



# ***MEDIAEVALIA AMERICANA***

**Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval**

**Año 2, N. 2  
Diciembre 2015**

**Buenos Aires**

**ISSN 2422-6599**

*Mediaevalia Americana*

E. Mail: [red.lafm@yahoo.com.ar](mailto:red.lafm@yahoo.com.ar)

[secretaria@mediaevaliamericana.com.ar](mailto: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

## **Evangelização como cultura cristã no *De correctione rusticorum* de S. Martinho de Dume**

*Pe. Jorge F. Teixeira Lopes, EP*

### **1. Uma província romana do século VI**

No século VI, a noroeste da Península Ibérica localizava-se o território da Galécia –do latim *Gallaecia*– nome que fora dado à província romana da Hispânia, que correspondia *grosso modo* ao território onde actualmente se encontram a Galiza, as Astúrias e o norte de Portugal. Esta província romana era composta por três *conventus*, que eram capitais administrativas: *Lucus Augusti*, *Asturica Augusta* e *Bracara Augusta*. Esta última, que se tornara a cidade mais importante desse vasto território e a capital do reino suevo, localizava-se no noroeste do que seria futuramente o reino de Portugal, e fora nomeada sede de província ao tempo do reinado de Diocleciano, isto é, entre finais do século III e inícios do século IV<sup>1</sup>.

Entre os séculos IV e VII da Europa Ocidental, tocou à Igreja Católica o nobre papel de ser ponto de interferência entre as instituições do velho mundo romano e a criação de novos modelos sociais e políticos. Com efeito, o domínio de Roma havia produzido uma certa unidade social, na qual a Igreja se apoiara constituindo uma sólida autonomia eclesiástica na metrópole do *conventus Bracaraugustanus*. Entretanto, a decadência das instituições romanas acentuou-se progressivamente durante o Baixo Império, a ponto de não restar delas senão um simulacro cuja estabilidade seria definitivamente abalada por sucessivas incursões de tribos bárbaras nómadas. De facto, em inícios do século V, a província romana da *Hispania* não resistiria aos assaltos das várias tribos, que se precipitaram pela

<sup>1</sup> Luís Fontes e Maria Manuela Martins, “Bracara Augusta. Balanço de 30 anos de investigação arqueológica na capital da Galécia Romana”, em *Simulacra Romae II, Rome, les capitales de province (capita prouinciarum) et la création d'un espace commun européen. Une approche archéologique. Bulletin de la Société archéologique champenoise*, Mémoire 19, Reims, 2010, pp. 111-124; Luis Rodríguez-Ennes, *Gallaecia, romanización y ordenación del territorio*, Madrid, Dykinson, 2004, pp. 43-44; Michael Kulikowski, *Late Roman Spain and Its Cities*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2010, pp. 8 e 71.

Península Ibérica, estima-se que a partir do ano 409. Em finais desse século, estabelecer-se-ia finalmente a hegemonia do poder visigodo que abarcava regiões da Gália e cerca de dois terços da *Hispania*<sup>2</sup>.

O povo suevo, em particular, que no ano de 585 será também dominado pelos visigodos, chegou portanto à Galécia no transcurso dessas invasões dos “bárbaros do norte”<sup>3</sup>. Ao estabelecer-se na Galécia, tornou-se um povo federado dos romanos, isto é, um aliado de Roma, que, em caso de pressão de tribos invasoras, deveria defender as periferias do Império. As fontes literárias coetâneas, nomeadamente S. Gregório de Tours, falam do povo “*suevi*”<sup>4</sup> e do reino “*galliciense*”<sup>5</sup>.

Apesar de aparentemente não haver uma oposição ostensiva à Igreja, em determinado momento os suevos tomaram-se de um relacionamento verdadeiramente hostil em relação à religião católica. Tal dificuldade deu-se após a breve conversão dos suevos ao catolicismo pelo rei Requiário, cerca de 448, que acabou por ser desviada pelo bispo Ajax, o qual os conduziria ao arianismo. Com isso, a situação da Igreja, religião oficial do Império desde o século IV, muda visivelmente, passando a conviver com povos cuja religiosidade alternava entre as práticas pagãs e o arianismo<sup>6</sup>. Na verdade, além da heresia ariana, a Igreja teve de enfrentar uma série de outros problemas que baldeavam entre o revigoramento de práticas pagãs entre os camponeses, mormente incultos, e a própria desqualificação dos clérigos para o encargo pastoral, como ficaria testificado de modo especial no I Concílio de Braga, no ano de 561<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Cf. Pablo C. Díaz Martínez, *El reino suevo (411-585)*, Madrid, Akal, 2011, p. 18. Há quem seja propenso para o ano de 407. Cf. por exemplo Alberto Ferreiro (ed.), *The Visigoths: Studies in Culture and Society*, Leiden, Brill, 1998, p. xii. As fontes coetâneas não são consensuais, pois S. Isidoro afirma ter sido em 408 e Idatius, bispo de *Aquae Flaviae*, em 409. Cf. José María Jover Zamora, *Historia de España: España visigoda (414-711 de J. C.)*, Ramón Menéndez Pidal (ed.), v. III, Madrid, Espasa-Calpe, 2007, p. 21.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 6.

<sup>4</sup> Gregorius Turonensis Episcopus, *Historia francorum*, II, 2 (PL. 71, 191).

<sup>5</sup> *Ibíd.*, V, 43 (PL. 71, 410).

<sup>6</sup> Stephen Mckenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington DC, The Catholic University of America, 1938, pp. 75-88.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 88. Na realidade, “Los concilios I y II de Braga (a. 561 y 572) dejan entrever que el Arrianismo no constituía ya una preocupación pastoral para el episcopado del Reino suevo. Por el contrario, los cánones 71 a 74 del concilio Bracarense II estaban destinados a combatir arraigadas prácticas de raíz idólatra. No es lícito –dice el canon 72– conservar las

## 2. Entre o paganismo e o arianismo

Não é possível falar de uma religião predominante na *Gallaecia* no momento da chegada dos Suevos. Existia uma grande variedade de cultos pouco definidos, fruto de diferentes influências religiosas e culturais. Em traços rápidos, podem-se definir dois grandes conjuntos –as práticas pagãs e as práticas cristãs– que se subdividem em seis grupos religiosos: paganismos nativo, germânico e romano, por um lado; por outro, o cristianismo, isto é, o catolicismo do qual derivaram as doutrinas arianas e priscilianas<sup>8</sup>. Sob este aspecto é notável ver como a obra *De correctione rusticorum* de S. Martinho de Dume é uma testemunha ímpar dessas influências religiosas no noroeste da Península Ibérica, particularmente das práticas pagãs.

Como se verá adiante, a maior dificuldade de S. Martinho na catequização daqueles que estavam sob sua jurisdição, e que em termos territoriais era bastante vasta –só em Portugal, os bispados de Conímbriga, Viseu, Dume, Lamego, Porto e Egitânia (actualmente Idanha-a-Velha) eram todos sufregâneos dele– seria o profundo enraizamento de tradições populares pagãs. Com efeito, a cultura popular, rica naturalmente em superstições, especialmente no que concerne ao universo religioso, estava alicerçada em uma série de práticas, algumas das quais, não obstante sua longevidade, perduram até aos dias actuais, pois, as tradições pagãs sobreviveram ao tempo e adquiriram características e formas cristãs. Por isso, a protecção contra os demónios é ainda hoje bastante solicitada para a resolução dos problemas da vida quotidiana, quer seja no amor como na doença, nos “maus-olhados” como na “sorte”.

Será útil ainda um breve apanhado do *status quo* político-religioso da Galécia no momento da chegada de S. Martinho. De facto, ele depara-se com uma tentativa de aliança dos Suevos com os Merovíngios e Bizâncio, na tentativa de se defenderem contra o poderio visigótico. Para Bizâncio, a capitulação do reino suevo seria

tradiciones de los gentiles, ni festejarlas, ni tomar en cuenta los elementos, o el curso de la luna o de las estrellas o la vana falacia de los astros para la construcción de las casas o para la siembra, para la plantación de árboles o la celebración del matrimonio”, José Orlandis Rovira, “Consideraciones en torno a la Conversión al Cristianismo en la Tardía Antigüedad”, em *Cuadernos de Historia del Derecho*, 6, 1999, pp. 233-243 (242).

<sup>8</sup> Maria João Violante Branco, “St. Martin of Braga”, em Alberto Ferreira (ed.). *The Visigoths*, ob. cit., p. 77; Richard W. Burgess, *Hydatius: A Late Roman Chronicler in Post-Roman Spain*, Oxford, 1988, p. 198. Tese não publicada.

desastrosa, uma vez que, sendo os Visigodos maioritariamente arianos, a conquista dos suevos pelos visigodos implicaria fatalmente a uma conversão dos suevos ao arianismo, isto é, constituiria um imenso bloco ibérico ariano que poderia fazer frente ao Império Bizantino. Em contrapartida, a possibilidade de um reino suevo católico, no Norte da Península Ibérica, aliado a Bizâncio, disputando o sul com os Visigodos, favoreceria sem dúvida os bispos católicos do reino visigótico<sup>9</sup>. É no âmbito desta complexa situação religiosa e sócio-política, que S. Martinho de Dume chega à Galécia, o que deve ter ocorrido por volta do ano de 550<sup>10</sup>.

### 3. Traços biográficos sobre S. Martinho de Dume

Originário provavelmente da Panónia (actual Hungria), sabe-se que ainda novo Martinho partiu para a Palestina onde seguiu a vida monástica. Mais tarde foi para Espanha e veio a estabelecer-se na região da *Gallaecia*, mais propriamente em *Bracara Augusta*, capital do reino dos Suevos<sup>11</sup>. Quanto à data aproximada do seu nascimento há até hoje bastantes divergências, mas é provável que tenha nascido entre 518 e 525 e falecido no ano de 579<sup>12</sup>. Na região onde S. Martinho se estabeleceu há duas fases distintas: a de monge, em Dume; e a de bispo de Dume e, posteriormente, de Braga. Ele tornar-se-ia conhecido pela conversão dos reis suevos ao catolicismo, razão pela qual a historiografia o apelida frequentemente como o “apóstolo dos suevos”.

Quando chega à *Gallaecia*, Martinho é já um homem bastante culto para os padrões da época, em especial para o reino suevo onde não existiriam muitos

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 76.

<sup>10</sup> Claude W. Barlow, *Martini Episcopi Bracarenensis Opera Omnia*, New Haven, Yale University Press, 1950, pp. 2-3. Todas as obras de S. Martinho serão citadas segundo esta edição.

<sup>11</sup> Há quem defenda de que S. Martinho tenha passado uma longa temporada na Itália, tendo sido influenciado por Cassiodoro. Cf. Manuel J. Pinheiro Maciel, “O *De correctione rusticorum* de S. Martinho de Dume”, em *Bracara Augusta* (separata), nº 91, XXXIV, 1980, pp. 11-16.

<sup>12</sup> Cf. José Madoz, “Una nueva recensión del *De correctione rusticorum* de Martín de Braga (Ms. Sant Cugat, n. 22)”, em *Estudios Eclesiásticos*, v. XIX, 74, 1945, pp. 335-354; Avelino de Jesus Costa, “S. Martinho de Dume. XIV Centenário da sua chegada à Península”, em *Bracara Augusta*, 2, 1950, pp. 288-325.

escritores<sup>13</sup>. De facto, é de se ressaltar ainda que Martinho é dos poucos autores latinos do século VI a deixar tratados de espiritualidade. Além disso, sabe-se ainda que vários contemporâneos seus citam-no como homem ilustre e sábio, dentre os quais se destacam Venâncio Fortunato, S. Gregório de Tours e S. Isidoro de Sevilha. Mas a sua autoridade intelectual não está alicerçada somente na produção que deixou, mas também na qualidade e originalidade do seu legado. Tal, com efeito, é corroborado pela variedade de autores que demonstra conhecer: além de S. Agostinho, S. Jerónimo e outros autores eclesiásticos, também a cultura helénica e clássica, como Platão, Aristóteles, Virgílio e, sobretudo, Séneca<sup>14</sup>.

