. 34, 1990, pp. 110-114 y José Antonio Merino, “Humanismo franciscano y ecología”, en *Cuadernos Franciscanos* (Santiago de Chile), 24, ns. 91-92, 1990, pp. 499-512.

Como dice José Antonio Merino, el verdadero problema del Seráfico en este punto no es determinar la diferencia específica del conocimiento racional, sino definir su capacidad y posibilidades en su campo propio⁵. La filosofía, como las ciencias, no son fines en sí mismos, sino caminos para el verdadero fin humano que es el encuentro con Dios. Y Dios es el último fin humano porque el hombre es *imago Dei*, por eso el hombre tiene algo de infinito⁶.

Desde la perspectiva franciscana de la teología del primado del amor y del Cristo Total diríamos que lo que hace grave al pecado no es tanto ni principalmente sus efectos dañinos, o la dificultad de la reparación, o incluso las recaídas, sino esa voluntad “perversa” (torcida) que da voluntariamente la espalda al principio universal del amor. Por lo tanto, la responsabilidad individual en este “pecado estructural” se mide por el acercamiento o alejamiento del principio del amor al otro por amor a Dios. Este principio del amor es un compromiso fortísimo, es una exigencia radical, es una con-versión esencialmente opuesta a toda per-versión. Y ese debe ser, por lo tanto, el norte o la guía para la consideración teológica de una visión cristiana y franciscana de la integridad de la creación.

2.1. La teología del *Christus Totus*

En la tradición cristiana, y concretamente en los maestros medievales, hay muchos elementos valiosos para la construcción de una teología de la naturaleza. Considero que uno de ellos, y de significativo interés, es la teología del *Christus Totus*⁷.

Hay que revisar la relación entre esta doctrina y la consideración teológica de la naturaleza. Los maestros franciscanos, siguiendo una larga tradición patrística, se

⁵ Cf. *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, BAC, 1993, p. 35.

⁶ *I Sent.*, d. 1., a- 3, q. 2, concl.

⁷ La afirmación generalizada de que el objeto de la teología es Dios en tanto Dios no es incompatible –en el sentir de muchos santos y teólogos cristianos– con una visión de ella que pone en acento en Cristo. La expresión *Christus Totus* ha sido usada por los Santos Padres, especialmente Agustín. Roberto Grosseteste, en el siglo XIII, recoge esta tradición en su *Hexaemeron*, y de allí pasa a otros maestros de Oxford. Duns Escoto se hace cargo de ella en *Commentaria Oxoniensia, I Sent.*, prol. q. 3, a. 5: el sujeto de la teología es el Cristo total, encarnado y con su cuerpo que es la Iglesia. Puede verse un panorama de esta *translatio* en Emile Mersch, “L’objet de la théologie et le *Christus totus*”, en *Rech. Sciences Religieuses*, 26, 193, pp. 129-157.

ocuparon teológicamente de la naturaleza en el contexto de la exposición del texto del Génesis sobre la creación. La literatura hexameral provee un material muy rico, que muestra los diferentes enfoques patrísticos, griegos y latinos, y de la teología monacal. Los primeros maestros franciscanos, como Grosseteste y Buenaventura, compusieron también obras de ese tipo, que tienen la ventaja de reseñar y seleccionar lo más importante de la tradición. Los maestros de la segunda generación y los que aun perteneciendo a la primera, escribieron en forma más escolástica (como Alejandro de Hales) dieron entrada sistemática a la teología de la naturaleza dentro del Tratado de la Creación. Con estas ideas centrales se puede construir un material de reflexión para esta teología ecología en gestación⁸.

Duns Escoto acentúa fuertemente el carácter cristocéntrico de su teología: “Cristo es el arquetipo y el paradigma de la creación. Él es la obra suprema de la creación, en la que Dios puede espejarse adecuadamente y recibir de él la glorificación y el honor que se merece”⁹.

La conexión de ambas miradas se realiza precisamente en cuanto el Tratado de la Creación (y no sólo el *de Homine*) se coloca como referente de la Encarnación¹⁰. La idea central de la teología del *Christus Totus*, es que la encarnación tiene como fin principal la elevación de todo lo creado (no sólo el hombre) y la reconciliación del hombre es sólo una consecuencia derivada del hecho concreto del pecado. En otros términos, que para estos teólogos (Grosseteste, Escoto) a diferencia de Anselmo o Tomás, Dios se habría encarnado aunque el hombre no hubiese pecado. Me permito proponer una nueva lectura de la antigua controversia “*si homo non pecasset...*” a la luz de este proyecto.

⁸ Como ejemplo menciono uno de los primeros trabajos franciscanos al respecto, de José Antonio Merino, “Dios como estatuto ontológico del mundo en el pensamiento bonaventuriano”, en *Miscelánea Franciscana*, 75, n. 1-4, 1975, pp. 627-636.

⁹ Cf. José Antonio Merino, “Escoto y la ecología”, en *XII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval Juan Duns Scoto. Actas*, Bs. As., FEPAL-UCA, Ed. FEPAL, 2008, CDROM s/v., p. 3.

¹⁰ Duns Escoto, al plantear el tema del motivo de la creación, se aparta del pensamiento bonaventuriano basado en el principio neoplatónico-agustiniano del *bonum diffusivum sui*, por considerar que implicaría cierta necesidad de la creación. La causa de la creación es, para él, el mismo querer de Dios (*Ord. In II Sent.*, d. 1, q. 2, n. 91). Dios, entonces, ha querido el universo y todo lo que contiene, y en ese sentido, hay un principio de sacralidad universalidad.

La visión cristocéntrica de la realidad –y no sólo de la teología– tiene como una de sus consecuencias el posibilitar una mirada diferente de la historia de la salvación. El esquema tradicional, vigente por supuesto en el Medioevo y todavía no totalmente superado, se presenta así: paraíso - caída - castigo - redención - gloria. Una visión no reparacionista propondría un esquema diferente para entender la misma *historia salutis*: creación - crecimiento histórico - culminación en Cristo - gloria¹¹.

2. 3. La doctrina de la *potentia obedientialis*

En términos generales, los escolásticos denominan “potencia obediencial” a la capacidad de la criatura para ser elevada a la dimensión sobrenatural. Uno de los temas discutidos por los maestros escolásticos es qué criatura tiene esta potencia, que puede ser a su vez activa (dar, ser intermediaria) o pasiva (recibir). En su comienzo la cuestión se planteó en relación exclusivamente al hombre, pero ya en los primeros siglos de reflexión, con la incipiente constitución de la Angelología, se extendió al ángel. En general se sostuvieron, con mayor o menor fortuna y eco posterior, todas las posibilidades: 1. de todas las criaturas a todo efecto sobrenatural; 2. de algunas a todo; 3. de todas a alguno; 4. de alguno a alguno.

No voy a entrar en esta cuestión técnica, que excede el marco de la breve reflexión que me propongo. Simplemente quiero señalar que el haber discutido el tema implica la certeza subyacente de que existe esta potencia a ser elevado, y que de hecho al menos se ha actualizado en algunos casos, los que sabemos (la elevación del hombre a la gracia). Los maestros más cuidadosos, enuncian su opción como “posible” o “la más posible”, o consideran alguna opción como improbable, pero – hasta donde conozco– nadie descarta ninguna por “imposible” en sentido fuerte¹². Y,

¹¹ Cf. José Antonio Merino, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico teológico*, Madrid, BAC, 2007, pp. 154-155. Asume la idea de A. Torres Queiruga de que el esquema tradicional se ha caracterizado por una neta separación entre la creación y la redención, lo que constituye un notorio reduccionismo (ibíd., p. 155, nota 43; se refiere a la obra de Torres Queiruga, *Esperanza a pesar del mal*, Santander, Sal Térrea, 2005).

¹² Sin duda una de las objeciones más serias (tal vez la más importante) a una ampliación de la “potencia obediencial” es que en cierto sentido tornaría difusa la distinción del *ordo naturae* y el nivel sobrenatural. Pero este concepto, a su vez, ha sido pensado desde diversas perspectivas teológicas, todas cristianas y dogmáticamente ortodoxas. Por lo que hace a Escoto, puede verse el trabajo de Enrique Rivera de Ventosa, “J. Duns Escoto, pensador

aunque se tenga en vista a la criatura racional y de hecho así suele decirse expresamente al definirla, es claro que la potencia obediencial es una posibilidad que, al menos por potencia divina absoluta, puede corresponder a toda criatura. Quiero decir, que la elevación al orden sobrenatural no implica necesariamente la limitación a una especie de seres creados o a determinados individuos. Suele vincularse –y no es incorrecto, en la mayoría de los casos– a la racionalidad activa. Sin embargo, se acepta (y se condena lo contrario como error) que los niños, los dementes, los nonatos, etc., son sujetos activos de la gracia santificante. Si establecemos una relación entre gracia y salvación, de una manera general parecería que la elevación o salvación de la parte más elevada de la naturaleza conlleva de algún modo (*eminenter* o *virtualiter*) la de todo lo demás¹³. Considero que a esto se refiere la idea del “punto Omega” de T. de Chardin¹⁴.

Podemos señalar varios aportes doctrinales en esta concepción de la potencia obediencial universal, a partir de la concepción del hombre como *imago Dei*. Como ya dije, San Buenaventura, al acentuar este aspecto, señala que en el hombre hay algo de infinito, su búsqueda de conocimiento y amor a Dios. Con la gracia, la *imago* se transforma en *similitudo*, una participación en la naturaleza divina. Esta imagen natural de la creación resulta entonces recreación¹⁵.

Duns Escoto, por su parte, al otorgar primacía ontológica al individuo por sobre la especie (la *haecceitas*) pone las bases metafísicas que fundamentan el respeto al individuo concreto¹⁶, de cualquier especie que sea; el individuo es la culminación de la creación. Ahora bien, para el Sutil, en cuanto el mundo y todo lo que contiene ha sido configurado en vista a los elegidos, todos los seres llevan en sí un impulso y una dirección natural hacia el ser en el cual tienen su propia consistencia. El cristocentrismo escotista, ya mencionado se conecta con la “recapitulación” y en la “instauración” paulinas (Col. 1,20; Ef. 1,10), que es universal. Ampliando entonces,

cristiano en su concepción del *ordo naturae*”, en *Verdad y vida*, 51, ns. 202-203, 1993, pp. 233-250.

¹³ Como dice Merino, el cristocentrismo implica una visión especial de toda la creación, pues la naturaleza es crística y las cosas naturales no pueden reducirse a su mera dimensión empírica, ya que son el resultado del amor divino (cf. *Juan Duns Escoto*, cit., p. 156)

¹⁴ Esta conexión es señalada explícitamente por Merino, así como el pancristicismo de M. Blondel (*Juan Duns Escoto*, cit., pp. 150 y 151).