A sua entrada na *Gallecia* dá-se, a bem dizer, *in tempore oportuno*. Ocasionalmente, o filho do rei suevo Charrarico contrairá lepra. O rei fez então um voto de se converter ao catolicismo e mandar erguer uma igreja em honra de S. Martinho de Tours, se o filho se curasse. Após a cura milagrosa, Charrarico cumpriu o voto: converteu-se e ergueu uma igreja em Dume sob a orientação de S. Martinho, o qual ficou seu administrador. Martinho fundou um mosteiro nessa igreja, adaptando uma antiga *villa romana*, tornando-se seu abade. Mais tarde, a igreja de Dume foi elevada a catedral e Martinho ascendeu à cátedra episcopal, tendo sido ordenado por Lucrécio, bispo de Braga, no ano de 556<sup>15</sup>. É de realçar o facto dos textos coevos indicarem o mosteiro de Dume como um pólo de difusão religioso e cultural. Nos cerca de vinte e três anos de episcopado –primeiro em Dume e mais tarde de Braga– S. Martinho promoveu a edificação de inúmeros outros mosteiros que tiveram papel preponderante no processo de reorganização e fortalecimento da Igreja do noroeste peninsular. Particular destaque teve a sua formação doutrinária, ascética e catequética, numa valorização de estudos que foi autêntica fonte de propagação da doutrina e da cultura cristãs<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Antonio Fontán, “Martín de Braga, un testigo de la tradición clásica y cristiana”, em *Anuario de Estudios Medievales*, v. IX, 1974/1979, pp. 331-341 (332).

<sup>14</sup> Ver Severiano Tavares, “O senequismo de S. Martinho de Dume”, em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 6, 1950, pp. 381-387. “Martinho era um monge ‘romano’ pela cultura” e que cultivava “um latim extremamente elegante”, traços estes que caracterizam a sua “linhagem cultural”. Cf. Luís Ribeiro Soares, *A linhagem cultural de Sao Martinho de Dume*, Lisboa, Casa da Moeda, 1997, pp. 268-269.

<sup>15</sup> João Baptista Lourenço Insuelas, *História da literatura antiga da Igreja*, Braga, Oficinas de S. José, 1943, pp. 747-748.

<sup>16</sup> Cf. Alberto Ferreira, “The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th Century Galicia”, em *Studia monastica*, 23, 1981, pp. 11-26 (18); Isabel Velázquez Soriano, “Ambitos

### **O *De correctione rusticorum* no contexto das obras martinianas**

S. Martinho escreveu um conjunto de obras na aparência pouco uniforme, o que revela uma rica personalidade, aliada às necessidades pastorais de formação doutrinária dos povos do seu tempo. Elas podem ser distribuídas do seguinte modo:

— **Escritos Litúrgico-Canônicos e outros.** Identificam-se os *Capitula Martini*, uma compilação de canônes de vários concílios –sobretudo orientais– que foi anexada como complemento às actas do II Concílio bracarense. A obra *De trina mersione*, escrita contra o baptismo de uma só imersão –de teor modalista–, define os detalhes da cerimónia do baptismo e a necessidade de mencionar as três pessoas da Santíssima Trindade. *De pascha*, um pequeno opúsculo que versa sobre a data da Páscoa.

— **Escritos ascético-morais.** Dedicada a Miro, rei dos suevos, *Formula vitae honestae* é um tratado sobre as quatro virtudes cardeais e foi a sua mais conhecida obra ao longo da Idade Média, apesar de ser atribuída a Séneca. De semelhante abordagem escreveu ainda as obras *De superbia*, *Pro repellenda jactantia*, *Exhortatio humilitatis*, *De ira* e *Aegyptiorum patrum sententiae*, que foi provavelmente o seu primeiro escrito<sup>17</sup>, e teve como objetivo servir de ordo de costumes para os mosteiros por ele fundados. Por fim, *De correctione rusticorum* é certamente uma de suas mais importantes obras, pelo facto de dar a conhecer os costumes populares da época, em particular os pagãos<sup>18</sup>.

#### **4. Finalidade do *De correctione rusticorum***

*De correctione rusticorum* foi escrito na época em que S. Martinho havia ascendido ao episcopado de Braga, isto é, após o ano 569. As actas do II Concílio de Braga, de 572, haviam determinado que os bispos, nas suas visitas pastorais, deveriam instruir e admoestar o povo das superstições idolátricas e das sobrevivências pagãs. Foi nesse contexto, que, a pedido do bispo Polémio de

y ambientes de la cultura escrita en Hispania (s. VI): De Martín de Braga a Leandro de Sevilla”, em *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 46, 1994, pp. 329-351 (334).

<sup>17</sup> Antonio Fontán, “Martín de Braga: proyección histórica de su persona y su obra”, em *Humanismo Romano*, Barcelona, Planeta, 1974, p. 197.

<sup>18</sup> Há também algumas obras não litúrgicas, canónicas ou filosófico-morais, que são: *In basilicam*, um poema em honra de S. Martinho de Tours; *In refectorio*; e o seu *Epitaphium*.

Satorga, Martinho se vê exortado a escrever uma **instrução pastoral** contra os “rústicos”<sup>19</sup>. Na verdade, o facto de a fazer em forma de sermão, sugere que o verdadeiro destinatário seja não tanto o bispo mandatário mas os próprios párocos das aldeias, isto é, aqueles que terão oportunidade de conviver diariamente com os destinatários da mensagem.

O método de Martinho revela-se original, uma vez que afirma que irá fazer um sermão rústico (*sermo rusticus*), não querendo com isso indicar que fará um discurso incorrecto do ponto de vista gramatical. É um sermão simples, tal como seus interlocutores, claro e objectivo. Seu desejo é falar ao povo numa linguagem acessível e popular e não em linguagem erudita como era costume nos escritos da época<sup>20</sup>. Esta linguagem em estilo simples é um elemento de destaque na obra que comprova tanto da facilidade de adaptação de uma suma autoridade eclesiástica –era já bispo de Braga–, quanto do zelo para exortar o povo à prática da fé ultrapassando a condição aviltante da idolatria. Neste aspecto, *De correctione rusticorum* oferece um tão belo quanto verdadeiro escrito no género da catequese popular, que faz transparecer o profundo conhecimento que o autor possui da alma rural hispano-romana, dos seus costumes e tradições. Quer dizer, sua profunda abordagem denota um conhecimento das práticas das populações rurais, o que só é possível em função de um contacto directo com elas.

Mas, afinal, a quem se dirige S. Martinho quando utiliza a expressão “*rusticus*”? Rústicos eram habitualmente chamados aqueles que viviam fora das cidades, ou seja aldeões, gente simples. Por isso mesmo eram também chamados habitantes dos *pagi*, pois viviam em regiões afastadas das vias romanas, e, portanto, com pouco contacto com os centros urbanos, pelo que eram habitualmente apelidados de *pagani*<sup>21</sup>. Os “rústicos” não eram somente os suevos; eram também descendentes de romanos e do povo autóctone, população maioritariamente campestre, já cristianizada –como o atesta o próprio *sermone*– mas imbuída de rituais pagãos, fossem eles romanos ou de mitologias germânicas e celtas. Em vista de combater esses desvios, umas das

<sup>19</sup> Cf. Barlow, ob. cit., p. 159. Donde a indicação no próémio: “*Domino beatissimo ac mihi desiderantissimo in Christo fratri Polemio episcopo Martinus episcopus*”, ibíd., p. 183.

<sup>20</sup> Ibíd., p. 160.

<sup>21</sup> Maciel, ob. cit., p. 39. De qualquer forma, é provável que o termo “*rusticus*” não queira referir-se somente à “*gente do campo*”. Isto porque os *pagani* eram tanto os pagãos quanto os camponeses, e portanto aqueles que estavam presos à “antiga superstição dos pagãos”, como indicara já S. Agostinho, em *De catechizandis rudibus*, 16, 24.

procedências do II Concílio de Braga fora precisamente enviar os bispos pelas respectivas dioceses a pregar a doutrina e instruir o povo<sup>22</sup>.

A obra está, portanto, inserida no âmbito do processo de reorganização da Igreja e de cristianização dos habitantes das áreas rurais, de populações maioritariamente católicas que, não obstante, desconhem por vezes o essencial da mensagem cristã. Além disso, recorde-se o facto das superstições mencionadas pelo bispo de Braga exprimirem mais hábitos populares, isto é, realizados fora de portas<sup>23</sup>, do que propriamente um culto organizado, o que, dado o seu carácter de clandestinidade, dificultará a acção evangelizadora. Assim, dada a religiosidade “extra-oficial” dos cultos, a dificuldade será tanto maior quanto mais profundas e ocultas estejam as crenças supersticiosas. Esta complexa *mélange* religiosa é sintetizada por Menendez y Pelayo:

“Duravam, pois, entre os galegos do século VI as invocações aos númenes pagãos em todos os actos da vida, os sacrifícios e as oferendas às fontes sagradas, o rito romano das kalendas, o malefício por hervas, o culto céltico das pedras e das árvores, a veneração aos trívios, lugar predilecto para encantos e feitiçarias pelos adoradores de Hécate, a arte augural e duas novas superstições (entre muitas outras que S. Martinho não expressa): a adivinhação pelo *estornado*, e a ridícula observação dos ratos e das traças, cujas grandes quantidades, no princípio do ano, eram tidos de bom agouro e pressagiavam abundância na casa visitada por tão incómodos hóspedes”<sup>24</sup>.

#### **4.1 Divergências entre as culturas cristã e pagã**

Estas crenças não eram novidade no contexto da evangelização cristã. Já no primeiro século da Igreja, o apóstolo S. Paulo lembrava numa de suas cartas (Rom.

<sup>22</sup> José Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, Instituto Enrique Flórez, 1963, p. 81: “Ut episcopus ambulet per diaecesim suam et ante viginti dies Paschae catechumeni doceantur symbolum. [...] alia die convocata plebe ipsius ecclesiae doceant illos, ut errores fugiant idolorum vel diversa crimina, id est homicidium, adulterium, periurium, falsum testimonium et reliqua peccata mortifera, aut quod nolunt sibi fieri non faciant alteri, et ut credant resurrectionem omnium hominum et diem iudicii, in quo unusquisque secundum sua opera recepturus est”.

<sup>23</sup> Mckenna, ob. cit., p. 102.

<sup>24</sup> Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, v. 1, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, pp. 421-422.

1: 21-25) os mesmos erros com que o bispo de Braga se há-de deparar. Com efeito, dizia que os pagãos “trocaram a glória de Deus imortal por imagens que representam homens mortais, aves, quadrúpedes e répteis” e “prestaram culto e adoração às criaturas em lugar do Criador”<sup>25</sup>. Anteriormente, já o Livro da Sabedoria chamara de *insensatos*, aqueles que, esquecendo a Deus, “tomaram o fogo, ou o vento, ou o ar veloz, ou o círculo dos astros, ou a água impetuosa, ou os luzeiros dos céus, por deuses governadores do mundo” (Sab. 13: 2).

É este mesmo o principal problema que o bispo de Braga terá de enfrentar: o da divinização da natureza. A diferença fundamental é que estes “pagãos” são, em boa verdade, cristãos. Por isso, o sermão, repartido em dezoito capítulos, divide-se em dois grandes momentos: um **didático**, entre o segundo e o décimo terceiro capítulos, onde repreende os ritos idolátricos; e um **exortativo** onde recorda os dogmas cristãos, do décimo quarto capítulo em diante.

Seu intento é, portanto, instruir as populações cristãs daquelas práticas contrárias à sua religião. Mas para não ferir seus ouvintes, demonstrando-lhes uma possível obstinação no mal e a possível reincidência em práticas pecaminosas, S. Martinho utiliza-se de uma inteligente *captatio benevolentiae*: o motivo da idolatria –afirma– não é senão a ignorância<sup>26</sup>. É pela ignorância que o demónio leva os homens (*ignaros homines*)<sup>27</sup>, a desconhecerem o verdadeiro Deus e a recorrerem às práticas idolátricas. Por meio da ignorância, o povo simples é facilmente dominado por crenças e costumes ancestrais; quer dizer, apesar de cristianizados, vivem ainda no erro e na superstição, pois, pela natureza decaída do homem e concebida em pecado<sup>28</sup>, há uma propensão natural –e, sobretudo, preternatural– devida ao medo e ao desconhecimento, persuadindo a praticar o culto aos fenômenos e a dar poderes mágicos às forças da natureza<sup>29</sup>.

Torna-se *decidor* do nível de penetração destas crenças no século VI, o facto delas não serem praticadas somente pelos rudes ou incultos. Com efeito, o que era mais lamentável é que elas haviam se difundido também entre os clérigos, aqueles

<sup>25</sup> *De correctione rusticorum*, 8, p. 188.

<sup>26</sup> A palavra “ignorância” aparece cinco vezes nas Actas Conciliares. Ver Vives, ob. cit., I Concílio de Braga, pp. 66, 70 e 71; II Concílio de Braga, p. 79.