¹⁵ *Ord., II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3, concl.

¹⁶ Cf. José Antonio Merino, “Escoto y la ecología”, ob. cit., p. 2

el concepto estricto de *potentia obedientialis*, podríamos decir que todas las cosas tienen una cierta posibilidad de elevarse por encima de sí mismas (de su especie) en cuanto, relativamente, configuran un mundo orientado a Cristo. Dice Merino al respecto: “El cristocentrismo escotista brinda una visión mística del universo. El mundo se presenta como diáfano sacramento de la divinidad, un gran altar donde se celebra la liturgia del Dios creador. La liturgia del universo se vincula con la liturgia de la Eucaristía porque en ambas está la gran presencia del Cristo”¹⁷.

3. La formación de la conciencia ecológica

Este es un problema difícil. En primer lugar porque es difícil establecer exactamente sus parámetros psicológicos. En efecto, es probable que ninguna persona normal quiera dañar el ambiente porque sí, por pura maldad. La devastación y el deterioro ambiental son resultado de complejos procesos en los que las opciones más inmediatas que el sujeto percibe como imprescindibles resultan ser antiecológicas (por ejemplo, una fábrica contaminante que sin embargo da trabajo a una región). Hay situaciones que producen perplejidades éticas, sobre todo por la notable diferencia que se produce a veces entre lo deseable y lo posible. Esta es una casuística muy compleja y no es posible fijar reglas a priori. Pero sí puede decirse, siguiendo una venerable tradición escolástica, que la conciencia honesta (o recta) es la regla de acción más segura y desde luego, la que justifica en el plano religioso. Considero que desde una comunidad cristiana se puede colaborar a la formación de una conciencia ambiental introduciendo el tema en su pastoral. Ello requiere la planificación de objetivos, medios y evaluaciones.

Un proyecto semejante constaría de tres pasos: 1. análisis del medio; 2. elaboración de una propuesta de pedagogía ecológica desde la pastoral y 3. evaluación de resultados y eventual corrección de la propuesta.

El primer punto implica un conocimiento bastante profundo, por parte de los agentes de pastoral, de la conciencia y la relación que la comunidad pastorada mantiene con el medio natural y de qué manera visualizan la integración del hombre en esa totalidad. Teniendo en cuenta que la pastoral, hoy por hoy, se ejerce sobre todo en ambientes urbanos y suburbanos de clase media baja y baja, de situación

¹⁷ *Ibíd.*, p. 3. Del mismo autor, “Cristologia scotista e creazione”, en Benedykt Jacek Huculak ofm, *Religioni et Litteris, Miscellanea di Studi dedicata a P. Barnaba Hechich ofm*, Città del Vaticano, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2005, pp. 245-261.

económica deprimida (con diferente gravedad e incidencia), con interrupciones o quiebras significativas de los procesos de educación y socialización, es posible inferir que la comunidad cristiana y sus pastores tiene en este ambiente una gran tarea por delante, pero también las ventajas de una situación de disponibilidad mental (por ausencia de intereses fuertes previos) para recibir este mensaje integrador de lo religioso y lo profano en una teología de la naturaleza y del hombre en relación con ella, que tenga una respuesta inmediata en el accionar cotidiano de estas comunidades.

Puede ser un error pensar que las comunidades marginales o depauperadas no están en situación de entender o de aplicar un mensaje pastoral que los inste a integrarse con la creación en su vida diaria y en sus opciones personales. Al contrario, más bien debería pensarse lo contrario, ya que los pobres y los excluidos tienen –incluso por el hecho mismo de su situación– una percepción más integradora y tal vez menos egoísta. Todos tenemos la experiencia de que la solidaridad es más espontánea y fuerte en las gentes sencillas, que no están habituadas a medir sus acciones en términos contractuales (“te doy para que me des”) porque han aprendido a convivir con la carencia. La carencia, la ausencia de apropiación (un gran carisma mendicante, el primero entre los franciscanos) en cuanto elegido y buscado libremente, es una perfección evangélica. Como una realidad sufrida es un horizonte desde el cual puede verse privilegiadamente la realidad. Hay toda una línea de la reflexión teológica que ha privilegiado el *locus* del pobre. No voy a discutir si es un “lugar teológico” en el sentido de Melchor Cano y de la teología sistemática estándar, no es necesario. La pobreza, la marginación, son acontecimientos que instauran su propio *kairós*, eso es innegable. Quienes, desde esa situación, desde esa intersección entre lo profano y lo divino, dan sentido a sus vidas colaborando y aportando a la consecución de la justicia y la paz, están ya de algún modo instalados en el camino de la comprensión de la integridad de la creación.

En síntesis, la construcción de una teología ecológica desde la tradición medieval del *Christus Totus*, que han defendido sobre todo los franciscanos, pero también otros maestros y tradiciones cristianas, es una tarea que requiere leer actualizadamente el aporte teológico de los maestros franciscanos clásicos que he mencionado. Se sugiere así una ampliación de la teología de la naturaleza y posibles caminos para generar una conciencia ecológica sobre esta base teológica.

*Recibido 20/5/15
Aceptado 10/6/15*

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, “Florencia” (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)

- | 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.	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

*

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 filosofía 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, "Florençia" (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.	correxit, 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 Judea e un 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 nexu <i>Philosophia - Sapiente - 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>	

por C. A. Lértora Mendoza	455
Silvana Filippi y Marcela Coria (Eds.), <i>La identidad propia del pensamiento patrístico y medieval: ¿unidad o pluralidad?</i> por N. Jakubecki	457
Los autores	461
Normas para autores	463

Resumen. Una teología ecológica es una empresa en pleno proyecto y su realización no es fácil. La cuestión del pecado ecológico presenta al menos dos dificultades teóricas que la teología de la naturaleza debe considerar: 1. El concepto de “pecado” y 2. “lo preternatural” de la naturaleza. Se proponen posibles aportes del franciscanismo medieval 1. El primado del amor; 2. La teología del *Christus Totus* y 3. La doctrina de la *potentia obedientialis*. Se concluye con una propuesta para la formación de la conciencia ecológica que constaría de tres pasos: 1. análisis del medio; 2. elaboración de una propuesta de pedagogía ecológica desde la pastoral y 3. evaluación de resultados y eventual corrección de la propuesta.

Palabras clave: Teología ecológica - Pecado ecológico - Franciscanismo - Pedagogía ecológica - Pastoral ecológica.

Resumo. Una teología ecológica é uma empresa em projeto e sua realização não é fácil. A questão do pecado ecológico tem pelo menos duas dificuldades teóricas que a teologia da natureza deveria considerar: 1. O conceito de “pecado” e 2. “O sobrenatural” da natureza. Possíveis contribuições do pensamento franciscano medieval são propostas 1. O primado do amor; 2. A teologia do *Christus Totus* e 3. A doutrina da *potentia obedientialis*. Conclui-se com uma proposta para a formação da consciência ecológica que consiste em três etapas: 1. Análise do meio; 2. preparar uma proposta de educação ecológica da correção pastoral e 3. avaliação de resultados e eventual da proposta.

Palavras-chave: Teologia ecológica - Pecado ecológico - Pensamento franciscano - Educação ambiental - Pastoral ecológica.

Abstract. An ecological theology is a company in the project and its realization is not easy. The question of ecological sin has at least two theoretical difficulties theology of nature should to consider: 1. The concept of “sin” and 2. “The preternatural” of nature. Possible contributions of the medieval Franciscan thought is proposed: 1. The primacy of love; 2. The theology of the *Christus Totus* and 3. The doctrine of *potentia obedientialis*. It concludes with a proposal for the formation of ecological consciousness that consist of three steps: 1. analysis of the medium; 2. prepare a proposal of ecological education from the pastoral and 3. evaluation of results and eventual correction of the proposal.

Keywords: Ecological Theology - Ecological Sin - Franciscan - Environmental Education - Ecological Pastoral.

MANFREDO THOMAZ RAMOS, *A Ideia do Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho*, Porto Alegre, Letra e Vida, 2015, 292 pp.

El subtítulo del libro nos explica a la vez el tema exacto y la importancia del mismo: “Um estudo do Epistolário comparado com o *De Civitate Dei*”. En efecto, a pesar de que el Obispo hiponense es uno de los autores más estudiados de todo el cristianismo, y que sus obras son leídas y comentadas minuciosamente desde hace quince siglos, el Epistolario ha recibido una escasa atención, algo casi inexplicable si se tiene en cuenta que contiene en germen, en versión breve o a modo de apéndices, muchos de los temas centrales de su pensamiento.

La Ciudad de Dios, dentro de su ingente producción, es –junto con *Confesiones*– la que ha merecido más atención sostenida por parte de estudiosos, creyentes o no. Considerada una cima del pensamiento cristiano y la mejor teología de la historia que se haya escrito, debe también en parte su celebridad al hecho de haberse constituido en una explicación tan urgente como necesaria, del desastre más grande sufrido por Roma desde sus orígenes: su caída en manos de los vándalos, en 410. Gran desafío que ya había asumido con el *Sermo de Urbis excidio*, donde expone el núcleo de su respuesta a la acusación de “culpa” cristiana. Pero *De Civitate Dei* supera ampliamente, en su estructura y sus ideas, cualquier tipo de respuesta circunstancial, erigiéndose en una sólida doctrina sobre la acción de Dios en la historia, siendo al mismo tiempo una aguda reflexión sobre el Estado y su papel en el mundo. En este sentido resulta muy interesante constatar que estos problemas fueron objeto de misivas intercambiadas con personas de diversa índole y condición y que en ellas se anuncian, o se ratifican, afirmaciones centrales de la obra magna.

Expurgar estos elementos en el inmenso Epistolario requiere no solamente una gran dedicación al estudio, sino un previo y amplísimo conocimiento de la obra del Santo. Es el caso de Manfredo Ramos, quien ha dedicado a esta investigación muchos años y mucho amor. El resultado fue su tesis de doctorado, cuya primera edición se publicó en 1984, con un Prefacio de H. C. de Lima Vaz. La segunda es la que acaba de aparecer, con una presentación del propio autor dando cuenta de los motivos que lo impulsaron a reeditarla 30 años después. Además de los insistentes pedidos de amigos, colegas y alumnos, menciona dos que vale la pena destacar (cf. p. 15). El primero es que luego de tantos años y de haber continuado las investigaciones sobre el pensamiento agustino, ha llegado a constatar que en este tema no se ha producido ninguna novedad investigativa digna de mención; el segundo, es que observa la necesidad de textos en portugués para los estudios de

grado y postgrado, puesto que la mayoría de los alumnos ya no maneja el latín. Dos motivos perfectamente legítimos, pero que deben alertarnos sobre el estado de los estudios de filosofía medieval en la actualidad. Quede el tema pendiente para otra ocasión.