<sup>27</sup> *De correctione rusticorum*, 7 e 8, pp. 186 e 188.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 4, p. 185.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, 7-8, pp. 186-189.

que deveriam ser os pastores do rebanho cristão. Sabe-se através do II Concílio de Braga que alguns sacerdotes recorriam por vezes a práticas mágicas, ao uso de amuletos e encantamentos<sup>30</sup>, às celebrações nos campos, as quais eram praticadas por vezes até sob as tumbas dos defuntos<sup>31</sup>. “Ferirei o pastor e dispersar-se-ão as ovelhas”, diz a Escritura (Mc. 14: 27); por isso, S. Martinho teme, não sem razão, pela corrupção rápida dos costumes e da verdadeira piedade daquelas almas sob as quais recebeu o tríptico encargo de santificar, ensinar e guiar (*munus sanctificandi, docendi et regendi*).

#### 4.2 Incongruência entre o culto cristão e os cultos pagãos

Se tal acontece com os pastores, é inevitável que o resto do povo cristão pratique os cultos idolátricos das tradições pagãs. Por isso, refere o II Concílio Bracarense que era costume levar oferendas aos sepulcros<sup>32</sup>, a prática do culto aos astros, aos espíritos e à natureza<sup>33</sup>, e a recitação de preces gentílicas durante a recolção de plantas medicinais<sup>34</sup>. Na mesma linha, em *De correctione rusticorum*, S. Martinho salienta, que o mais aviltante dessas superstições é a “adoração das criaturas” (*colere creaturas*): o sol, a lua, as estrelas, o fogo e as águas, às quais associa os deuses Júpiter, Marte, Mercúrio, Minerva, Vénus e Saturno, que são, segundo ele, demónios que exigiram ao ser humano que lhes promovesse sacrifícios<sup>35</sup> e lhes edificasse templos<sup>36</sup>, em detrimento do culto do verdadeiro Deus. Maciel chega a fazer um elenco de pelo menos vinte géneros de superstições<sup>37</sup>.

<sup>30</sup> Vives, ob. cit., pp. 100-101, canon LXIX: “Non liceat clericis incantatores esse et ligaturas facere, quod est colligatio animarum”.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 102, canon LXVIII: “Non oportet clericos ignaros et praesumptores super monumenta in campo ministeria portare aut distribuere sacramenta”.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 102, canon LXIX: “Non liceat christianis prandia ad defunctorum sepulchra deferre et sacrificia reddere mortuorum Deo”.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 103, canon LXXII: “Non liceat christianis tenere traditiones gentilium et observare et colere elementa aut lunam aut stellarum cursum aut inanem signorum fallaciam pro domo facienda vel ad segetes vel arbores plantandas vel coniugia socianda”.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 103, canon LXXIV: “Non liceat in collectione herbarum, quae medicinales sunt, aliquas observationes aut incantationes adtendere nisi tantum cum symbolo divino”.

<sup>35</sup> *De correctione rusticorum*, 6, p. 186. Os deuses pagãos, para S. Martinho, os “demónios”, identificam-se em boa parte com deuses romanos. Cf. também os pontos 7 e 8.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 8, p. 188.

<sup>37</sup> Maciel, ob. cit., p. 73.

Um ponto importante no sermão é a separação entre Deus e a natureza, e o modo como os demónios persuadem os seres humanos a adorá-los a fim de fazer-lhes perder de vista o Criador e seu verdadeiro culto, além de seu fim último que é a salvação eterna. Por causa disso, refere S. Martinho que:

“[...] mandam no mar, nos rios, nas fontes, ou nos bosques muitos demónios daqueles que foram expulsos do céu, a quem do mesmo modo os homens, que não conhecem a Deus, adoram como deuses e lhes oferecem sacrifícios. Assim, no mar invocam a Neptuno, nos rios às Lârnias, nas fontes as Ninfas, nos bosques as Dianas, os quais são todos eles malignos demónios e anjos maus que atormentam os homens infieis que não sabem proteger-se com o sinal da cruz”<sup>38</sup>.

Além dessas práticas, existiam outras controvérsias a serem ultrapassadas e que são lembrados no *sermo rusticus*: a cronologia da Páscoa<sup>39</sup>, a celebração do domingo<sup>40</sup> e a liturgia do baptismo, assunto de que trata em *De trina mersione*<sup>41</sup>. Sendo este último um tema meramente litúrgico, voltar-nos-emos para os dois primeiros, isto é, sobre o início do ano e sobre os dias da semana, com a exaltação do *dies domini*, o domingo.

Os suevos praticavam no início do ano ritos dos povos pagãos, nomeadamente a festa romana das *Kalendae*. Procurando cristianizar essa festa, S. Martinho mostra como o início do ano dá-se, não nas calendas de Janeiro, mas nas calendas de Abril (25 de Março). Para tal apela à Sagrada Escritura, quando esta afirma que o princípio do primeiro ano teve lugar no mesmo equinócio da primavera, ou seja, no oitavo dia antes das calendas de Abril, pois lê-se no Génesis que “Deus fez a divisão entre luz e trevas”. Explica ele que como toda a boa divisão comporta a igualdade, e como na oitava anterior às calendas de Abril o dia tem tantas horas como a noite, foi certamente nesse momento que se deu a criação, isto é, iniciou-se o primeiro ano da

<sup>38</sup> *De correctione rusticorum*, 8, p. 188.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, 10, p. 190.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 18, pp. 202-203.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 13, p. 193.

criação em Abril, e, portanto, é falso que as calendas de Janeiro sejam o princípio do ano<sup>42</sup>.

Outro costume que se atribui a S. Martinho na cultura ibérica e que perdura até hoje na cultura portuguesa, é a nomenclatura dos dias da semana<sup>43</sup>. Com efeito, ele argumenta contra a nomeação dos dias da semana segundo os nomes dos deuses pagãos, como Marte, Mercúrio, Júpiter, Vénus e Saturno, que são os “nomes dos próprios demónios”<sup>44</sup>. Relembrando o que os cristãos aprenderam do Credo, a fim de guardar o domingo, dia do Senhor, afirma o bispo de Braga que Deus trabalhou durante seis dias, deixando o sétimo para descanso, princípio este pelo qual o cristão se deve reger. Assim, “que género de loucura é que o homem baptizado na fé de Cristo não celebre o dia do Senhor, no qual Cristo ressuscitou e diga que celebra o dia de Júpiter, de Mercúrio, de Vénus e de Saturno, que não possuem nenhum dia”<sup>45</sup>.

O método de persuasão de S. Martinho é tenaz e a argumentação de fundo notadamente teológico-pastoral; mas, além da rememoração dos principais dogmas rezados no Credo, serve-se S. Martinho da lembrança das promessas feitas pelos fiéis por ocasião do baptismo, um dos sacramentos da iniciação cristã. Das renúncias feitas a Satanás, seus cultos e suas obras<sup>46</sup> e da crença em um só Deus<sup>47</sup>. Como se pode então ter a pretensão de adorar Deus e os demónios<sup>48</sup>? É sem dúvida um contrasenso. Mas é preciso reconhecer –continua– que o demónio cegou a inteligência humana e tentou fazer o homem converter-se às criaturas, edificando-

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 10, p. 190. Na sua obra *De pascha*, S. Martinho faz um paralelo entre a germinação que se operou na criação e aquela que se opera na Primavera, como prova de que é nesta estação que começa o ano. Cf. Barlow, *ob. cit.*, pp. 272-273.

<sup>43</sup> Cf. Menéndez y Pelayo, *ob. cit.*, p. 422; Richard A. Fletcher, *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 257. Há quem defenda que S. Martinho apenas seguiu uma orientação eclesíastica já vigente. Ver Carlos Ferreira de Almeida, “Notas sobre a Alta Idade Média no noroeste de Portugal: época paleocristã”, em *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, 3, 1972, pp. 113-136 (123-124).

<sup>44</sup> *De correctione rusticorum*, 8, p. 189.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 9, p. 189.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, 15, p. 196.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, 16, p. 199.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 200. Certamente S. Martinho toma por base a expressão do salmo que diz que “os deuses dos gentios são demónios” (Sal. 95), e o trecho de S. Paulo (1 Cor. 10: 20-21): “As coisas que os pagãos sacrificam, sacrificam-nas aos demónios e não a Deus”.

lhes templos, que não eram senão para os próprios demónios<sup>49</sup>. Não obstante, para vencer essa ignorância, que veio pelo pecado, quis Deus enviar-nos o seu Filho Jesus Cristo a fim de que fôssemos salvos dos ídolos e das más obras, e conhecêssemos e cultuássemos o verdadeiro Deus (*ad cultum veri dei*). Foi essa a razão pela qual o Verbo de Deus se encarnou<sup>50</sup>.

Sendo assim –continua S. Martinho, servindo-se certamente do aforismo evangélico de que não se pode servir a dois senhores– como pode um cristão, redimido por Deus e que renegou a Satanás, suas pompas e suas obras:

“ [...] acender velas junto às pedras, às árvores, às fontes e nas encruzilhadas? Que outra coisa é senão culto ao diabo? Os actos de adivinhação, os augúrios e a celebração do dia dos ídolos, que outra coisa é senão culto ao diabo? E festejar as Vucanais e as Calendas, adornar mesas e pôr ramos de louro, prestar atenção ao pé que se usa, derramar grão e vinho no fogo sobre um tronco e lançar pão às fontes, que outra coisa é senão culto ao diabo? Que as mulheres invoquem Minerva enquanto tecem, que elejam o dia de Vénus (sexta-feira) para as suas núpcias e que prestem atenção em que dia saem de casa, que outra coisa é senão culto ao diabo? Enfeitiçar ervas para encantamentos e invocar os nomes dos demónios ao fazê-lo, que outra coisa é senão culto ao diabo?”<sup>51</sup>.

Este trecho dá conta da variedade de superstições praticadas pelos rústicos, em sua boa parte de origem romana. O culto de acender fogo nas fontes, pedras e encruzilhadas dos caminhos (os *trivia*), é um resquício do crenças nos lares, divindades domésticas cujo culto provinha da Roma pré-imperial. Na península Ibérica, a área de maior número de encruzilhadas era a que localizava entre o conventus *bracaraugustanus* e o *lucensis*, o que quer dizer que essa era a área de

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 8, p. 188.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, 13, p. 192.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, 16, p. 198. A festa das Calendas era a crença pagã de que se o primeiro dia do ano fosse passado com fartura e bem-estar assim seria também o resto do ano. As Vulcanais, pouco especificadas por S. Martinho, celebravam-se no mês de Agosto ao deus do fogo, Vulcano. Mais aviltante é, sem dúvida, o culto prestado pelos cristãos paganizados às traças e aos ratos, como mencionado no ponto 11: “Deo mures et tineas veneratur”.

maior densidade de dedicações a esse culto<sup>52</sup>. Além disso, segundo McKenna, no século VI, existiam na Galécia algumas árvores que eram objecto de especial culto<sup>53</sup>.

Em face dessas crenças, refere José Mattoso que, “o combate que os cristãos empreenderam contra o paganismo e sobretudo contra a idolatria, levou a generalizar o conceito de espírito mau, perturbador e tentador e a atribuir efeitos negativos a todos os espíritos que os romanos associavam aos mortos, mesmo os *manes*”<sup>54</sup>. Ou seja, os cristãos mais rudes e menos cultos tenderam, com o passar do tempo, a misturar o que o credo católico ensinava sobre os anjos e sobre a vida após a morte, com o culto romano das almas dos antepassados. Por isso –continua o mesmo autor– prenderam-se à “ideia romana de que eram os próprios defuntos inquietos, incapazes, por alguma razão, de encontrar repouso, que atormentavam os vivos”<sup>55</sup>.

Entretanto, e apesar dos *rusticus* terem quebrado a sua aliança com Deus, o zelo de S. Martinho convida-os a nunca duvidar da misericórdia de Deus, a pedir perdão e a fazer penitência, não através de sacrifícios –posto que também já os haviam oferecido aos demónios<sup>56</sup>– mas por um meio mais espiritual, portanto, mais agradável a Deus, e diferente das ofertas idolátricas: as obras de misericórdia<sup>57</sup>. Dessa forma, não obstante sua linguagem clara e incisiva, S. Martinho exige de forma paternal a prática do bem ao próximo, característica essencial do cristianismo e desconhecida pelos pagãos.

### 4.3 Da cultura pagã ao culto do verdadeiro Deus

É interessante constatar que S. Martinho não quer cortar o sentido religioso dos rústicos; ele pretende, isso sim, canalizá-lo para uma prática, uma vivência cristã. Tal fica patente nos seguintes aspectos: na substituição do culto dos deuses pagãos

<sup>52</sup> Cf. Maria I. Portela Filgueiras, “Los dioses lares en la Hispania Romana”, em *Lucentum*, 3, 1984, pp. 153-180 (166).

<sup>53</sup> McKenna, ob. cit., p. 104.

<sup>54</sup> José Mattoso, “O culto dos mortos na Península Ibérica (séculos VII a XI)”, em *Lusitania Sacra*. 2ª série, t. IV, 1992, Lisboa, pp. 13-37 (31).

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>56</sup> *De correctione rusticorum*, 11, p. 191.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 17, pp. 200-201: “[...] bona opéra exerceat, ut esurienti pauperi elemosynam porrigat, hospitem lassum reficiat, et quod sibi non vult fieri alteri non faciat, quia in hoc verbo mandata dei complentur”.

(pontos 7 e 8) pelo culto do verdadeiro Deus (13); na substituição dos sacrifícios pagãos (7, 8, 9, 11) pela prática cristã (18); na substituição de uma terminologia pagã dos dias da semana por uma cristã (8 e 9); na substituição da festa do solstício de Inverno (as Calendas) pela Páscoa (10), como data para o início do ano; na substituição dos símbolos pagãos pelo sinal da cruz (16); na substituição das adivinhações sobre o futuro pela resignação à vontade de Deus (12); na substituição dos dias dos ídolos pelo Domingo (16 e 18); e, por fim, na substituição das crenças naturalistas que alimentam as paixões e colocam o fim último nesta vida (7 e 11), pela crença no juízo de Deus, de salvação dos justos e castigo dos pecadores (14). Além disso, no intuito de tirar bons frutos da sua exortação e de abrir os olhos dos “rústicos” face à efemeridade desta vida, Martinho relembra-lhes as promessas de salvação (13) e a vida eterna (18).

Como recorda José Meirinhos, S. Martinho convida à conversão a Deus quer ao nível do quotidiano (ritmo do tempo e designação dos dias), quer ao nível individual (responsabilidade pessoal e fuga ao crime), quer ao nível moral (opção entre o bem e o mal), quer ao nível histórico e escatológico (origem e destino do homem)<sup>58</sup>. Ele pretende persuadir os seus ouvintes de que as criaturas não podem ser utilizadas para um fim que não seja o da glória de Deus. O que está subjacente ao pensamento do bispo de Braga é que na criação nada é profano, mas também nada é divino; as criaturas de si são neutras. Entretanto, se é verdade que Deus está acima de toda e qualquer criatura –de modo a não estar em parte alguma “essencialmente”– não existe, ao mesmo tempo, nenhum modo de utilizar as criaturas que se possa considerar indiferente ou neutro em relação a Deus. Reconhece, pois, S. Martinho que quem cultua as criaturas é porque no fundo se esqueceu do Criador delas (*coeperunt, dimisso creatore, colere creaturas*)<sup>59</sup>.

Em *De correctione rusticorum*, S. Martinho segue um critério bem diferente de outros opúsculos morais, como por exemplo a sua *Formula vitae honestae*, oferecido a Miro, rei dos Suevos. Este, dedicado à exposição de preceitos morais, convida o homem a fazer o bem e agradar a Deus, com base na lei natural<sup>60</sup>. Em *De correctione rusticorum*, procura-se fazer voltar ao bom caminho aqueles que se

<sup>58</sup> José Francisco Meirinhos, “Martinho de Braga e a compreensão da natureza na alta Idade Média (séc. VI): símbolos da fé contra a idolatria dos rústicos”, em *Estudos em homenagem ao professor doutor José Marques*, v. 2, Porto, FLUP, 2006, pp. 395-414 (398).

<sup>59</sup> *De correctione rusticorum*, 6, p. 186.

<sup>60</sup> *Formula vitae honestae*, 1, p. 237.

deixaram degradar com práticas idolátricas. Como pastor, o bispo de Braga sabe que não adianta falar à razão, convidando os rústicos a viver de acordo com a lei natural. É necessário apelar ao sagrado: ao amor de Deus, às promessas do baptismo, à vida eterna. É uma correção de costumes incisiva, como incisivos são os erros e vícios nos quais os cristãos rústicos, por fraqueza, caíram, com vista a trazê-los de volta ao culto do seu Deus (*ad cultum creatoris sui reverti*).

É errado, portanto, pensar que “S. Martinho admite a separação nítida entre uma moral baseada na lei natural da razão humana, desligada dos preceitos da Divina Escritura”, como defendeu Ribeiro Soares<sup>61</sup>. A verdade é que ‘para cada mal seu remédio’: uma coisa é Miro, “detentor de grande piedade e insígne na fé católica” que pede para si e seus cortesãos conselhos para uma vida honesta<sup>62</sup>; outra são os católicos simples (*rustici*), atolados em seus erros, e sem luzes espirituais nem força para deles saírem. Não há, portanto, uma separação da lei moral, da mesma forma que não há duas naturezas humanas. Há, isto sim, um *modus faciendi* adequado a cada caso. E tanto sabe S. Martinho que o rei Miro, ao pretender praticar estavelmente o bem, a “vida honesta” a que almeja, necessita da graça de Deus, que lhe propõe as quatro virtudes morais –prudência, magnanimidade, temperança e justiça– ensinadas não só por Séneca mas também pela Escritura e pela moral cristã<sup>63</sup>. Por isso, faz ele da “fórmula da vida honesta” um meio evidente –dir-se-ia um pretexto– para Miro crescer no amor a Deus, como quando lhe diz: “amarás Deus se o imitares no desejo do bem para todos e do mal para ninguém”,<sup>64</sup> por onde se vê que São Martinho apresenta uma ética e uma moral fundada nas quatro virtudes cardeais que, apesar de ser valorizada pela filosofia clássica, mantém os mesmos princípios cristãos<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Ribeiro Soares, ob. cit., p. 242.

<sup>62</sup> *Formula vitae honestae*, 1, p. 236: “[...] insigni catholicae fidei praedito pietate”.

<sup>63</sup> Se é verdade que as quatro virtudes são comentadas por Séneca, na carta 113 das suas *Ad Lucilium epistulae morales*, elas eram já anteriormente aconselhadas na Escritura como os frutos da Sabedoria (cf. Sab. 8: 7), facto que, certamente, não será desconhecido ao bispo Martinho.

<sup>64</sup> *Formula vitae honestae*, 5, p. 246.

<sup>65</sup> Cf. Maria de Lourdes Ganho, “A ‘Regra da Vida Virtuosa’ de São Martinho de Dume”, em *Brathair*, v. 11, 2, 2011, pp. 65-69 (67).

## Conclusão

Em *De correctione rusticorum*, S. Martinho de Dume, em vista de empreender uma moralização dos costumes e uma reconversão dos *rustici*, descreve vários cultos populares, em particular as reminiscências do politeísmo greco-romano e as práticas das antigas religiões peninsulares. Face aos cultos idolátricos, fruto da ignorância, recomenda ele duas coisas: primeiro, uma “desmistificação” da natureza, sugerindo uma separação entre o divino e o terreno. Segundo ele, Deus, que criou a natureza, não está nessa mesma natureza, razão pela qual ela não deve ser adorada. Desse modo, S. Martinho esclarece seus interlocutores de que há uma diferença essencial entre o Criador e as criaturas. Por outro lado, indica que a adoração das criaturas é fruto da queda dos nossos primeiros pais e do desejo do diabo de fazer-se adorar nelas, em substituição do culto ao único e verdadeiro Deus. A outra recomendação explícita do bispo de Braga é a instrução, tida como o melhor elemento para erradicação do paganismo, o que faz de *De correctione rusticorum* um legado pedagógico-moral.

O bispo de Braga deseja implementar uma cultura que é a consequência prática do Evangelho. Para isso, faz ele da fé um ‘sistema de valores’ e de hábitos, em ordem a criar uma civilização onde se cultive evangelho. Em *De correctione rusticorum*, S. Martinho utiliza o verbo *colere* 13 vezes; e o substantivo *cultus* (nas várias declinações) também 13 vezes. Ele sabe que o termo culto (do latim *colere*) significa construir, cultivar, louvar, celebrar; e que tendo os termos *culto* e *cultura* a mesma raiz, não podem estar dissociados; ou seja, que tanto é possível que uma boa cultura possa proceder de um culto, se este se dirigir ao Deus verdadeiro, como um culto erróneo originar uma má cultura; em consequência, sabe que a fé cristã tem de ser cultivada a ponto de se transformar em cultura, devendo-se criar hábitos condignos à condição de filhos de Deus. É preciso, portanto, “cultivar” os bons costumes, segundo os ensinamentos do divino Mestre, e não os dos pagãos.

S. Martinho expõe claramente uma realidade na qual ou o evangelho se torna cultura ou a cultura, com seus hábitos e costumes, se transformará num “novo evangelho”, com seus “credos” e superstições. Por isso, mostra o contra-senso destas e suas nefastas consequências nos rústicos, o que é, sem dúvida, para os dias que correm, um tema muito actual. Será, sem dúvida, de muito proveito para a humanidade do século XXI, para um tempo onde reina a “ditadura do relativismo”, meditar numa obra escrita há quase 1500 anos, para uma cultura tão diferente, mas curiosamente tão parecida com a nossa.

*Recibido 16/10/15*  
*Aceptado 01/12/15*

**Resumen.** En los siglos quinto y sexto los suevos dominaron el noroeste de la Península Ibérica. Fue sólo con la llegada de San Martín de Braga que, definitivamente, ellos se convirtieron a la Iglesia Católica. Entonces, con la realización de dos concilios en Braga, en los años 561 y 572, y la aplicación de diversas leyes canónicas, ha comenzado una reestructuración de la iglesia local, en vista de la propagación del cristianismo. Este es sobre todo un intento de eliminación de errores, supersticiones y malos hábitos introducidos por la cultura pagana. Así, en el orden y llevar a la gente a la fe y las costumbres católica, y tratando de sustituir la cultura pagana por una cultura cristiana, San Martín, el obispo de Braga, escribe un sermón *De correctione rusticorum*, que es un verdadero programa de corrección de las costumbres, un ordo de la vida cristiana.

**Palabras clave:** Martín de Dumio - Suevos - Rústicos - Cultura - Costumbres.



**Resumo.** Nos séculos V e VI os Suevos dominavam o noroeste da Península Ibérica. Seria só com a chegada de S. Martinho de Dume que se converteriam definitivamente à Igreja Católica. A partir daí, com a realização de dois concílios em Braga, em 561 e 572, e a aplicação de várias leis canónicas, inicia-se uma reestruturação da igreja local, tendo em vista a difusão do cristianismo. Esta parte sobretudo de uma tentativa de extirpação de erros, superstições e maus costumes introduzidos pela cultura pagã. Assim, a fim de conduzir o povo à fé e a hábitos católicos, e na tentativa de substituir a cultura pagã por uma cultura cristã, S. Martinho, bispo de Braga, escreve um sermão *De correctione rusticorum*, que é um verdadeiro programa de correção de costumes, um ordo de vida cristã.

**Palavras-chave:** Martinho de Dume - Suevos - Rústicos - Cultura - Costumes.



**Abstract.** In the fifth and sixth centuries, the Sueves dominated the northwest of the Iberian Peninsula. It would be only with the arrival of S. Martin of Dume that they would definitely be converted to the Catholic Church. Henceforth, with the completion of two councils in Braga, in 561 and 572, and the the application of canonical laws, has begining a restructuration of the local church, to spread christianism. This fact, release mainly on an attempted to remove the errors, superstitions and bad mores transmitted by pagan culture. Thus, in order to lead the people to the catholic faith and behavious, in an attempt to replace the pagan culture by a christian culture, S. Martin, the bishop of Braga, writes a sermon *De Correctione Rusticorum*, which is an authentic program of correction of manners, an ordo of christian life.