El estudio de Mons. Ramos se articula en dos partes. En la primera se presentan los fundamentos teóricos de la doctrina agustina en tres capítulos, El primero analiza los fundamentos de su ética, a partir de las cartas: el eudemonismo cristiano, la metafísica de la verdad y el bien, sobre todo el primado del amor en la vida moral. El segundo trata el problema de la felicidad del Estado, donde Ramos presenta tres tesis “fuertes”: respuesta decisiva a la objeción pagana de que el cristianismo es contrario al Estado; la afirmación de que la felicidad el Estado está en Dios (“eudemonismo” agustino) y tercero, que el camino a la felicidad del Estado se funda en la “*vera pietas*” y en las virtudes morales. Estas tesis son el antecedente de la definición del Estado –objeto del Capítulo tercero– en su relación con la justicia y el amor, donde se expone la teoría contenida en *De Civitate Dei* II y XIX, comparándola con las cartas ns. 138 y 155, sobre la “verdadera justicia”. Con este desarrollo culmina la primera parte.

La segunda parte constituye un análisis axiológico-práctico del Estado en perspectiva cristiana, también en tres capítulos, numerados correlativamente con los anteriores. El Capítulo cuarto trata la finalidad específica del estado, en cuyo artículo primero el autor muestra la validación de los conceptos que designan al Estado y que fueron usados en el Epistolario: *societas, civitas, populus, patria, regnum, imperium*; a continuación se muestran las limitaciones que tiene la *Romana respublica* en el Epistolario, desde la visión cristiana de Agustín, que le lleva, como explica el autor en el artículo siguiente, a su tesis sobre la finalidad específica del Estado: la paz temporal y el bien común. Es ocioso reiterar el decisivo aporte del concepto de bien común, dado que la doctrina ha tenido un desarrollo inmenso a partir de un conjunto de textos nucleares del Hiponense, que se exponen en el Capítulo quinto: la oposición de la ciudad de Dios y la ciudad terrena, la teoría de las “dos ciudades” y el lugar para una filosofía de la historia, a partir de ciertas cuestiones básicas que Agustín resuelve con gran claridad: la autonomía del estado y la exigencia (¿utópica?) del Estado justo. El Capítulo siguiente aborda la tensión opositiva de las dos “ciudades”, haciendo lugar a otra visión de igual importancia: el significado del peregrinaje terreno de la “república celestial” cuyo rey es Cristo, conforme a varios pasos de las Epístolas 149, 155 y 199, que incluyen la

conceptualización de la iglesia como “cuerpo de Cristo” y “templo de Dios”, y a la vez el arduo interrogante de la predestinación.

El autor pone énfasis en negar cualquier postura maniquea en Agustín; si hay que calificarlo, se diría que es un personalista cristiano, que acepta “nuestra justicia” imperfecta y participada en la tierra como consecuencia de nuestra condición de pecadores, situación compensada con los beneficios de la gracia. De esta teoría se deducen –continúa Ramos– algunas consecuencias importantes de filosofía política: no hay un “estado de buenos” frente a un “estado de malos”, la *Civitas Dei* es como el modelo o ejemplar de la ciudad terrena, pero ésta aunque, teocéntrica, es autónoma pues, como enfatiza en la carta 127, Cristo nos exigió dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. En otros términos –como expone Ramos en el Artículo tercero de este Capítulo– hay una armoniosa conjunción de idealismo y realismo, conjugación de tensiones en que se acentúa el valor de la paz temporal y del papel de la autoridad y la ley, a la vez que se introduce el (posteriormente) espinoso tema del “brazo secular”. Finaliza nuestro autor con un lúcido análisis de la famosa doctrina de la guerra justa, tan exagerada y mal interpretada por muchos a lo largo de los siglos. Ramos se limita a citar unos pocos textos, pero tan claros que no dejan duda de que la guerra justa es para el Hiponense sólo un mal menor y una prueba que a veces se debe sufrir dada nuestra condición y la dura realidad de este mundo.

El Capítulo final, dedicado a las Conclusiones, es breve y denso; luego de un rápido repaso de los resultados de la investigación anterior, nuclea sus conclusiones en tres ejes afirmativos. El primero, que la doctrina agustina presenta una teología, pero también una filosofía de la historia y ambas deben ser tenidas en cuenta para comprender su pensamiento. Segundo, que el valor del Estado se entiende a la luz de la autonomía “antropo-teocéntrica” de la ética agustina. Y tercero, que el auténtico progreso humano está en relación al advenimiento del Reino, lo que no implica que Agustín sea teocrático.

Además de las clarísimas exposiciones de los textos, las numerosas citas (traducidas, por los motivos ya mencionados) y el apéndice final con una selección de textos del Epistolario, ayudan al lector no especializado en la búsqueda de nuevas luces y motivaciones para pensar esta compleja realidad que es la humanidad “en estado de vía”, de modo que –como postula (y desea) el autor– todo cristiano sea un factor de perfección y crecimiento humano dentro del Estado, porque ese es el modo cristiano de construir la historia. Aunque sin duda el libro será de gran utilidad a los

cristianos de hoy, que pueden hallar en Agustín un foco orientador de sus vidas en sociedad, considero que la exposición, tal como está planteada, por su objetividad y mesura, será también del agrado de hombres no cristianos, de buena voluntad que también deseen aportar su esfuerzo a la construcción de un mundo mejor.

Celina A. Lértora Mendoza

ÁNGEL VICENTE VALIENTE SÁNCHEZ-VALDEPEÑAS, *Supraesencial. El encuentro de la filosofía neoplatónica y el cristianismo en el Corpus Dionysiacum*, Madrid, Ed. Asociación Bendita María, 2013, 455 pp.

El autor, especialista en el *Corpus*, realizó su tesis doctoral sobre la influencia de dicho *dossier* en Juan Escoto Eriúgena, según nos informa el currículo de solapa, y desde entonces continuó ocupándose de diversos aspectos del tema, incluyendo una traducción de todas las obras que lo componen.

Este libro puede considerarse un proyecto muy completo y detallado, cuyo objetivo es aportar elementos decisivos a la hipótesis principal. Reconocido ya sin discusión que en el *Corpus* se halla por una parte una presencia indiscutida del neoplatonismo y por otra un contenido específicamente cristiano, las controversias sobre las relaciones entre ambos no han dado todavía resultados decisivos. La propuesta del autor es avanzar decisivamente en la prueba de que el *Corpus* es una obra de intención cristiana, que hace uso de contenidos teóricos del neoplatonismo en la búsqueda de fórmulas que permitan superar las polémicas internas que habían generado las declaraciones de herejía y su condena. Por tanto, concluir que no hay – como se ha pretendido – una estrategia oculta que usa a Proclo para disfrazar como cristiano un pensamiento pagano.

Un tema tan controvertido y que tanta tinta ha hecho correr durante todo el siglo pasado, no podía ser encarado en forma sintética. La obra lo aborda a partir de sucesivas aproximaciones, luego de haber expuesto en forma prácticamente exhaustiva el estado de la cuestión (Introducción). La primera se atiene a las cuestiones históricas e histórico-críticas, es decir, diversos aspectos de lo que podría denominarse “la cuestión dionisiana”: la leyenda del “discípulo de Pablo”, las dudas posteriores (bastante tempranas, por otra parte), las relaciones del *Corpus* con el *Henotikón*, con el neoplatonismo y con la teología de los Capadocios. Hay una síntesis muy lograda de las discusiones sobre los escritos extra-*Corpus*, atribuidos a Dionisio, los perdidos, la cronología de las obras incluidas, ediciones y traducciones.

El capítulo segundo puede considerarse central en el planteo de la hipótesis y en la estrategia probatoria: las relaciones del paganismo y el cristianismo durante el período tardo-antiguo; más específicamente continúa el capítulo siguiente con la noción de “supraesencial” y su interpretación en el platonismo y el cristianismo, incluyendo la dilucidación del sentido en que en las diferentes tradiciones se usan los conceptos de ser y los que luego se llamaron trascendentales (uno, bien, belleza).

A continuación se plantea la cuestión decisiva del lenguaje sobre Dios, y la inefabilidad, señalando las formas en que la teología dionisiana aborda el problema: simbólica, catafática, apofática y mística. La cuestión de la jerarquía (cósmica y humana, celeste y eclesiástica en paralelo) ocupa el largo capítulo cinco. Luego de cuidadosos análisis textuales, se pregunta el autor si Dionisio es neoplatónico. La cuidadosa y matizada respuesta (luego de tomar en cuenta, una vez más, y puntualmente, el estado de la cuestión) puede resumirse con sus propias palabras: “Dionisio trata de armonizar con su doctrina las Sagradas Escrituras, la tradición eclesiástica y los dogmas fundamentales del neoplatonismo. Este difícil equilibrio ha sido posible a veces al precio de explicaciones poco convincentes. A pesar de su propósito de ensamblaje de estructuras neoplatónicas dentro de su teoría, podemos dudar de que haya sido fiel en todos los casos a la tradición cristiana” (p. 366).

El capítulo sexto aborda el complejo tema del mal, comenzando por una mirada en paralelo del tema entre platónicos paganos y cristianos, lo que le permite dilucidar el alcance de la influencia de Proclo y la concepción específicamente dionisiana, que puede resumirse en la fórmula de que el mal no es un ser, y su producción no se debe a una potencia sino a una debilidad. En cierto sentido puede decirse que esta fórmula (en esta y otras versiones, incluso anteriores, aunque menos compactas) ha sido incorporada a la teología cristiana como una asunción indiscutible.

El último capítulo trata sobre la divinización, el sentido de “a imagen y semejanza” y la unión con Dios. Aclarando el sentido del vocablo “místico” afirma el autor que en el *Corpus* se emplea para designar una experiencia interior, siendo “las cosas místicas” el objeto último de la Escritura, y se encuentran también en los sacramentos, especialmente en la Eucaristía. El autor halla algunos matices de diferencia pero unidad teórica fundamental en los escritos del *Corpus*. Estas últimas observaciones abren la puerta a la última sección, en que se exponen las conclusiones. Ratifica –y luego de todo lo dicho es fácil estar de acuerdo– que el *Corpus* constituye un importante punto de referencia en la historia de las relaciones entre el espíritu griego y el cristianismo. Sin embargo, Dionisio crea su propia concepción, no asume el principio fundamental del neoplatonismo (la procesión gradual de diferentes principios a partir de Dios). Considero muy importante e iluminadora la observación de que el planteamiento del *Corpus* y las propuestas teológicas y eclesiológicas del conjunto no pueden entenderse sin referencia a las polémicas entonces existentes: esta situación que amenazaba no sólo la unidad de la

iglesia, sino también la del Imperio, mueve a Dionisio a propuestas encaminadas a la pacificación.