**Keywords:** Martin of Dume - Sueves - Rustics - Culture - Customs.



***Itinerarium in Deum* en Anselmo de Canterbury.  
En camino del *gaudium plenum***

Enrique C. Corti

**Presentación**

Desde *Monologion* en adelante, Anselmo intenta desarrollar una vía única hacia Dios. *Supereminens* es la determinación categorial inicial acuñada en su primera obra<sup>1</sup>. En ese camino surgen *bonum*, *magnum*, *aliquid*, *ens* como categorías de

<sup>1</sup> En *Monologion* (1076), primera obra anselmiana, los primeros cuatro capítulos desarrollan cuatro argumentos que concluyen en la existencia de Dios. Cada uno de estos argumentos está construido a partir de una categoría diversa. El capítulo 1 procede a partir de *bonum*; el 2 a partir de *magnum*; el 3 a partir del *aliquid* y el 4 lo hace a partir de *ens*. Los capítulos impares, 1 y 3 están encabezados por títulos descriptivos que aluden a su contenido; respectivamente *quiddam optimum et maximum* (cap. 1) y *quaedam natura, per quam est quidquid est, et quae per se est* (3). Los capítulos pares, 2 y 4, llevan títulos que en cada caso refiere al capítulo que lo precede: *de eadem re*, tanto para 2 como para 4. Esto determina los pares 1-2 y 3-4 donde en el primer par el tema será *bonum* y en el segundo *aliquid*. *Bonum* (c. 1.) se despliega en el capítulo 2 como *magnum qualitate* especificando así a *bonum*. *Aliquid* (c. 3) se despliega en el capítulo 4 como *ens*. El par 1-2 corresponde a *quiddam bonum magnum qualitate* (i.e. *ut sapientia*) y el 3-4 a *aliquid ens* (i.e. *sive essentia, sive substantia, sive natura*). La conclusión en todos los casos es descripta como *summum omnium quae sunt*, expresión que M. Corbin vierte como “suréminent” (Cf. Anselme de Cantorbéry, *Monologion & Proslogion*, Michel Corbin (introd., trad. y notas), París, Eds. du Cerf, 1986, t. 1: 57-66). Sobreeminencia que, según Corbin, constituye un redoblamiento de trascendencia que inicia la génesis del Nombre de Dios escandida en tres momentos: *summum* en *Monologion* (caps. 1-4), *id quo maius cogitari nequit* (cap. 2) y *maius quam cogitari possit* (cap. 15) en *Proslogion*. En una lectura secuencial, los capítulos 1-4 muestran que, si bien los argumentos llevan en todos los casos a concluir en la existencia de Dios como *summum*, sin embargo, hay un desarrollo gradual ascendente que se inicia en *bonum* y llega hasta *ens* pero no sin antes haber determinado a *bonum* como *magnum* y a *aliquid* como *ens*. Desde un punto de vista sintáctico, en los pares 1-2 y 3-4, *magnum* determina a *bonum* y *ens* determina a *aliquid* comportándose *bonum* y *aliquid* como sujetos de enunciaciones atributivas en las que *magnum* y *ens* cumplen función de atributos. Además, dado que en la argumentación anselmiana nada no puede ser *bonum* sin ser *aliquid*, el proceso iniciado en el capítulo 1 progresa hasta el 4 construyendo una secuencia continua que integra los dos pares mencionados. Esa secuencia culmina en la

aquello *supereminens* que constituye la meta de la sabiduría, que no es sino felicidad inscrita en el marco de la justicia.

En este trabajo se analizará dichas categorías en su mutua articulación especulativa. Podrá mostrarse así que Anselmo construye un vínculo minucioso entre ellas en orden a establecer diacrónicamente el participio gramatical como forma estricta en que se expresa la sabiduría acerca de aquello único. De este modo resume las funciones sustantiva, adjetiva y verbal que integran la proposición categórica y ofrece de ellas una versión consistente con lo *supereminens*.

Sin embargo, resulta posible reseñar en una versión diacrónica el trabajo especulativo de *Monologion*, que queda así expuesto en torno a las categorías aristotélicas de sustancia y cualidad, entendidas gramaticalmente como sujeto y predicado, es decir, como sujeto de atribución y determinaciones adjetivas aunque inherentes en el sujeto pensado como substancia. Esto ofrece una muy particular comprensión ontológica anselmiana que puede caracterizarse como una ontología no solamente del *esse* sino asimismo como una ontología del *bonum*. Para Anselmo parece imposible pensar ontológicamente en términos de *esse* sin pensar asimismo en términos de *bonum*; y a la vez, dado que no puede pensarse una determinación cualitativa sin su inhesión sustantiva, tampoco puede pensarse *bonum* sino como intrínseca determinación de *esse*. *Bonum-Esse / Esse-Bonum* constituyen, para él una dupla indisoluble aunque muy difícilmente expresable lingüísticamente. Esta

determinación *summum*: “Qare est quaedam natura vel substantia vel essentia, quae per se est bona et magna, et per se est hoc quod est, et per quam est, quidquid vere aut bonum aut magnum aut aliquid est, et quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt”, cap. 4, p. 17, lín.32 - p. 18, lín. 3.

La reflexión progresa concéntricamente en un movimiento centrípeto desde el orden gramatical adjetivo (*bonum*) al sustantivo (*aliquid*) y desde el verbal que exige la causalidad universal ejercida por *aliquid* en el capítulo 3 (p. 16, lín.23-25): *aliquid per quod est quidquid est bonum aut magnum et omnino quidquid aliquid est*, reuniendo todas estas funciones gramaticales en la forma participial *ens sive subsistens*. Dios es sobreeminente como *bonum* en el orden de la cualidad *magnum* y lo es como *aliquid* en el orden de la causalidad. Es *causa omnium* y lo es *per se*, de manera que su sobreeminencia no solo es comparativa respecto de todo lo creado, sino que aun si la creatura no hubiese sido creada, si nada excepto Dios existiese, Él sería sobreeminente. Es, por ello, único. Esta unicidad sobreeminente de Dios es lo que impulsa a Anselmo a buscar un argumento único, condigno del Dios único, y a abandonar la concatenación de múltiples argumentos que construye en *Monologion*. Esto se verá realizado en *Proslogion*.

ontología que no puede dissociarse de la ética entiende que la verdad guarda un vínculo indisoluble con la justicia. Estar en la verdad, como descripción necesaria de la justicia exige, a su vez, que una creatura racional recta, es decir ordenada intrínsecamente a la justicia en su misma constitución creatural *ex nihilo*, sea justa atesorando su rectitud, es decir su verdad misma, y que la guarde por ella misma, sin más que por amor de la verdad, que precisamente en cuanto amada por ella misma no es sino justicia: *Iustitia est servatio voluntatis rectitudinem propter ipsam rectitudinem*<sup>2</sup>. En esta definición puede leerse con claridad la articulación indisoluble que Anselmo entiende entre *esse* y *bonum*, articulación que queda establecida desde los primeros cuatro capítulos *Monologion*.

### 1. *Sola ratione*?

*Monologion*<sup>3</sup>, obra que compone Anselmo siendo abad benedictino en Bec-Hellouin, es propuesta por su autor como *exemplum meditando de ratione fidei* en orden al esclarecimiento racional de aquello que cree relativamente a la esencia divina y todo aquello que le sea pertinente.

Consecuente con lo anterior, trata de comprender racionalmente, esto es, sin recurso a la autoridad para obtener persuasión racional (*sola ratione*), y abordar, tal como sus mismos hermanos en la fe le han solicitado, y en cierta forma prescripto, la articulación de ciertos contenidos de la fe: la existencia de Dios y los atributos divinos. La forma de su argumentación es casi invariablemente la de una reducción por el absurdo de las tesis contrarias, sin obviar ninguna objeción por banal que pudiera parecerle. Accesible hasta a los de poco agudo ingenio, escrita en estilo llano y haciendo un uso simple del lenguaje.

Su objetivo es desbrozar el camino que conduce desde una ignorancia que Anselmo denomina irrazonable –sea por no creer después de haber recibido

<sup>2</sup> S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, F. S. Schmitt (ed.), Edimburgo, Thomas Nelson & Sons, vol. III, 1946, *De veritate*, cap. 12, p. 196, lín.9-10. Cf. Eduardo Briancesco, *Un triptyque sûr la liberté*, París, DDB, 1982; Michel Corbin, *L'inouï de Dieu*, París, DDB, 1981.

<sup>3</sup> Para diversas exégesis de *Monologion* y los vínculos entre *ratio* y *desiderium* puede consultarse: Enrique Corti, *El lenguaje y los límites en Anselmo de Canterbury. Los fundamentos de su itinerario especulativo*, Buenos Aires, UNSAM Edita, 2010; Paul Gilbert, *Dire l'Ineffable: lecture du "Monologion" de S. Anselme*, París, Éditions Lethielleux, 1984.

enseñanza en la fe, sea por falta de esa enseñanza– hasta una razonable sabiduría cristiana relativa a la esencia divina. El propósito es dejar expedito el camino hacia Dios.

Después de haber recorrido las dos terceras partes de ese camino especulativo en su texto (capítulos 1 al 65), topa Anselmo con la paradoja: ¿cómo ha podido hablar de lo que es inefable? ¿Cómo es inefable aquello de lo cual, empero, ha hablado?

Desde esa perspectiva paradójica, la vía *per proprietatem suae essentiae* que desarrolló durante los primeros 65 capítulos de su *Monologion* se convierte, a partir del capítulo 66 y hasta el 78, en lo que aquí se denomina “vía del deseo” o *via per aliud*.

La vía por las propiedades de la esencia divina es una vía que conduce la reflexión anselmiana primero en un recorrido desde los atributos divinos a la substancia divina (desde los atributos o predicados hacia sujeto de atribución), para efectuar después este recorrido en sentido inverso (desde el sujeto de atribución hacia los atributos). Se trata primero de un movimiento de concentración hacia el sujeto de atribución y después, desde ese mismo sujeto, de otro movimiento de desconcentración hacia los atributos. Podría denominarse al primer movimiento un movimiento signado por *esse* (en la medida que acontece hacia un sujeto substancial) y al segundo un movimiento signado por *bonum* (en la medida que acontece desde ese mismo sujeto hacia los atributos en un movimiento de manifestación o autodonación).

La *via per aliud* es el camino de la reflexión que, después de haber recorrido la vía de las propiedades de la esencia divina llega a la perplejidad paradójica de haber hablado de lo inefable y de ser inefable aquello de lo que, sin embargo, se ha hablado. La expresión que lo expone claramente es: *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*. Se ha llegado por la razón a probar que aquello buscado –“deus”, vocablo que aparece únicamente en los capítulos inicial (cap. 1) y final de *Monologion* (cap. 80) y que en el códice Parisinus lat. 13413, f. 6<sup>r</sup> y en la edición crítica de F. S. Schmitt están vertidos siempre en minúsculas– es necesario a la vez que incomprehensible y que tales determinaciones son racionalmente accesibles *sola ratione*.

A partir de allí, Anselmo toma la decisión de intentar otro camino, ya no directo, sino indirecto, una vía que él mismo denomina *per aliud*, donde eso ‘otro’ respecto

de Dios habrá de servir como nuevo punto de partida de la reflexión. Se trata de su imagen más próxima, más semejante, la creatura racional. Y puntualmente el alma humana. Es el deseo de beatitud que se descubre inherente al alma humana lo que la mueve hacia Dios y, por ello, resulta lo más apto como vía hacia Él.

El alma ha sido creada por Dios y ordenada a una felicidad que no halla satisfacción plena en ninguna otra creatura, que solo Dios mismo puede satisfacer. Y, dado que el alma humana apetece un *gaudium plenum*, ningún otro bien sino Dios mismo ha de ofrecerse como don a quienes lo buscan de conformidad con él mismo, esto es, en conformidad con la justicia, que no es sino la verdad amada por sí misma<sup>4</sup>.

## 2. Diacronía y sincronía en *Monologion*

En el *Prologus* cabe leer el plan conforme al cual Anselmo concibió su obra<sup>5</sup>. Según éste, el grupo de los cuatro primeros capítulos aparece como clave para la intelección del resto. En ellos se diseñan a la vez las categorías y la estructura proposicional que las albergará. Establecen el canon según el cual procederá la reflexión. No es mayormente decisivo que pueda leerse en ellos un argumento –o más de uno– dirigidos a probar que existe un bien sobreeminente por sí. De hecho pueden aplicarse varios criterios de lectura y agrupar esos capítulos de distintas maneras. Sin embargo, una lectura que siga la secuencia lineal diacrónica recorre una argumentación clara que inicia en el primer capítulo y concluye en el cuarto con la existencia del *summum bonum per se*: el bien sobreeminente por sí. Quedan así establecidos los hitos que demarcaron ese itinerario y constituyen los temas de esos primeros capítulos: *bonum, magnum, aliquid, ens*<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Paul Vignaux, “Structure et sens du *Monologion*”, en *RSPHT*, 1947, pp. 192-212; también “Le chapitre LXX du *Monologion*”, en *RSPHT*, París, 1980.