La obra se cierra con una cuidadosa y amplia bibliografía, que permite al lector buscar por su cuenta materiales para profundizar algunas de las muchas cuestiones que aquí se presentan. Dionisio ha sido y sigue siendo, sin duda, un punto de referencia y de inflexión en la teología cristiana. Pero es también algo más, y ésta es la idea con la que el lector puede cerrar el libro: el *Corpus* es la expresión de un momento especial y diríamos único en la historia de las relaciones cosmovisionales de dos mundos. Y por lo tanto su estudio no se agota en la explicación de los vericuetos de la historia de la teología cristiana; interesa también y mucho, para comprender los derroteros que, en esos siglos decisivos, tomó el pensamiento “europeo”, “grecolatino”, “oriente” y “occidente”.

Celina A. Lértora Mendoza

STEN EBBESEN, DAVID BLOCH, JAKOB LETH FINK, HEINE HANSEN, ANA MARÍA MORA-MÁRQUEZ, *History of Philosophy in Reverse. Reading Aristotle through the Lenses of Scholars from the Twelfth to the Sixteenth Centuries*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2014, 220 p.

Que los textos de Aristóteles se encuentran en el corazón de las disputas universitarias tardo-medievales no es una novedad. Sin embargo, y acaso como consecuencia de la hiperespecialización de las disciplinas académicas en la actualidad, los investigadores abocados al estudio del *corpus* aristotélico suelen mirar con desconfianza al Aristóteles “neoplatonizado” (y atravesado por las tradiciones cristiana, judía y musulmana) de los comentaristas medievales, a la vez que los medievalistas concentran su atención en esas lecturas “funcionales” de Aristóteles antes que en un pretendido pensamiento “original”, sepultado bajo capas milenarias de innumerables comentarios.

Fruto de una investigación coordinada por Sten Ebbesen y realizada en el Centre for the Aristotelian Tradition del SAXO-Institute de Copenhagen, el presente volumen ofrece un estimulante punto de vista que conecta universos aparentemente desligados. Respecto de los estudios aristotélicos, los autores ofrecen un documentado estado de la cuestión, que da cuenta de las más recientes publicaciones y líneas de investigación de la obra de Aristóteles, de sumo interés para quienes, dedicados al estudio de la filosofía medieval, no están necesariamente al tanto de los últimos aportes en las investigaciones dedicadas a la obra del Estagirita. A su vez, la descripción de la metodología del aristotelismo universitario medieval, ilustrada mediante el recurso a numerosas fuentes de *magistri artium* (especialmente de la Universidad de París entre los siglos XIII y XIV), funciona alternativamente como contraste o complemento de las discusiones actuales acerca de la obra de Aristóteles.

Precisamente, el interés declarado de esta “historia de la filosofía en reversa” consiste en considerar la universidad medieval como ámbito privilegiado de acceso a la obra de Aristóteles, a partir de dos premisas principales: de un lado, la familiaridad de los comentaristas con la totalidad del *corpus* aristotélico, en la medida en que el *curriculum* de la facultad de artes estaba vertebrado alrededor de la obra del Estagirita (a diferencia de la hiperespecialización actual, en la que los investigadores pueden dedicarse a un aspecto o incluso a una obra o sección de una obra); del otro, la mayor similitud que, en comparación con el universo académico

actual, presenta el contexto universitario medieval, eminentemente oral y disputativo, con el ambiente en el que Aristóteles produjo su obra.

Así, a los capítulos introductorios, dedicados respectivamente a la actualidad de los estudios aristotélicos (parte 1) y a la contextualización de los comentarios medievales (parte 2), le siguen cinco estudios de problemas puntuales de exégesis aristotélica (parte 3), en los que las discusiones medievales ofrecen distinciones o puntos de vista que contribuyen a –y en algunos casos incluso preanuncian– los debates actuales acerca del sentido y alcance de ciertos pasajes especialmente problemáticos en la obra de Aristóteles.

El posible cargo de anacronismo es conjurado en las primeras secciones, en donde son puestas de manifiesto las divergencias entre el tipo de trabajo exegético medieval y contemporáneo respecto de la obra de Aristóteles. Que los textos aristotélicos no son estudiados hoy como lo eran en la Edad Media es ciertamente una obviedad, pero no lo es tanto en qué consiste, exactamente, esa diferencia. Según los autores, los principales contrastes son dos: (a) mientras que los comentaristas actuales se proponen comprender el *corpus* aristotélico como una totalidad internamente coherente, sus pares medievales no se contentaban con la coherencia interna del sistema, sino que aspiraban a un todo que, además de consistente, resultara verdadero; (b) los estudios actuales proceden a partir de una serie de problemas “heredados”, en el sentido de que la comunidad académica acepta determinados problemas como válidos, mientras que descarta otros. Por su parte, los comentaristas medievales realizan un tipo de exégesis del texto aristotélico en el que la búsqueda de nuevos problemas es casi tan importante como la resolución de aquellos ya consagrados por la tradición.

Los capítulos centrales, dedicados a cinco “estudios de caso”, constituyen el principal aporte del volumen, en la medida en que ofrecen un trabajo pormenorizado con las fuentes respecto de cinco problemas particulares, tanto en las discusiones medievales cuanto en las polémicas actuales: (i) el contexto disputativo de las escuelas filosóficas tal como son presentadas en *Refutaciones sofísticas* 12 (172b29-31); (ii) la posibilidad de una superposición categorial en *Categorías* 8 (11a20-38); (iii) la relación de *De interpretatione* respecto del resto del *Organon*; (iv) las nociones de “certeza” y “precisión” aplicadas a las ciencias en *Analíticos posteriores* I, 27 (87a31-33); (v) la univocidad del ente en *Metafísica* IV, 2 (1003a33-b1). Lo que emerge del análisis de cada uno de estos estudios es que, lejos de una mera repetición de la obra aristotélica, los diversos *artista*e desarrollaban esquemas a la

vez complejos y originales para dar cuenta de lo que se percibía como problemas al interior del *corpus* aristotélico.

Tómese, por caso, el estudio dedicado al *De interpretatione* (parte 3, cap. 3, pp. 131-147). Según una larga tradición, la organización interna de los tratados del *Organon* se mueve de lo simple a lo complejo: del estudio de los términos (*Categorías*) a las proposiciones (*De interpretatione*) hasta los silogismos (*Primeros analíticos*). Luego seguiría el estudio del silogismo demostrativo (*Analíticos posteriores*), el silogismo dialéctico (*Tópicos*) y finalmente aquellos argumentos que parecen silogismos pero no lo son (*Refutaciones sofísticas*). Algunos analistas modernos, como Barnes o Whitaker, cuestionaron este enfoque “formal” del *Organon*, un movimiento que ya había sido ensayado, de diverso modo, por comentaristas medievales como Nicolás de París y Radulfo Brito.

Según Nicolás de París, el objeto del *De interpretatione* es la aserción, definida como *verum apprehensum*, en el sentido de acto de aprehensión que precede al juicio (*verum notum*). A su vez, este *verum notum* se divide en dos especies (*notitia completa / incompleta*, que distingue las proposiciones demostrativas de las dialécticas), divididas a su vez en otras dos subespecies (*per se / per aliud*, que distingue a premisas de conclusiones). Así pues, el *De interpretatione* funciona como introducción a los *Analíticos posteriores* y los *Tópicos*, en la medida en que analiza las aserciones susceptibles de funcionar como premisas o conclusiones en argumentaciones demostrativas o dialécticas.

Radulfo Brito, por su parte, propone una organización de la lógica totalmente diversa. El objeto de estudio del *Organon*, según el maestro bretón, es el silogismo, y cada uno de los tratados lo abordan en relación a una de sus partes o especies. Los *Primeros analíticos* lo abordan según la forma (*per se et absolute*). Otros tres tratados lo abordan según la materia (*secundum esse in partibus subjectivis*), a saber: *Analíticos posteriores* (*de materia necessaria*), *Tópicos* (*de materia probabile*) y *Refutaciones sofísticas* (*de materia aparente*). Finalmente, otros dos tratados estudian las partes constitutivas del silogismo (*secundum esse in partibus integralibus*): *De interpretatione* estudia las aserciones, potencialmente capaces de funcionar como premisas o conclusiones de los silogismos (*in partibus propinquas*), mientras que *Categorías* estudia los *dicibilia*, potencialmente capaces de funcionar como términos de un silogismo (*in partibus remotas*).

Así, a pesar de las diferencias en sus respectivos abordajes, ni Radulfo Brito ni Nicolás de París adhieren al enfoque “formal” de los tratados del *Organon*. El *De interpretatione* no funciona como introducción a los *Primeros analíticos*: su interés por la aserción no está guiado por una necesidad formal, sino por una preocupación por el contexto en el que será utilizada. Dicho de otro modo: para comentaristas medievales como Nicolás de París o Radulfo Brito, el principal interés de Aristóteles en sus tratados lógicos está dirigido no a una consideración *in abstracto* de las premisas y conclusiones de un silogismo, sino a su efectiva utilización en un contexto disputativo. Para los autores del presente estudio, la perspectiva adelantada por los comentaristas medievales merece ser tenida en cuenta como un enfoque particularmente valioso a las discusiones actuales acerca de la obra de Aristóteles.

Desde ya, y como en todo volumen colectivo, por momentos puede advertirse una cierta falta de homogeneidad. Por caso, el apéndice, dedicado a la valoración e influencia de Aristóteles en ciertos pensadores contemporáneos, puede resultar excesivamente breve y poco desarrollado en comparación con los capítulos centrales. Sea de ello lo que fuere, el trabajo logra con creces su objetivo: poner de relieve la riqueza y originalidad de los aportes medievales en la persistente tradición de los estudios aristotélicos.