<sup>5</sup> Anselme de Cantorbéry, *Monologion & Proslogion*, ed. Corbin cit., Proposition et plan, p. 225.

<sup>6</sup> Enrique Corti, “El bien y la esencia. Lectura de los capítulos I a IV del *Monologion* de San Anselmo de Canterbury”, en *Stromata*, 42, 1986, pp. 329-365; también “Proyección estructural de los Capítulos I-IV del *Monologion* de San Anselmo de Canterbury: Estratificación del texto completo y sus niveles de lectura”, en *Stromata*, 44, 1988, pp. 511-536.

Categorialmente se construye primero desde una cualidad (*bonum*) y sus grados (*magnum*), para después hacerlo desde el nivel óntico-substancial (*aliquid*) y su mayor o menor dignidad entitativa (*ens*). El resultado es la noción de un bien sobreeminente a todas las cosas, el único que es por sí todo lo que es. Único bien que es único, y por ello sobreeminente.

En los dos casos –como *bonum* y como *ens*– el proceso argumental es simétrico. La cualidad admite grados y exige un óptimo que, siéndolo por sí, es único. La cantidad no admite grados porque solo es comparable a *nihil*. Pero más allá de *nihil*, se dan disparidades intrínsecas a las naturalezas que las tornan comparables en el orden participial de lo más y menos ente y exigen un único que es único. El óptimo por sí es único; el ente por sí es único. Pero la comparabilidad garantiza en ambos casos la posibilidad de un acceso de la razón que, si tuviese que enfrentar sin más lo óptimo y *nihil*, se vería irremediabilmente marginada fuera. Frente a lo óptimo y a *nihil* quedan canceladas las escalas que han servido para llegar hasta ellos.

Las dos escalas, a su vez, se articulan para integrar un solo itinerario de índole proposicional. Interdependientes una de la otra, corresponden a los dos extremos de una proposición categórica, i.e. predicado y sujeto.

*Bonum* y *aliquid* constituyen los ejes iniciales del texto; el primero designando una cualidad continua y graduada, el segundo una cantidad discreta aunque graduable. En este segundo caso desempeñan un rol fundamental dos términos de comparación: *nihil*, por comparación con el cual *aliquid* aparece como absuelto de cualquier comparabilidad, y *ens* que, en tanto participio gramatical, incluye aspectos sustantivos, adjetivos y verbales que permiten la comparabilidad en el ámbito discreto de la cantidad. No sólo la cualidad está difundida en diversos grados sino que, aun entre entidades discretas es factible una comparabilidad que inhiere en la naturaleza misma de cada cosa, tornando comparable la misma naturaleza discreta. Es decir, si bien en términos absolutos una cosa es esa, ni más ni menos que otra de la misma naturaleza, comparada con otra de naturaleza diversa puede aparecer valorativamente mejor o peor sin que esta valoración deba ser considerada algo meramente externo a las naturalezas y las cosas comparadas.

Las dos secuencias, la cualitativa graduada y la cuantitativa asimismo graduable, integran un único proceso proposicional por el cual se vinculan como predicado y sujeto. Algo no solamente es bueno, y más o menos bueno que otro en cuanto es bueno, sino que en cuanto es algo puede ser comparado con otro algo, respecto del

cual será asimismo más o menos digno en su naturaleza. Así, el predicado dice del sujeto, a la vez que el sujeto se dice en el predicado: *bonum* dice de *aliquid* cómo es y *aliquid* dice en *bonum* qué es. Solamente en la proposición es posible conjugar las dos perspectivas que se desarrollan en la parte I de *Monologion* y dan consistencia a la *via per se*, o vía por las propiedades de la esencia.

Pero la vía proposicional omite un elemento insoslayable: la proposición depende de una enunciación. Sin enunciación aparece como una adición de dos itinerarios –hacia y desde el sujeto proposicional– que no pueden articularse por ellos mismos, y conducen a la perplejidad del capítulo 64 donde razonablemente se comprende que es incompreensible, que paradójicamente no cabe hablar de lo inefable así como no cabe ser inefable aquello de lo que se habla.

Inicia la *via per aliud*. Desde allí empieza a tomar parte en la reflexión el sujeto enunciante: lo *aliud* de la *via per aliud* es el alma humana como creatura racional. Esta vía se denomina aquí *via desiderii*.

El enunciante es el encargado de dar cuenta de los juicios. Estos juicios son aquellos de conformidad con los cuales el alma humana racional establece cuáles son los bienes apetecibles para ella. Enuncian acerca de la bondad de aquellas cosas en posesión de las cuales el alma racional desea gozar en orden a su beatitud. Los bienes que el alma apetece gozar, lo son si han sido juzgados como buenos.

Este sujeto enunciante-desiderante aparece como sujeto meramente apetitivo primero, y recién después como sujeto apetitivo de conformidad con su juicio. Su propia enunciación valorativa apela entonces a la libertad y se abre al ámbito de la verdad y de la justicia. *Rationalis creatura* y *anima humana* son las categorías respectivas que Anselmo construye para apelar a esos dos sucesivos sujetos, el meramente apetitivo y el que apetece gozar únicamente de aquello es juzgado bueno de conformidad con el juicio. Recién entonces el apetito natural (sujeto meramente apetitivo) se torna amor del bien sobreeminente como verdad y justicia.

### 3. Deseo de saber y consumación del apetito del alma humana<sup>7</sup>

El plan del texto implica un desarrollo en dos partes: I. correspondiente a la *via per se* (*per proprietatem suae essentiae*, capítulos 1 a 64); II. correspondiente a la *via per aliud* (*id est non per proprietatem suae essentiae*, capítulos 66 a 78).

Los dos últimos capítulos 79-80, concluyen en línea con las partes I y II. Con I en el sentido de la expresión *expedire ut credat* y con II en la denominación única para la única esencia sobreeminente: Dios.

Así se cumplen los objetivos iniciales del texto: para la parte I dejar argumentalmente expedito el camino, i.e. desbrozado, para creer en una cierta e inefable Trinidad una y Unidad trina; para la parte II garantizar, también argumentalmente, que no es oquedad vacía –i.e. *nihil*– aquello que nombramos Dios y que el nombre “Dios” sólo es asignado con toda propiedad a esta única esencia sobreeminente. Creer no es resultado de una resignación inerte a causa de la incapacidad de una razón que busca desde la vía unilateral del juicio (*via per proprietatem suae essentia*) sin involucrarse en el deseo que le incumbe y atraviesa, sino viva motilidad comprometida con su deseo humano de felicidad, y asimismo que creer sólo cabe como vivo deseo humano hacia Dios, único nombre propio para la única esencia sobreeminente.

La lectura de las partes I y II revela tres niveles de composición textual: categorial, usual y nocional.

Pueden indicarse ciertas categorías que se suceden unas a otras según el uso que de ellas se hace en orden a los requerimientos del discurso que se está construyendo. Así, en la parte I las categorías son *essentia - substantia - individuus spiritus - nomen essentiae - nomen sapientiae*. Para la parte II son *rationalis creatura - anima humana - beatitudo - iustitia*. En cada una de esas dos partes los requerimientos de lo que se piensa exigen el abandono de cada categoría en beneficio de otra categoría superadora que la conserva.

<sup>7</sup> Puede consultarse Paul Gilbert and Jonathan Sanford, “*Ratio quaerens beatitudinem: Anselm on Rationality and Happiness*”, en *Rationality and Happiness: From the Ancients to the Early Medievals*, Jiyuan Yu y Jorge J. Gracia (eds.), Rochester, NY, University of Rochester Press, 2003, pp.199-215.

Los niveles categorial y usual en la composición del texto se perciben en este abandono superador que obedece a los requerimientos de lo que se piensa, para poder seguir pensándolo una vez que se experimentó el agotamiento de la capacidad de la categoría con la cual se lo pensó hasta esa instancia.

El nivel nocional de composición se desprende de los dos niveles anteriores que han delimitado cesuras en la continuidad diacrónica del texto, tanto en los momentos de sustitución categorial cuanto en los de reconfiguración de lo pensado desde dichas categorías. Las cesuras delimitan los núcleos “A” (parte I) y “B” (parte II), que contienen así a la vez el cambio categorial y el cambio usual del nuevo sujeto recategorizado.

Al comparar los dos núcleos surge con claridad una estructura especular porque se enfrentan y exponen mutuamente conforme a un eje de simetría axial que hace que los puntos de cada uno se enfrenten a los del otro y los expongan como se enfrentan y exponen los puntos de una figura y los de su imagen en un espejo.

La característica propia de esta metáfora especular –no debe olvidarse– es que entre los núcleos vale sólo análogamente el símil del original y su imagen: en *Monologion* no hay original ni imagen especular sino un proceso argumental especulativo que los genera. Este proceso generativo se despliega en lo que se denomina primero *via per se* y después *via per aliud*, i.e. “vía del deseo”.

La razón muestra en dichas vías que es necesario creer, como también que es razonable alentar esperanza. Muestra la necesidad objetiva de la fe y ésta, a su vez, alienta la esperanza. Ambas parecen integrarse en una única dialéctica que incluye una pluralidad de argumentos. Los argumentos acotan primero dos itinerarios reflexivos: desde *bonum* hacia *aliquid* y desde *aliquid* hacia *bonum* en movimientos centrípeto y centrífugo respectivamente. Este proceso avanza hasta el capítulo 64 que lo cierra mediante un *credendum* que puede denominarse de la resignación puesto que obliga a creer a causa de no poder entender. El capítulo 65 rescata la argumentación precedente e inaugura categorialmente la inefabilidad del bien sobreeminente. Es inefable porque no es posible intimar su qué con palabras; es argumentable porque puede estimarse de ella por su imagen especular. Lo inefable da por consumada la *via per se*; lo estimable inaugura la *via per aliud*.

La segunda parte de la obra está jalonada por un itinerario que recorre primero la creatura racional para sujetarse después al alma humana. En los dos casos es la vía

del deseo de bien. La creatura racional y el alma humana constituyen diversos grados de aproximación especulativa al bien sobreeminente por sí, en un horizonte donde el deseo se descubre como apetito de bien. El apetito está ordenado a la felicidad y se descubre como esperanza del bien sobreeminente. Nadie puede apetecer y esperar sin creer. Por ello, y por segunda vez, se arriba a un *credendum*. Mas éste no es de la resignación, como el primero, sino de la esperanza; y asimismo la fe que describe no es inerte, como la fe resignada del primer caso sino que vive por la dilección de lo que apetece. Esta fe viva cree en quien debe creer y no tan sólo lo que debe creer. Esta fe cree en el bien sobreeminente y en él espera porque cifra en él su felicidad.

La estructura especular que revela el texto proporciona la base para su tratamiento. Los núcleos representan logros de un saber que, inicialmente abstracto (*nomen essentiae*), se va consumando como sabiduría (*nomen sapientiae*). Este saber tiene por sedes a lo sobreeminente –núcleo “A”– y al alma humana –núcleo “B”– y en cada caso se presenta a la vez como un saber de sí y de lo otro: lo sabido es otro que quien sabe, aún cuando quien sabe se sepa sí mismo.

*Monologion* es un texto donde puede presenciarse el despliegue, como saber, de una sustancia (lo sobreeminente) hasta quedar constituido un saber que, como saber, se repliega sobre sí en el amor de sí mismo. Padre, hijo y espíritu constituyen, como sustancia, saber y amor de sí, la expresión trinitaria de lo sobreeminente. Este despliegue es presenciado por quien desea saber de lo sobreeminente y supone que esto es factible apelando a una vía proposicional, es decir puramente categorial y usual. Sin embargo, puede presenciar sólo el despliegue de su propia perplejidad que acompaña a aquella sustancia sobreeminente que se despliega por sí misma y se repliega sobre sí misma como saber, marginando aquella errónea pretensión desiderativa de saber proposicional, confinándolo a un creer resignado propio de la *mortua fides*. Operando la vía de su saber proposicional, quien pretendía saber de lo sobreeminente ha quedado marginado por su propio juicio, que se vuelve contra él y lo confina en la fe muerta de la resignación. Hace aún un diagnóstico erróneo de su fracaso, piensa que su error fue apelar a la proposición y pretende prescindir de ella.

Así aleccionada por su fracaso el alma explorará la vía de su apetito y descubrirá también entonces que el mero ejercicio de ese apetito, como creatura racional preordenada a lo bueno, la margina. Sólo deseando, es decir en conformidad con la tendencia de su apetito sin participación racional alguna, no se distingue de los vivientes animados apatientes. Obtiene entonces la desnuda preordenación al bien

que le cabe en cuanto creatura racional, pero no la libertad que es propia de ella como alma humana. Su error, nuevamente, consiste en su unilateralidad: primero la vía proposicional; después la del apetito.