Gustavo Fernández Walker

XV° Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval
Política y Discursividad del Medioevo al Período Colonial*

Santiago de Chile, 7-11 de abril, 2015

El día lunes 6 de abril de 2015 comenzamos a recibir a nuestros primeros invitados internacionales que llegaron desde Brasil, Portugal y España; eran las figuras profesoras de José Antônio de Rodríguez Camargo de Souza, José María Silva Rosa y Bernardo Bayona Aznar, que arribaron a la sede del Instituto de Filosofía de la PUC, ubicado casualmente en un ángulo agudo entre las Facultades de Letras y de Historia. Las vívidas impresiones que recogíamos en el Campus San Joaquín eran también por la falta de señales del Otoño santiaguino, porque brillaba un sol radiante para la época, las lluvias y el viento aún estaban de vacaciones. Este mismo clima cálido nos hacía respirar una espontánea camaradería en este primer encuentro. Al día siguiente nos esperaba el importante desafío de la puesta en marcha del Décimo Quinto Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: esta vez bajo el marco temático de *Política y discursividad del Medioevo al Período Colonial*. Sería una semana entonces para congregarnos en virtud de nuestro tema en las bien dispuestas aulas y auditorios de las Facultades de Filosofía y de Teología, que aunque físicamente están distanciadas por las diagonales arboledas y geométricas avenidas de San Joaquín, ahora se integraban por esta actividad académica conjunta.

El día martes 7 de abril entonces, temprano en la mañana, llegamos todos al hall de la luminosa Facultad de Teología, la cual nos acogía con su impresionante mural, –titulado *La buena noticia*, del artista ítalo-chileno Claudio di Girolamo– que representa en lenguaje de imágenes la palabra de Salvación. En tanto, se rememoraba la tradición de los Congresos de la Comisión Brasileira de Filosofía Medieval, fundada originalmente el año 1981 en la Universidad de Brasilia. En el recuerdo también sentíamos la presencia espiritual del filósofo chileno Humberto Giannini Iñiguez, quien inauguró el X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, hace ya un lustro en esta misma Universidad.

La ceremonia inaugural congregó a los académicos de Chile, Perú, Argentina,

* Publicado en *Aporía* Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas, n. 9, 2015, pp. 87-100.

Colombia, México, E.E.U.U., Portugal, España y Brasil. Estaban presentes entre otros José Antônio de Camargo Rodríguez Souza, Marcos Roberto Nunes Costa, Jorge Augusto da Silva Santos; João Lupi, llegaría más tarde. Por cierto, en las primeras filas del salón se reconocían distinguidos invitados tales como: Bernardo Bayona, Mauricio Beuchot, Silvia Magnavacca, Celina Lértora, José María Silva Rosa, Robert Fastiggi, Manfredo Thomaz Ramos, María Lourdes Sirgado Ganho, Terezinha Oliveira, Susana Violante, Carlos Arthur R. de Nascimento, Enrique Corti, Noeli Rossatto, Daniel Salinas, Paulo Martínez y muchos de nuestros apreciados colegas y doctorandos que se integraban al encuentro junto con un importante público que atendió entusiasmado la ceremonia de apertura.

Las palabras solemnes de inauguración del Decano de la Facultad de Filosofía, Prof. Dr. Mariano de la Maza, hicieron eco en el hall. Después de saludar a todos los presentes y colaboradores, pasó a aludir el tópico central del Congreso: el vínculo entre Política y Discurso. “Que estos dos términos sean ligados –comentó– no puede extrañar a nadie. Sin discurso, es decir sin el uso comunicativo de la palabra en el espacio público, no es posible organizar ninguna convivencia social legítima. La alternativa es la imposición de una dictadura, o la pasividad indolente de los ciudadanos, que entonces no merecen ser calificados como tales. Pero esta evidencia se ve reforzada por la referencia a un modo de pensar como el medieval, que por su propia naturaleza está referido a la Palabra que se encarna en la historia para comunicarse a la humanidad y ofrecer un sentido y una meta a todos y cada uno de los hombres y mujeres que estén dispuestos a escucharla y ponerla en práctica [...] Pues la actividad política es, en el plano temporal, la realización culminante de un amplio tejido social posibilitado y canalizado por la palabra de Dios y por las palabras de los seres humanos que aspiran a una plenitud de vida apoyados en la armónica integración de la razón y la fe. Las distintas formas de realización de esta actividad integradora, serán abordados en los próximos días con rigor y pasión intelectual, de lo que no podemos sino alegrarnos por adelantado y esperar valiosos frutos que ojala puedan terminar también en una publicación”.

Luego vinieron las palabras de bienvenida de nuestro anfitrión y Decano de la Facultad de Teología, Prof. Dr. Fredy Parra, quien extendió saludos a todos los invitados, investigadores de nuestra América, a los colaboradores y pasó a representar su pensamiento. “La evangelización se refiere a toda la vida humana y “no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre” (Pablo VI, EN 29). Este razonamiento implica hacerse cargo de los desafíos del presente y, en consecuencia,

considerar la historia en su positividad y no sólo en su negatividad. Por ello el Concilio Vaticano II convocó a todos los cristianos a hacerse sensibles a *los signos de los tiempos*. La búsqueda de un desarrollo integral sigue siendo hoy un relevante signo de estos tiempos. Benedicto XVI reitera este desafío en su Encíclica dedicada a la cuestión social, *Caritas in Veritate*, escrita en la línea de otro gran documento de Pablo VI, que es la *Populorum Progressio*. Benedicto XVI cita el pasaje de Pablo VI que afirma que “entre evangelización y promoción humana –desarrollo, liberación– existen efectivamente lazos muy fuertes” (EN 31) y subraya que las obras que aportan justicia, paz y desarrollo no son ajenas a la tarea evangelizadora (cf. CIV 15). En tanto el Papa Francisco ha retomado con vigor estos mismos temas, en su *Evangelii Gaudium* –exhortación apostólica de carácter programático de su pontificado–, donde señala que la Iglesia “escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas” (EG 188); lo cual implica necesariamente trabajar por resolver las causas estructurales de la pobreza, junto con una solidaridad real y efectiva y la transformación de la economía que permita incluir a los postergados y excluidos (cf. EG 186-206) Al respecto Benedicto XVI recordaba, en su Encíclica *Deus Caritas Est* que: “La Iglesia no puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia. Debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige muchas renunciaciones, no puede afirmarse ni prosperar. La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política” (cf. 28a), “es decir, de la razón auto-responsable” (ibíd. 29), Los fieles laicos “como ciudadanos del Estado están llamados a participar, en primera persona, en la vida pública” (ibíd.). En consecuencia, no podemos desconocer ni dejar de lado nuestras preocupaciones por lo económico, lo social, lo político en toda su amplitud. Para el ejercicio maduro de esta razón auto-responsable, el pensamiento social de la Iglesia propone, siempre de nuevo y de acuerdo a las circunstancias de todo presente, valores éticos esenciales, orientadores de todo desarrollo y de toda acción política”¹.

Por su parte, la Organizadora, Prof. Dra. Giannina Burlando, reiteró los saludos a las autoridades y a la audiencia presente en el *Symposium* y mencionó a quienes por razones de fuerza mayor, no estaban presentes: el Prof. Gregorio Piaia, de la U. de Padova; los Profesores Josep Puig (ex Vicepresidente de la SIEPM) y Rafael Ramón Guerrero, de la U. Complutense, la Profesora Silvana Filippi, de la U. de Rosario y la Prof. Silvia Contaldo, de la U. Católica de Minas Gerais. En seguida, se invitó a

¹ Extractado del discurso del Decano de la Facultad de Teología, Prof. Dr. Fredy Parra.

los congresistas a tomar la palabra, para iluminar el legado filosófico de la Edad Media al período Colonial Americano, en la intuición de que tal elocuencia historiográfica nos permitirá pensarnos mejor a nosotros mismos. Pues, si analizamos las palabras en su contexto semántico –sin partir de que existe un vocabulario filosófico sempiterno–, comprenderíamos mejor que cada léxico filosófico contiene su propia historia, y que en su genealogía participan múltiples factores antropológicos. Pues el léxico filosófico “no es un mundo sin puertas ni ventanas, sino el producto de una serie de reflexiones en las que se entrecruza el habla cotidiano, junto con las ideas morales, políticas y de todo tipo presentes en cada momento, incluyendo los sentimientos y las pasiones de los autores individuales y el de sus comunidades morales”².

Nos dispusimos a discurrir entonces sobre dos vértices conceptuales, el del pensamiento y el de la praxis medieval: *del saber discursivo* y *el poder político*. Luego de este planteamiento inicial, se iniciaron entonces las sesiones, con la primera conferencia plenaria a cargo del profesor brasileño Dr. José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza.

En lo que sigue presentamos un índice alfabético de las ponencias, por autores y temas:

Agustín de Ancona

José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza (U. F. de Goiás, Brasil/U. de Porto, Portugal) “A curiosa *tertia et ultima quaestio* proposta a Frei Agostinho de Ancona”.

Agustin de Hipona

Oscar Velásquez (U. de Chile) “Ciudad celeste y república cristiana: función de la historia en el *de ciuitate Dei* de san Agustín”; Manfredo Thomás Ramos (U. Católica de Fortaleza, Brasil). Apresentação da 2ª edição, 2015, do livro *A Civitas política de S. Agostinho: um estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”*; Gracielle Nascimento Coutinho C. (UFPE, Brasil) “Ação e intenção e a moralidade humana à luz da relação entre *lex aeterna e lex temporalis*, em *O livre arbítrio* de Santo Agostinho”; Marcos Roberto Nunes Costa (UFPE, Brasil) “O poder coercitivo: um instrumento a serviço da ‘*Pax Temporalis*’, na *Civitas*, segundo Santo Agostinho”; Ricardo Evangelista Brandão C. (UFPE, Brasil)

² José C. Bermejo, “¿Qué es un Filósofo?”, en *Contextos*, XI, ns. 21-22, 1993, p. 84.

“Agostinismo político: a apropriação dos textos agostinianos no *De ecclesiastica potestate* de Egídio Romano”; Silvana Filippi (U. Nacional de Rosario, Argentina, por inasistencia justificada leyó José Blanco) “La secularización de la Ciudad de Dios. San Agustín y el proyecto contemporáneo de una civilización planetaria”; Andrés Covarrubias (P. U. Católica de Chile, Chile) “*Docere, delectare, movere*: el poder transformador del discurso en San Agustín”; Jazmín Ferreiro (UBA-UNGS, Argentina) “¿Cuál es el valor de las palabras? Agustín de Hipona y la valoración del lenguaje en el diálogo *De magistro*”; Marlenisson Castelo Branco do Rêgo © (U. Federal de Santa Catarina, Brasil) “A felicidade do homen e as regras do agir humano diante dos bens temporais em Agostinho de Hipona”; Daisy Aguirre Soto © (U. de los Andes, Chile) “Retórica y conversión: para y desde San Agustín”; Rodrigo Figueiredo Sote (Mag.) (U. De Sao Paulo, Brasil) “*Docere, Delectare et Flectere*: tríade do orador cristão segundo o De Doctrina Christiana de Agostinho de Hipona”.

Alberto Magno

Anselmo T. Ferreira (U. Federal de Uberlândia, Brasil) “A estrutura dos *Segundos Analíticos* segundo os comentários latinos de Roberto Grosseteste, Alberto Magno e Tomás de Aquino”.

Antonio Bastidas

Clara Gargiulo de Muñoz (U. de Cuyo, Argentina) “Flores Fúnebres de Antonio Bastidas. La muerte en el discurso panegírico del Barroco hispanoamericano”.

Antonio Vieira

Paulo Martines (U. Estadual de Maringá, Brasil) “O combate de Pe. Antonio Vieira em favor da liberdade dos Índios no período colonial brasileiro”.

Averroes

Márcio A. Damim Custódio (UNICAMP, Brasil) “Necessidade e possibilidade na discussão sobre eternidade do mundo em Averróis”; Meline Costa Sousa © (U. Federal Minas Gerais, Brasil); “Some Epistemological Consequences of Metaphysical Modifications in Averroes’ Philosophy”.

Bartolomé de las Casas

José Urbano de Lima Júnior (U. Federal de Alagoas, Brasil) “Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas: um diálogo pelos direitos e pela liberdade de todos”.

Bernardo de Claraval

Jorge Augusto da Silva Santos (U. Federal do Espírito Santo, Vitória, Brasil) “‘*Hodie legimus in libro experientiae*’. A apropriação fenomenológica da fórmula de Bernardo de Claraval”; Cécile Furstenberg C (P. U. Católica de Chile, Chile) “San Bernardo, la alianza de la fuerza y de la dulzura de su retórica toca y convence, el arte de la persuasión”.

Boecio

Manuel Correia (P. U. Católica de Chile) “El concepto de dialéctica en Boecio y sus antecedentes en los comentaristas de Aristóteles”; Gabriel González Nares (U. Panamericana, México) “La influencia aristotélica acerca de los tipos de argumento en los *Topiciis differentis* de Severino Boecio”; Cristian Fabián Ramírez Mora (U. Católica de la Santísima Concepción, Chile) “El Estoicismo de Boecio en la *Consolatione philosophiae*”; Pablo A. Beorlegui Vicente (F. Heraldos del Evangelio, Sao Paulo, Brasil) “La felicidad según la obra *De Philosophiae Consolatione* de Boecio ¿Un destello del medioevo que podría iluminar las sendas del hombre posmoderno?”; Silvia Contaldo (U. Católica de Minas Gerais, Brasil) “Boécio lê Agostinho: o exercício da memória”.

Buenaventura

Marco Aurélio Fernandes (U. de Brasilia, Brasil) “Filosofía, retórica e arte da pregação: um estudo sobre São Boaventura e a *Ars Concionandi*”.

San Cristóbal de Lisboa

Maria de Lourdes Sirgado Ganho (U. Católica Portuguesa) “Frei Cristóvão de Lisboa e a Dignidade dos Ameríndios (Lisboa 1583-Lisboa 1652)”.

Enrique de Gante

Gustavo Barreto Vilhena de Paiva (U. de Sao Paulo, Brasil) “El hablar de los ángeles y de los hombres según Enrique de Gante”.

Françesc Eiximenis

Bernardo Bayona Aznar (UNED, España) “Pactismo republicano y teocratismo universal. Las dos caras del pensamiento político de Françesc Eiximenis”.

Francisco Suárez

Robert Fastiggi (Sacred Heart Major Seminary, Detroit, USA) “The Contributions of Vitoria and Suárez to Human Rights and International Law”; Mirsa

Acevedo © (USC España-Chile) “Retórica de la imagen jesuita en dos frontispicios de libros de Francisco Suárez”; Giannina Burlando (P.U. Católica de Chile, Chile) “Suárez: filosofía política en prácticas de mediación”.

Hildegard de Bingen

María Eugenia Góngora (U. de Chile, Chile) “Profecía y pensamiento apocalíptico: Hildegard de Bingen (1098-1179)”.

Hugo de San Víctor

Pedro Henrique da Silva Ciucci (Mag.) (PUC-SP, Brasil) “*Didascalicon* y educación para Hugo de San Víctor”.

Juan Buridan

María del Mar Castillo © (UNC, Argentina) “Intelecto y voluntad en Juan Buridan: ¿facultades igualmente libres?”.

Juan Duns Escoto

Hernán Guerrero (U. Católica del Maule, Chile) “Ser y lenguaje: los presupuestos metafísicos de la univocidad en Duns Scoto”; Carlos Eduardo de Oliveira (FFLCH/USP, Brasil) “Potência ordenada e potência absoluta segundo João Duns Escoto”.

Juan Hus

Thiago Borges de Aguiar (U. Metodista de Piracicaba, Brasil) “A eclesiologia conciliarista de Jan Hus e o Concílio de Constança”.

Marsilio de Padua

Pamela Soto García (P. U. Católica de Valparaíso, Chile) “Marsilio de Padua y Nicolás Maquiavelo o acerca de la paz como fundamento de la teoría ascendente del poder”.

Nicolás de Cusa

Rodrigo Núñez Poblete (U. Católica del Maule, Chile) “El discurso ignorante de Nicolás de Cusa, ¿más allá de la analogía?”

Nicolás Oresme

Sueli S. D. Custódio (ITA, Brasil) y Paula Freitas de Almeida (Unicamp, Brasil) “A noção de autoridade política no Tratado sobre a moeda, de Nicole Oresme”.

Pedro Abelardo

Ángela Ávalos Soto © (Groupe de Recherche Antiquité: Paris 1) “Estatus de la retórica en Pedro Abelardo y su vínculo con las nociones de religión y teología”; Edsel Pamplona Diebe © (U. Federal de Santa Maria, Brasil) “Considerações ético-filosóficas sobre a carta nº 190: tratado de São Bernardo contra alguns erros de Abelardo ao Papa Inocêncio II”; Natalia Jakubecki © (U. de Buenos Aires, Argentina) “Un nuevo enfoque hermenéutico para el *Dialogus* abelardiano”; Rosineide Alves Taveira Ciucci da Silva (PUC-SP, Brasil) “Educação e docência em Pedro Abelardo.”

Raymundo Lulio

Enzo Solari (P. U. Católica de Valparaíso, Chile) “Religión y política en palabras de Ramón Llull”; Ricardo da Costa (U. Federal do Espírito Santo, Brasil) “La Retórica Nueva (1301) de Ramón Llull: La belleza al servicio de la conversación”.

Tomás de Aquino

Mauricio Beuchot (UNAM, México) “La lógica medieval y la analogía. Una herencia para hoy en día”; Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (PUC-SP/Unicamp, Brasil) “Tomás de Aquino e o melhor regime político”; Terezinha Oliveira (U. Estadual de Maringá, PR, Brasil) “Tomás de Aquino e a escolástica na Universidade Parisiense (século xiii)”; Hernán Muszalski (U. Católica San Pablo - Arequipa, Perú) “La recepción del discurso político y la doctrina de la cogitativa en Tomás de Aquino”; Matheus Pazos C. (UNICAMP, Brasil) “Discursividade e verdade em Tomás de Aquino: notas sobre *Summa Theologiae*, I, 16, 2”; Claudio Pedrosa Nunes (UFPB, Brasil) “A importância do método escolástico-tomista de ensino para o desenvolvimento da formação universitária”; Peter Ivanecky (U. Católica del Maule, Chile) “Diferencia en similaridad: la analogía semántica de santo Tomás de Aquino”; Nalfran Modesto Benvinda © (U. Federal de Pernambuco - UFPE, Brasil) “Sindérese e consciência: elucidações e implicações na Ética Tomista”; Camila Ezido © (U. Estadual de Maringá, Brasil) “A Via do Movimento em Tomás de Aquino: Transição da Física para a Metafísica?”; Emiliano J. Cuccia C. (U. De Cuyo, Mendoza, Argentina) “Abstracción y división de las ciencias especulativas en Tomás de Aquino: una reconsideración”; Ceferino P. D. Muñoz. (U. de Cuyo/U. de Mendoza, Argentina) “La lectura de Cayetano sobre el deseo natural de ver a Dios en Tomás de Aquino”.

Vitoria

Santiago Orrego (P.U. Católica de Chile) “‘Si Dios no fuera mi bien, no tendría obligación de amarlo’ (F. de Vitoria): consideración desde Francisco de Vitoria recurso a la voluntad divina en el discurso político”.

Mesas Redondas

Política y discursividad en el Medioevo. Del Tiempo de Bonifacio VIII y Clemente V (1294-1314) (Coordinada por José M. Silva Rosa)

José M. Silva Rosa (U. da Beira Interior, Portugal) “A glória dos reis é tomar a palavra”; Johnny Taliateli (U. Federal de Goiás, Brasil) “A ideia de liberdade eclesiástica no *Antequam essent clerici*”; Renata C. de Sousa Nascimento (U. estadual de Goiás, Brasil) “Bonifácio VIII e a bula *Ante promotionem* (5 dezembro de 1301)”; José Jivaldo Lima Junior (U. de Goiás, Brasil) “*De potestate Ecclesiae*: Fundamentação escriturística do poder da Igreja”.

Del Tempo de Juan XXII (1316-34) (Coordinada por José Antonio de C. R. de Souza)

Bernardo Bayona Aznar (UNED, España) “La *Confutatio* del *Defensor Pacis* por Guiu Terrena y la condena de Marsilio de Padua”; José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza (UFG, Brasil/ U. Do Porto, Portugal) “As dependências textuais de Álvaro Pais no Liber I do *De Statu et Planctu Ecclesiae* e na parte Teórico-Política do *Speculum Regum*”; Rafael De Mesquita Dihel © (UFPR, Brasil) “Igreja, Poder e Palavra: O Discurso Eclesiológico no *De Statu et Planctu Ecclesiae* de Alvaro Pais”.