La reflexión habrá de comprender dos cosas: si bien en tanto creatura racional está preordenada al bien como a un fin, en cuanto específicamente humana, esa, su primera condición, está condicionada a su propio juicio. Y estando condicionada su primera condición, queda liberada de su estado previo de preordenación al bien para acceder a él libremente por mediación de la justicia.

La consideración del movimiento apetitivo del alma humana como creatura racional que acontece en el núcleo “B” completa el itinerario de *Monologion*. Pretendiendo saber de Dios va sabiendo de sí, y al saber de sí va sabiendo de Dios, porque su dios solamente se insinúa a quienes lo buscan con el juicio y el deseo, y se ofrece a quienes lo buscan practicando la justicia. Se entrega a quien está dispuesto a entregarse, empeñado en esa búsqueda que no difiere de la búsqueda de sí mismo.

De este modo se entiende que *Monologion* haya recibido como primer título *exemplum meditando de ratione fidei*, i.e. no un modelo abstracto o unas prescripciones genéricas de meditación sino una verdadera meditación personal.

Leer esta obra anselmiana exige estar a la altura de sus circunstancias. Quien medita –ahora espectador / lector– **desea** saber de lo sobreeminente.

#### 4. La esperanza humana

En la segunda parte de *Monologion* (caps. 65-78) lo sobreeminente aparece con una determinación diversa de aquella del núcleo “A”. Ahora, si bien la meditación continúa pretendiendo saber de lo sobreeminente, lo sobreeminente mismo se mostrará en esta oportunidad como justicia, porque la meditación modifica su estrategia. Esto implica que se muestre, no ya como mero saber sin delectación alguna (saber al que en el primer sector la meditación accedió desde la perspectiva unilateral del juicio sobre los bienes: *nisi quia iudicat esse bona*), sino que se manifieste desde la nueva perspectiva estratégica adoptada por la meditación, i.e. desde un movimiento que involucra al apetito de bien y la tendencia que hacia él que la creatura racional descubre en sí misma: *cum omnes frui solis iis appetant quae bona putant*.

Si lo sobreeminente<sup>8</sup> apareció inicialmente resguardado en una sobreeminencia inaccesible como un solo saber necesario a la vez de sí mismo y de lo no necesario, ahora se ofrecerá como fin del apetito de bien que alimenta toda creatura racional, y como justa retribución para quien lo pretende y lo busca amorosamente como saber, esto es, para quien se ve involucrado en el movimiento que hacia él lo conduce. Dicha retribución implica la autodonación de lo sobreeminente y revierte, por tanto, el signo negativo que la sobreeminencia adquirió en la vía unilateral del juicio –como saber inaccesible– y que convirtió la meditación en un saber inesencial que nada más sabe que esto: algo es necesario como objeto de su saber, *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*.

La primera sobreeminencia, coercitiva respecto de la meditación que proviene de la vía unilateral del juicio y que solo halla refugio en una *mortua fides*, da paso a otra sobreeminencia en la cual lo sobreeminente es pretendido desde el apetito de bien y se propone a sí mismo como fin de dicho apetito del alma humana como creatura racional: como fin accesible para quien lo busca amándolo, para quien lo ama de conformidad con él mismo, para quien lo busca amándolo como bien: i.e. asequible en la práctica de la justicia.

La justicia, que irrumpe en el capítulo 74 de *Monologion* bajo la figura de una “no privación injusta del bien deseado y buscado como fin por la creatura racional” –en la figura del alma humana–, ofrece todos los elementos que completan el movimiento estructural de la segunda parte del texto.

En la medida que la justicia es comprendida como privación justa o como no privación injusta, muestra que el bien de que se trata –cuando falta e igualmente cuando no falta– es un bien conforme a la naturaleza racional y a ella adecuado naturalmente como fin. Si no se tratase de un bien del orden natural, no sería posible verse privado de él, ya que la privación lo es siempre de un bien naturalmente debido. El sujeto para el cual la ausencia de bien constituiría una privación es, en este caso, la creatura racional en la figura del alma humana.

<sup>8</sup> Michel Corbin, “*Fides quaerens intellectum*, ovvero l’avventura di un’edizione”, en Inos Biffi y Costante Mirabelli (eds.), *Anselmo d’Aosta, figura europea*, Milán, Jaca Book, 1989, pp. 169-181; id., *Prière et raison de la foi: introduction à l’oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, París, Editions du Cerf, 1992.

A causa de que no es posible que el alma humana se vea, en tanto es creatura racional, privada injustamente del bien adecuado a ella, y a causa de que tal bien constituye el fin de su movimiento apetitivo, puede inferirse que no se trata de un bien de satisfacción inmediata ya que está sujeto a la mediación de la justicia. Es por tanto un bien pertinente a la significación de la justicia; como bien, está vinculado con ella. La justicia articula necesidad y libertad cuando articula la necesidad inherente a la razón del puro saber de la vía del juicio, con la libertad aparente (no verdadera) del puro saber apropiativo del apetito. La necesidad que sojuzga (creer de la resignación, *mortua fides*) y la libertad aparente (mera tendencia apetitiva del alma humana cuando es considerada nada más que en el sentido específico de creatura racional), como dos versiones minimizadas de la significación originaria de estos nombres, son resignificadas por mediación de la justicia.

La realidad de bien mediato impone un movimiento de búsqueda por parte del alma racional, que ha de ser un movimiento natural apetitivo en procura del bien, pero que también ha de conformarse con la justicia en razón de su pertinencia a la significación de ésta, si es que el alma pretende acceder a él como fin.

Se trata de un bien a la medida del alma que lo procura, pero no en el sentido de que sea modelado por el apetito o deseo mismo del alma: se trata de un bien que ha de ser buscado por amor de sí mismo, por fidelidad a él. Es el bien mismo, el único que lo es por sí, y sólo de conformidad con él ha de buscárselo.

Este amor del bien por el bien mismo será definido en su tratado *De veritate* como *rectitudo voluntatis propter se servata* (cap. 12, p. 194, lín.26) y corresponde a la justicia laudable –opuesta a la injusticia vituperable– de la creatura racional.

El bien deseado aparece así prefigurado por el apetito natural que lo desea y, en cierta forma, como dependiendo de él porque es un deseo conforme a juicio. Pero a la vez aparece como independiente del alma racional porque aparece como sujetado a la justicia, es decir, como un bien conforme únicamente a sí mismo, como un bien cuya índole más propia lo hace amable por sí mismo y no por otro, i.e. no accidentalmente.

Porque mueve al alma el bien es accesible como fin, ya que mueve en pos de sí mismo. Porque no se ofrece sino en fidelidad a sí mismo el bien hace que el alma que lo pretende y alcanza como fin, no acceda a él más que amándolo por él mismo. De esta manera el bien se ofrece y a la vez guarda recato salvando su

sobreeminencia, porque se resguarda como justicia, como bien que no es amado por otro. Simultáneamente, el bien no queda clausurado como saber inaccesible porque es alcanzado apetitivamente por el saber amoroso de la creatura; se ofrece como fin del movimiento apetitivo del alma en tanto creatura racional. Se ofrece como saber y se deja saborear, se entrega por amor, es decir, se ofrece sapiencialmente en los dos sentidos de *sapere*, saber y sabor.

El movimiento que impone el dinamismo del deseo de bien cumple así –como cumplió el que impuso el dinamismo del mero saber conforme a juicio (o vía unilateral del juicio)– con la doble estructura de libertad y necesidad.

El núcleo textual “B” (capítulos 69-74) señala hacia lo sobreeminente como fin natural del movimiento del alma humana y lo ubica en una dirección accesible para ésta porque completa su dinamismo teleológico. Este segundo núcleo o intersticio de la accesibilidad de lo sobreeminente, junto con el primer núcleo del inaccesible saber de sí y de su creatura *uno eodemque verbo*, constituyen los dos rostros de la imagen especular que es posible trazar desde el eje del capítulo 65: el segundo núcleo manifestando la sobreeminencia desde la perspectiva teleológica de la creatura racional; el primero mostrando lo sobreeminente como espíritu en la sobreeminencia inaccesible de su saber.

El núcleo de la accesibilidad, al abrirse indicativamente a la noción de justicia, pone a ambos núcleos en mutua relación porque los muestra en el juego especular del alma racional desiderante y el espíritu oferente, sin que por ello se desdibujen los contornos de cada uno. La justicia es, de este modo, la clave especulativa del vínculo entre libertad y necesidad, porque reúne en ella la doble significación de lo sobreeminente que expresan las dos nociones de su sobreeminencia: saber excluyente de lo otro en tanto saber de sí, y amor incluyente de lo otro en tanto donación justa de sí.

La noción de justicia es significativa de lo sobreeminente y repliega sobre ella los ámbitos necesidad y libertad. El deseo de la creatura racional busca aquello que debe y que le es necesario hallar, y si bien lo que es necesario a su deseo es lo sobreeminente mismo como bien perseguido, sin embargo lo sobreeminente no se ofrece como fin sino por mediación de la justicia. Y como la justicia es lo sobreeminente amado de conformidad consigo mismo, es posible que el espíritu sobreeminente se ofrezca (como fin del apetito racional) y a la vez guarde el recato

que le impone su sobreeminencia. En la libertad de su propio saber de lo no necesario es amado por sí mismo, es decir libremente.

La justicia implica en su noción el ofrecimiento de lo sobreeminente a la necesidad del apetito de su creatura racional y también el resguardo sobreeminente de no ofrecerse a este apetito del alma humana más que en justa donación de sí mismo.

*Recibido 07/11/15*  
*Aceptado 01/12/15*



**Resumen.** Este trabajo analiza los capítulos 1 a 4 de *Monologion* en orden a establecer las relaciones entre las categorías *bonum*, *magnum*, *aliquid*, *ens* en correspondencia con los capítulos mencionados. Desde allí se formulará lo que denominamos *via desiderii* hacia lo sobreeminente.

**Palabras clave:** *Via desiderii* - *Esse* - *Bonum* - *Iustitia* - *Spes*.



**Resumo.** Este artigo analisa os capítulos 1-4 de *Monologion*, a fim de estabelecer as relações entre: bonum, magnum, aliquid, ens, categorias correspondentes aos capítulos acima mencionados. De lá, vai ser formulado o que chamamos *via desiderii* ao que é ultraeminente.

**Palavras-chave:** *Via desiderii - Esse - Bonum - Iustitia - Spes.*



**Abstract.** This paper analyzes Chapters 1-4 of *Monologion* in order to establish the relationships between the categories *bonum*, *magnum*, *aliquid* and *ens*, corresponding to the above chapters. From there it makes what we call *via desiderii* to God as the surpassing.

**Keywords:** *Via desiderii - Esse - Bonum - Iustitia - Spes.*



## Noção de *involutrum* em Pedro Abelardo<sup>1</sup>

Noeli Dutra Rossatto  
Edsel Pamplona Diebe

### Introdução

O conceito de *involutrum* encobre várias noções concernentes à cosmologia antiga, em particular a do *Timeu* de Platão e a do relato da criação do mundo contido no *Livro de Gênesis* (Antigo Testamento). No pensamento de Abelardo, esse conceito remete a um procedimento que interpreta os textos em sentido mitológico, alegórico ou figurado. Segundo Jolivet:

“[...] trata-se de um gênero filosófico que consiste em exprimir em uma imagem, uma noção que se esquia à exposição conceitual, porque ela é mais elevada para a linguagem e mesmo à compreensão humana; é um procedimento tipicamente platônico (é com relação à Alma do mundo que Abelardo se explica, citando um longo texto de Macróbio), que refutará a escolástica aristotélica”<sup>2</sup>.

Neste sentido, o procedimento por *involutrum* ganha um significado especial, pois, de certa forma, suas características autorizam Abelardo, juntamente com outros pensadores medievais de sua época, a fazer as devidas correspondências entre a filosofia grega e a cristã, e mesmo colocá-las em um só plano. Apesar deste procedimento ser censurado pela Igreja, a aceitação do *involutrum* como

<sup>1</sup> O presente artigo é resultado parcial do trabalho de pesquisa realizado durante o estágio de doutorado na Université de Fribourg/Suíça, sob supervisão da Profª. Dra. Tiziana Suarez-Nani, com financiamento da CAPES/PDSE, no período de agosto 2014 a janeiro 2015.