Discursividad y política en el Medioevo y en el período Colonial en general

Celina A. Lértora Mendoza (FEPAL, Argentina) “La conquista y colonización de América Española en clave disputativa. Una mirada desde la teología política”; Daniel Salinas (U. Católica de Cuyo/Instituto Santo Tomas de Aquino - San Luis, Argentina) “Discurso en el Medioevo: oratoria-retórica en la *disputatio*”; Mariano Pérez Carrasco (U. de Buenos Aires, Argentina) “La elocuencia en el origen del orden civil. Ecos ciceronianos en Brunetto Latini, Dante Alighieri y Juan Quidort”; Josefina Kuncar (U. De Chile, Chile) “La mujer postergada, siglo XVII XVIII en Chile”; Rosana Silva de Moura (U. Federal de Santa Catarina, Brasil) “A arte da retórica na atuação jesuítica no Brasil colonial”; María Isabel Cardozo (U. Nacional del Nordeste, Argentina), José E. Rundio (U. Nacional del Nordeste, Argentina) y Lilian del Carmen Arévalo (U. Nacional del Nordeste, Argentina) “Las ideas políticas de Vicente de Beauvais y su influencia en la América española”; Patricio Lombardo Bertolini (U. Católica de Valparaíso, Chile) “La comprensión sobre la

pobreza en la Escuela de Salamanca: Domingo de Soto y Juan Luis Vives”; Jorge Luis Gutiérrez (U. Mackenzie, Brasil) “O Conceito Aristotélico de ‘Naturalmente Escravo’ no pensamiento medieval até a Controvérsia de Valladolid de 1550”; Nicolás Martínez Sáez (U. Nacional de Mar del Plata, Argentina) “La mujer que civiliza: de la cortesía medieval a la conquista americana”; Susana B. Violante (U. Nacional de Mar del Plata, Argentina) “El siglo XI y la Filosofía en el lenguaje”.

Lecturas del Medioevo en cuatro autores contemporáneos

Julia Kristeva

Silvia Magnavacca (U. de Buenos Aires, Argentina) “La *civitas dei* agustiniana: un caso de *cura sui* en la lectura de Julia Kristeva”.

Umberto Eco

Enrique C. Corti (Unsam, Argentina) “Política y narración en *El nombre de la rosa* (U. Eco)”.

Gianni Vattimo

Noeli Rosatto (U. Federal de Santa Maria - Rio Grande do Sul, Brasil) “Hermenêutica e profecia: Joaquim de Fiore na leitura de Vattimo”.

Ortega y Gasset

Santiago Argüello (UCA, Argentina) “‘El sentido liberal del feudalismo’. Ortega y la libertad medieval”.

Temáticas de la Patrística en general

Rubén Peretó Rivas (U. de Cuyo, Argentina) “Acedia, eros y ágape. ¿Especificidad cristiana o condición universal?”; Gabriela Caram © (U. De Cuyo, Mendoza, Argentina) “Eutonía y el sentido de los nombres divinos en Dioniso Areopagita”; Fernando G. Martín de Blassi (U. de Cuyo - U. Congreso, Argentina) “Palabra y contemplación ensoñada: la respuesta de la naturaleza en Plotino (III 8)”;

Santiago Hernán Vázquez (U. de Cuyo, Argentina) “La acción desenmascarante y la proyección especular de la palabra como fundamento de su potencialidad terapéutica en Evagrio Pónico”; Roberto José Merizalde (S. de los Heraldos del Evangelio en la Casa Madre de San Pablo, Brasil) “La ‘metafísica de la luz’ en Suger de Saint-Denis”.

Otros y diversos

João Lupi (U. Federal de Santa Catarina, Brasil) “Aristóteles sirio”; Divania Luiza Rodrigues Kono (U. Estadual do Paraná, Brasil); Terezinha Oliveira (U. Estadual de Maringá, Brasil) y José Ricardo Pierpauli (U. de Buenos Aires, Argentina) “A Memória como ação educativa”.

Sessio Latina Agitata (Mesa redonda Coordinada por Celina Lértora)

Oscar Velázquez “Cum Augustinus Mediolani hortulo sub fici arbore strauit”; Natalia Jakubecki “De Apologetico Berengarii Pictavensis et fructu suo pro Historia Philosophiae”; Celina Lértora Mendoza “Physica –sive Philosophia Naturalis– colonialis. Quaestiones selectae super materiam primam, causalitatem et eternitatem mundi”; Walter Redmond “Psychologismus ac nominalismus ab Antonio Rubio apud ejus Logicam Mexicanam improbat”. (Presentación realizada vía Skype)

Logramos increíblemente llegar al día sábado 11 de abril. La sede dispuesta para la jornada matinal de clausura era el Campus Oriente de la Universidad Católica, solemne edificio del año 1926, que originalmente fue convento y luego colegio de las monjas del Sagrado Corazón, antes de pasar a la PUCCH en 1971. En este escenario de aires medievales advertimos que varios congresistas ya se habían visto obligados a partir de regreso a sus lares, no obstante esto la audiencia presente llenó el Auditorio de Filosofía. Quizás porque las últimas conferencias, dictadas en orden sucesivo, por Thiago Borges de Aguiar, José María Silva Rosa y Mauricio Beuchot, darían una nota culminante y representativa de los meta discursos que se esgrimieron en el XV Congreso LAFM. Efectivamente, por una parte, el tema vértice del saber discursivo medieval y su máximo instrumento lógico, fue defendido con clásica maestría en la conferencia plenaria final: “La lógica medieval y la analogía. Una herencia para hoy en día” por el Dr. Mauricio Beuchot, quien nos reveló el camino del conocimiento de la semejanza en su enseñanza de la “hermenéutica analógica”. Sin duda, un número importante de congresistas, arriba mencionados, habían seguido con fidelidad y excelencia la vía de la analogía hermenéutica. Con lo cual los medievalistas no sólo cumplían el propósito de recordar los aportes sobre los *modi significandi* de la época, incluyendo los avances en el área de la lógica formal, desde Boecio a la *Lógica Mexicana* de Antonio Rubio en el siglo XVI. Este vértice de la dialéctica paradigmáticamente sutil del medievalismo, se hizo presente para citar la autenticidad de las atribuciones, cultivar la ciencia lógica y preservar la tradición.

Por otra parte, el vértice temático del Congreso –sobre la retórica política, teorías del poder, relaciones Papado-Imperio– y temas derivados de la praxis política, tales como: conquista y colonización de América, pobreza y derechos de los indios, dignidad y emancipación, diplomacia de mediación y pactismo, se pronunciaron

durante variadas ponencias. Ya fueran en las que interpretaron la historia de la salvación en términos de una dialéctica entre ciudad celeste y república cristiana, o de una posible utopía política en San Agustín. También en clave de lectura contemporánea se asimilaron categorías propias de la *civitas* de Agustín. En tanto que, en otras visiones sobre el ejercicio efectivo del poder político, se discurrió en torno a la polémica confrontación y condena al escrito de Marsilio de Padua, autor del *Defensor Pacis*, cuyos argumentos intentaron desarticular la autocracia papal; también se encaminaron los senderos modernos del medioevo en el estudio de teóricos políticos renacentistas, quienes recurrieron al concepto de paz como justificación del poder. Pero sobre todo, este último vértice temático quedó expuesto en trabajos que simultáneamente adoptaron aquel innovador lema de lectura medieval, *dejar que la diversidad rebelde pasara a la testera*³. Así pues, fue labor de los mismos investigadores presentes hacernos reconocer y distinguir manuscritos incógnitos, de autores considerados periféricos o subalternos, muchas veces en tensión ambivalente o contra la corriente dominante del período Medieval y Colonial Americano; figuras tales como: Fray Agustín de Ancona, Françesc Eiximenis, Juan Hus, Guido Terrena, Álvaro Pelayo, Vicente de Beauvais, Jean Quidort, Nicolás Oresme, San Cristóbal de Lisboa, Hildegard von Bingen, Raymundo Lulio, Dante Alighieri, Joaquín de Fiore, Vitoria, Juan Luis Vives, Bartolomé de las Casas, Antonio Vieira, entre otros.

De modo que en el momento de cerrar el encuentro, primero presentó su investigación el profesor brasileño, Thiago Borges de Aguiar, quien discurrió finamente en portugués sobre las ideas conciliaristas del clérigo checo Jan Hus, condenado a la hoguera por el Concilio de Constanza en 1415, por promover la idea de una Iglesia que permitiese la acción política de los obispos conciliares. Luego, José María Silva Rosa, profesor lusitano, ofreció una memorable conferencia de historiografía filosófica, expresando en portugués europeo su apasionante comprensión de lo político en el mundo medieval, a partir de un escrito francés de 1302 donde, por un lado, hizo notar el rechazo a la doctrina del pleno poder papal en los asuntos temporales, y por otro lado, la exigencia al rey de que, más que tomar la espada, debiera tomar la palabra por los derechos sociales en los conflictos con la Iglesia. Fue en este vértice, de la sabiduría pragmática en los estudios de medievalismo, donde aprendimos sobre ese largo proceso de emancipación del pensamiento y de la acción, mediante una línea abierta no sólo para volver a hacer

³ Paul Vigneaux, *Philosophie au moyen âge, précédé d'une Introduction nouvelle et suivi de livre Duns Scot aujourd'hui*, Albeure, Editions Castello, 1987, p. 64.

“la anamnesis o recuerdo”⁴, sino para intensificar el entusiasmo por la investigación sobre los vínculos históricos de nuestra propia identidad.

Las palabras de clausura las ofició la Organizadora del Congreso, quien agradeció la presencia de todos los participantes, especialmente las colaboraciones de Mons. Manfredo Ramo y del Dr. Robert Fastiggi. Recordó también a dos grandes intelectuales de nuestra América que nos dejaron recientemente, el Prof. Humberto Giannini (1927- 2014) y el Dr. José Pereira (1931-2015). También se hizo un reconocimiento al libro que fue inspirador del Congreso, editado por Bernardo Bayona y José Antônio de C. R. de Souza, *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378- 1449)* (2013). Por último, manifestó tener la impresión de haber armonizado con un modo suareciano, dando lugar a los aportes especulativos del pensamiento medieval, sin negarse a estudiar las transformaciones del mundo, siendo el recurso de acceso principal al espíritu de los tiempos, la comunicación discursiva en el espacio público que habíamos compartido y que contribuyó a modificar la leyenda negra de la ilustración, sobre un vacío en la ola del tiempo⁵, en esa oscura Edad Media.⁶

Los presentes regalaron su aprecio con sentidos aplausos, los que alcanzaron para todos: representantes de la SBFM y la Red LAFM, viejos y nuevos amigos, colegas moderadores y coordinadores de mesas. El Comité Ejecutivo en Chile, Dr. David Morales y la Dra. Gabriela Rio, junto a la Sra. Bárbara Núñez, Jefa administrativa y la Srta. Deborah Pizarro, tenazmente a cargo de la Coordinación de Extensión y Comunicaciones del Instituto de Filosofía. El equipo administrativo de la Facultad de Teología, Sra. Soledad Mesa, Srta. Paula Ramírez y Sra. Bernardita Robledo, los aplicados vigilantes, alumnos y alumnas Ayudantes. Colaboradores todos que nos movieron a sentir gratitud por su dedicación y esfuerzo, que había quedado flotando en el aire cálido de esa semana de Abril.

La compleja riqueza de los temas abordados fue, además, acompañada por actividades afines, como una presentación de libros y de revistas de la especialidad, destacándose especialmente las recientes publicaciones de: Bernardo Bayona & José A. de Camargo R. de Souza (eds.), *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de*

⁴ Umberto Eco, *Apostillas a El nombre de la Rosa*, Barcelona, Editorial Lumen, 1985, p. 78.

⁵ Jacques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983, p. 8.

⁶ Umberto Eco (ed.), *Historia de la Belleza*, Barcelona, Random House Mondadori SA, 2004, p. 99.

Occidente y en la época conciliar (1378- 1449), España: Prensas de la U. de Zaragoza, 2013; Thiago Borges de Aguiar, *Jan Hus: cartas de um educador e seu legado imortal*. Edit. Annablume, Consulado Tcheco no Brasil, 2012; Claudio Pedrosa, *A Conceituação de Justiça em T. de Aquino: um estudo dogmático e axiológico*. Brasil: Juruá Editora, 2013; Silvia Magnavacca: *Léxico Técnico de Filosofia Medieval*, Madrid: Miño y Dávila editores, en edición ampliada, 2013. La divulgación de la revista virtual *Mediaevalia Americana*, como órgano oficial de la Red LAFM, cuyo primer número apareció en 2014 en el sitio www.mediaevaliamericana.com.ar; y la difusión de la revista dirigida por José M. Cerda, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, U. Gabriela Mistral.

No faltó otra actividad usual a los Congresos Latinoamericanos de Filosofía Medieval, la Asamblea de la Sociedad Brasileira de Filosofía Medieval, presidida por el Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos, la Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, la Prof. Dra. Celina A. Lértora Mendoza y la Coordinadora por Chile, Prof. Dra. Giannina Burlando. En esta asamblea se acordó redactar y anunciar la publicación del Acta en el enlace de la Redlafm. Se informó que la Prof. Dra. Silvia Contaldo (silviacontaldo@hotmail.com) mantendría su propuesta para realizar el XVIº CLAFM del año 2017 en la Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais, Bello Horizonte, lo que la asamblea aceptó sin observaciones. Después de varios temas contingentes tratados y discutidos, los presentes acordaron por unanimidad reelegir como presidente al Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos, para el período 2015-2017.

Entretanto, las expresiones artísticas durante el congreso contaron con tres eventos: la intervención musical en el hall de Teología del cuarteto de flautas, *Ensamble Antara*: “Ecos del simbolismo sonoro occidental de la Edad Media en el imaginario de la música chilena de concierto. La Suite Chile en Cuatro Vientos de Gastón Soublette”, dirigidos por el Prof. Alejandro Lavanderos. La obra teatral, en formato comedia, “La Expulsión de los Jesuitas”, por la *Compañía Tryo Teatro Banda*, dirigida por Andrés del Bosque, en el Teatro de la Universidad Católica de la Plaza Ñuñoa de Santiago. Y para despedirnos, nos reunimos en el patio de la Biblioteca del Campus Oriente, alrededor de un ágape de clausura, con la presentación del conjunto medievalista *Calenda Maia*, dirigido por Jorge Matamala.

P. D. El mismo sábado 11 de abril y los siguientes días, la Organización recibía entre varios saludos, palabras de reconocimiento como estas: “No quise dejar pasar este día de clausura, que lamento haberme perdido, sin felicitarte, en primer lugar

por el éxito rotundo del congreso que organizaste con evidente afecto de tus colaboradores. Además del nivel, que me pareció alto y parejo de las comunicaciones, lograste conferirle al evento un clima extremadamente cálido, cordial y a la vez tranquilo. Se respiró una gran camaradería en todo momento. Abrazo de Silvia”. “Esperé a que el ajetreo de las jornadas hubiera pasado para agradecerle por la buena acogida que tuvo nuestra mesa redonda. Aunque lamentablemente no pude estar todos los días de las Jornadas, por mis obligaciones con la UCM, las conferencias y mesas redondas a las que sí pude ir creo que fueron una muestra del altísimo nivel de los participantes y de la organización. Fue una excelente instancia para aprender de otros estudiosos que se dedican a la Filosofía Medieval. Me despido atentamente, Hernán Guerrero”. “Fiquei feliz quando soube que o congresso de Chile abriria espaço para a escolástica colonial. Para mim foi um desafio estudar e escrever sobre Antonio Vieira. Quero prosseguir nesse caminho e somar este estudo àquele de filosofia medieval. Tenha um bom descanso após essa longa jornada na preparação do congresso, cujo resultado foi excelente. Abraços, Paulo”. “Gracias por todo. Sé que el gran éxito del Congreso ha justificado todos tus esfuerzos. Un abrazo, Wally”. “Many thanks for putting together such an excellent congress. I enjoyed being present, and I was impressed with the high level of scholarship in the presentations. I was especially impressed by some of the younger presenters. The future of medieval studies in Latin America seems very promising. Sincerely, Robert.”

¡Que sea hasta un nuevo encuentro!

Giannina Burlando
David Morales T.

Los autores

Victoria Arroche. Es doctoranda en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. En dicha institución ejerce la docencia en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras, y de Pensamiento científico en el CBC.

Mauricio Hardie Beuchot Puente. Es doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana de México, D.F. Es profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México e investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la misma.

Giannina Burlando. Es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Chile (1985); Doctor of Philosophy y Master of Art por The Ohio State University, EE.UU. Pertenece a la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Chile, donde actualmente es profesora asociada; paralelamente enseña historia de la filosofía en el Seminario Pontificio Mayor de Santiago.

Gustavo Fernández Walker. Es Doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires, y Doctor en filología clásica y hermenéutica del texto filosófico por la Universidad Nacional de San Martín, Argentina y Università del Salento, Italia. Es profesor adjunto de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de San Martín y becario posdoctoral del CONICET.

Natalia Jakubecki. Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Ejerce la docencia como ayudante de primera en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en dicha institución. Actualmente es becaria postdoctoral de CONICET con su proyecto “El ‘otro’ en los diálogos controversiales de la Edad Media (1000 -1500)”, dirigido por las Dras. C. D’Amico y C. Lértora.

Amira Juri. Es Magister en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán. Asimismo, se desempeña como docente e investigadora en Facultad de Filosofía y Letras de la UNT desde 1996 a la fecha y como jefe de trabajos prácticos en las cátedras de Filosofía de la Historia y Filosofía de la Religión pertenecientes al Departamento de Filosofía de la UNT.

Celina Ana Lértora Mendoza. Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia

Universidad Comillas (España). Investigadora del CONICET. Actualmente es profesora de doctorado en la Universidad Nacional del Sur, Argentina. Presidente de FEPAI y coordinadora general de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Ana Mallea. Es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Realizó estudios de posgrado: carrera de filosofía, cursos de doctorado en España. Colaboradora de la Línea de Pensamiento Clásico, Medieval y Renacentista en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra.

Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. Professora efetiva do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Coordenadora da área de Filosofia do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais - Meridianum. Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (*UNICAMP*).

Emiliano Primiterra. Estudiante avanzado de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Miembro del proyecto de investigación “Teología política e historia del pensamiento occidental” dirigido por la Dra. Celina A. Lértora Mendoza, radicado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Salvador.

Walter Redmond. Doctor en Filosofía, Profesor e Investigador de la Universidad de Austin, Texas, EE.UU. Ha enseñado filosofía y materias afines en universidades en EE.UU., Alemania, España, México y otros países de Latinoamérica.

Cecilia Rusconi. Es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como investigadora del CONICET en el campo de la Filosofía Medieval con especial atención en el pensamiento de Nicolás de Cusa, Thierry de Chartres y Heimerico del Campo.

José Antônio C. R. de Souza. Professor titula aposentado da Universidade Federal de Goiás, Brasil. Investigador integrado ao Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Fundador e primeiro presidente da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval (1981-1990).

Índice

Artículos	5
<i>Mariana Paolozzi</i>	
O <i>De magistro</i> agostiniano: reflexões sobre educação e filosofia	7
Resumen	17
Resumo	19
Abstract	21
<i>Natalia Jakubecki</i>	
Supuestos antropológicos en la propuesta ética abelardiana	23
Resumen	41
Resumo	43
Abstract	45
<i>Emiliano Primiterra</i>	
¿Qué entiende Juan Quidort de Paris por “gobierno”? Sobre una de las tesis más importantes en el texto <i>Sobre el poder real y papal</i>	47
Resumen	61
Resumo	63
Abstract	65
<i>Victoria Arroche</i>	
La presencia del <i>Liber de causis</i> en la doctrina dantesca de la potencia humana	67
Resumen	83
Resumo	85
Abstract	87
<i>Cecilia Rusconi</i>	
Algunos datos sobre la recepción luliana en Nicolás de Cusa (1401-1464)	89
Resumen	103
Resumo	105
Abstract	107

<i>Mauricio Beuchot</i>	
Multiculturalismo republicano en Alonso de la Vera Cruz	109
Resumen	121
Resumo	123
Abstract	125
Traducciones	127
<i>Ana Mallea</i>	
El opúsculo <i>De Sortibus</i> de Tomás de Aquino	129
Resumen	149
Resumo	151
Abstract	153
<i>José Antônio de C. R. de Souza</i>	
<i>Sobre o caso dos Templários de Agostinho de Ancona</i>	155
Resumen	169
Resumo	171
Abstract	173
Sectio latina	175
<i>Gualterius Redmond</i>	
Psychologismus ac nominalismus ab Antonio Rubio and <i>Logicam Mexicanam</i> improbat	177
Resumen	185
Resumo	187
Abstract	189
Varia	191
<i>Amira Juri</i>	
Pensar imágenes en Averroes: travesía por una concepción más vulnerable de la razón humana	193
Resumen	199
Resumo	201
Abstract	203

<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
El respeto a la creación y el pecado ecológico. Una reflexión desde el franciscanismo medieval	205
Resumen	217
Resumo	219
Abstract	221
Reseñas bibliográficas	223
Manfredo Thomaz Ramos, <i>A Ideia do Estado na Doutrina Ético-Politica de Santo Agostinho</i> por Celina A. Lértora Mendoza	225
Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas, <i>Supraesencial. El encuentro de la filosofía neoplatónica y el cristianismo en el Corpus Dionysiacum</i> por Celina A. Lértora Mendoza	229
S. Ebbesen, D. Bloch, J. Leth Fink, H. Hansen, A. M. Mora-Márquez, <i>History of Philosophy in Reverse. Reading Aristotle through the Lenses of Scholars from the Twelfth to the Sixteenth Centuries</i> por Gustavo Fernández Walker	233
Crónicas	237
XV° Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: <i>Política y Discursividad del Medioevo al Período Colonial</i> . Santiago de Chile, 7-11 de abril, 2015 por Giannina Burlando y David Morales T.	239
Los autores	255