<sup>2</sup> “[...] il s’agit là d’un genre philosophique qui consiste à exprimer dans une image une notion qui se dérobe à l’exposé conceptuel, parce qu’elle est trop haute pour le langage et même l’entendement humain; c’est là un procédé typiquement platonicien (c’est à propos de l’Âme du monde qu’Abélard s’en explique, citant un long texte de Macrobe), que refusera la scolastique aristotélisante”, Jean Jolivet, “Introduction”, em Pierre Abélard, *De l’Unité et de la Trinité divines (Theologia Summi Boni)*, Paris, Vrin, 2001, p. 15.

metodologia de compreensão da filosofia grega abrirá um precedente para a aplicação por outros pensadores medievais.

Desde o início do cristianismo, os Padres da Igreja já procuravam se apropriar das noções provenientes dos textos gregos, como vemos mais claramente nas correntes neoplatônicas. No entanto, Abelardo empregará mais abertamente a procedimento por *involutrum* em seus textos posteriores ao Concílio de Soisson (1121), momento em que ele se dedica à redação de suas obras consideradas mais propriamente de teologia. Ao incorporar o *involutrum* ao seu trabalho, ele terá de reescrever algumas de suas concepções, sobretudo aquelas provenientes da lógica aristotélica; e de outra parte, ele se integrará igualmente à tradição platônica.

Dessa forma, o uso do procedimento por *involutrum* em seus trabalhos poderá ser tomado como a crença legítima na convergência e na continuidade entre a filosofia grega, mais especificamente a cosmologia de Platão desenvolvida no *Timeu*, e o cristianismo.

### **O conceito de *involutrum***

O conceito de *involutrum*, para alguns, é intercambiável com o de *integumentum*, que alberga o mesmo significado de invólucro, envoltura, véu, máscara; para outros, no entanto, *integumentum* diz respeito a uma das partes de um procedimento maior chamado de *involutrum*<sup>3</sup>. Neste sentido, os filósofos da Escola de Chartres<sup>4</sup> empregam um procedimento que chamam de *involutrum* ao interpretar

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 39, n. 3.

<sup>4</sup> Sobre a importância da Escola de Chartres, podemos ler: “its expression in the attempts to harmonize the Platonic and Mosaic narratives and to interpret the biblical account in Genesis by means of the Greek scientific categories and concepts which had become part of Western thought, mainly by way of the Latin *Timaeus* and its commentator. These tendencies culminated in the twelfth century in the School of Chartres which exercised a profound influence on teachers of arts in Paris in the following century”, Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonism Tradition during Middle Ages*, Londres, The Warburg Institute London, 1939, p. 28. A tentativa de aproximar o *Timeu* e o *Gênesis*, também realizada na época pelos pensadores judeus e árabes, terá repercussão direta nos professores da Escola de Paris no século seguinte, conforme assinala Klibansky. Um chartreano do século XII como Bernardo Silvestre, assim como Jean de Salisbury, Thierry de Chartres e Guilherme de Conches entre outros, desenvolveu a concepção de *involutrum* a partir do neoplatonismo. Em seu *Polycraticus* (comentário à *Eneida*), de 1159, Bernardo afirma que o texto de Virgílio já

a cosmologia platônica<sup>5</sup>, mais especificamente as alegorias sobre a criação do mundo trazidas pelo *Timeu*. A visão mítica do mundo apresentada por Platão teria, em tese, as mesmas verdades, também alegóricas, encontradas no *Livro do Gênese*. Conforme Gregory:

“O *Timeu*, de fato, não constitui somente uma grande gênese filosófica, da qual cedo se quiseram destacar as afinidades com o *Gênese* mosaico, mas, sobretudo, pelo comentário de Calcídio que o acompanhava, transmitia um amplo fragmento da ciência antiga ao qual necessariamente dever-se-ia alcançar se desejássemos sair da vaga cosmologia bíblica [...] É, portanto, lógico que a sorte do *Timeu* esteja estreitamente ligada –como causa e como efeito– ao desenvolvimento dos interesses ‘físicos’ no pensamento medieval, de modo que essa é a máxima do século XII, quando se foi elaborando, principalmente por obra dos mestres de Chartres e nos ambientes culturais de formação em torno à grande escola catedral, a idéia de uma natureza autônoma, ou melhor, cooperadora –mas, por isso mesmo, dotada de

traria verdades cristãs que precisavam ser interpretadas. A respeito deste texto clássico, ele escreve: “parle d’une sagesse divine (*divina prudentia*) qui a permis à Virgile de suggérer, sous l’*involutum* d’expressions fictives, une image des étapes de la vie humaine”, citado por Peter Dronke, “*Integumenta Virgili*”, em *Lectures Médiévales de Virgile. Actes du Colloque de Rome (25-28 octobre 1982)*, Roma, École Française de Rome, 1985, p. 313. A propósito Bernardo Silvestre toma o *integumentum* como uma das partes do *involutum*: “La figure est un discours qu’on appelle d’ordinaire *involutum*. Elle a deux parties, l’allégorie et l’*integumentum*. L’allégorie est un discours qui enveloppe sous une narration historique un sens vrai et différent du sens extérieur [...] L’*integumentum* est un discours qui enveloppe sous une narration imaginaire (*fabulosa*) un sens vrai [...]”, Bernardus Silvestris, *The Commentary on Martianus Cappella’s. De nuptiis Philologiae et Mercurii*, Haijo Jan Westra (ed.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986, p. 45, *apud id.*, *ibíd.*, “Introduction”, p. 39, n. 3.

<sup>5</sup> A cosmologia de Platão se desenvolveu com base em uma explicação teleológica: “Over all, Plato adopts positions one might call realist and idealist, in that the ultimate nature of what truly exists (the ‘*Ideas*’) is of a sort to be comprehended only through the intellective faculty (pure thought)”, Norris Hetherington (ed.), *Encyclopedia of cosmology: historical philosophical scientific foundations of modern cosmology*, Nueva York-Londres, Garland Publishing Inc., 1993, p. 499. Em contraposição, a cosmologia de Aristóteles trata da natureza dos fenômenos, de suas leis, de seu funcionamento, de suas causas e conseqüências: “Aristotle proposed a physical approach to the phenomena of nature [...] a system in which every part seemed to follow logically from the other parts”, *ibíd.*, pp. 20-21.

capacidade causativa real– da obra do Criador, o qual deixa às causas segundas, como se lê no *Timeu*, completar e propagar a sua obra [...]”<sup>6</sup>.

Desta perspectiva cosmológica, alguns aspectos do pensamento platônico serão aproximados sem problemas ao cristianismo. É o caso da equiparação, por alguns, entre as figuras trinitárias do Pai, Filho e Espírito Santo, respectivamente ao *Nous*, *Logos* e Alma do Mundo. Tal equiparação sem dúvida só é possível com base na compreensão de que a revelação já estaria presente nos filósofos gregos, embora de forma velada, e sua plena realização só teria lugar após a vinda de Cristo. O mesmo procedimento será utilizado para aproximar o cristianismo e o judaísmo. Neste caso, a noção de Trindade, que tem origem no pensamento grego, e não está enunciada claramente no Antigo Testamento, será tomada como já estando presente *in nuce* na letra veterotestamentária.

No entanto, para certa visão institucional da Igreja, a compreensão intelectual dos temas relativos à revelação não seria de fácil acesso aos antigos, e só a fé cristã<sup>7</sup> permitiria adentrar nesse universo com plenitude. No caso de Abelardo, ele equipara vários conceitos platônicos com os do cristianismo, em que ganha relevância como exemplo disso a correspondência entre o Espírito Santo e a Alma do mundo (*anima mundi*)<sup>8</sup>. Conforme esclarece Gregory:

<sup>6</sup> “Il *Timeo* infatti non costituisce solo una grande genesi filosofica, di cui presto si vollero sottolineare le affinità con la *Genesi* mosaica, ma, soprattutto per il commento di Calcidio che l’accompagnava, trasmetteva un largo frammento di scienza antica al quale necessariamente si doveva attingere se si voleva uscire dalla vaga cosmologia biblica [...] È quindi logico che la fortuna del *Timeo* sia strettamente legata –come causa e insieme effetto– allo sviluppo degli interessi ‘fisici’ nel pensiero medievale, sicché essa è massima nel XII secolo quando si venne elaborando, soprattutto per opera dei maestri di Chartres e nell’ambiente culturale formatosi attorno alla grande scuola cattedrale, l’idea di una natura autonoma o meglio cooperatrice –ma perciò stesso dotata di reale capacità causativa– del l’opera del Creatore il quale alle cause seconde, come appunto si legge nel *Timeo*, lascia di completare e propagare l’opera sua [...]”, Tullio Grégory, *Platonismo Medievale: studi e ricerche*, Roma, Palazzo Borromini, 1958, p. 54.

<sup>7</sup> Neste sentido, a fé pode ser compreendida como “confiança na palavra revelada”, como “compromisso com uma noção que se considera revelada ou testemunhada pela divindade”. Tem-se por base a seguinte passagem de Heb. 11:1: “A fé é a garantia dos bens que se esperam, a prova (*argumentum*) das realidades que não se vêem”.

<sup>8</sup> Para Hugo de São Vitor e os mestres da Escola de Chartres, o conceito de *anima mundi* refere-se à *machina universitas*. Tudo o que existe não está separado da natureza e é fruto de

“Para o dialético do Paracleto, a *anima mundi* de que fala Platão não deve ser compreendida como um princípio de vida física, mas somente como uma refiguração simbólica do dispensador de carismas, do Espírito Santo, o qual é um como pessoa divina e plural nos seus dons: a doutrina de Abelardo se desenvolve, em suma, sobre um plano místico e carismático”<sup>9</sup>.

Dessa forma, a chamada filosofia pagã poderá ser compatível com um dos preceitos do Evangelho de João (16: 12-13), que dizia: “Tenho ainda muito que vos dizer, mas não podeis agora suportar. Quando vier o Espírito da verdade, ele vos guiará na verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras”.

Muitos pensadores do entorno imediato à passagem do primeiro milênio entendem que este é o momento da renovação em que o Espírito tanto no plano da história como no da natureza se manifestará em sua plenitude. É neste sentido que a cosmologia proposta pelo *Timeu*, sua linguagem e seus ensinamentos, apresentada sob a forma de mito, será retomada pelos pensadores cristãos. A propósito, Chenu destaca que o conteúdo da palavra *involutrum*, visto que “ela é uma explicação do mundo misterioso e variável das aparências sensíveis, à luz da contemplação das mais altas verdades que revelam a ordem divina do cosmos” adquire aqui seu pleno significado<sup>10</sup>. De posse desta chave interpretativa, uma leitura mais atenta do *Timeu* poderia evidenciar a mesma doutrina disseminada pelo cristianismo. Assim, o

uma sabedoria divina. Em Abelardo, o termo se identifica com a Trindade cristã (*potentia, sapientia e benignitas*), sendo uma sabedoria criada de natureza própria. Cf. Travis Ables, “*Natura and the Christological Problem of the Exemplars in Hugh of St. Victor and Bonaventura*”, em *Patristic, Medieval and Renaissance Conference*, PA Oct. 22, Villanova, 2011, pp. 1-14.

<sup>9</sup> “Per il dialettico del Paracleto, l’*anima mundi* di cui parla Platone non deve essere intesa come un principio di vita fisica, ma solo come una raffigurazione simbolica del dispensatore di carismi, dello Spirito Santo, il quale è uno come persona divina e plurimo nei suoi doni: la dottrina di Abelardo si svolge insomma su un piano mistico e carismatico”, Tullio Grégory, *Anima Mundi: la filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Florença, G. C. Sansoni, 1955, p. 145.

<sup>10</sup> “[...] elle est une explication du monde mystérieux et changeant des apparences sensibles, à la lumière de la contemplation de plus hautes vérités qui révèlent l’ordre divin du cosmos”, Marie-Dominique Chenu, “*Involutrum: le mythe selon les théologiens médiévaux*”, em *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 22, 1955, p. 175.

filósofo cristão<sup>11</sup> deveria, pois, desocultar esses significados. Dronke afirma que “os testemunhos pagãos exprimem, pois, a mesma convicção que os hebreus (Moisés, Davi –têm sobre o Verbo do Senhor que fecha os céus– e Salomão), e também a mesma convicção a respeito do Espírito Santo”<sup>12</sup>. Guilherme de Conches (1090-1154), um importante representante da Escola de Chartres do século XII, afirmava que, apesar de que a concepção platônica de mundo não seja estritamente cristã, existia uma proximidade real com o cristianismo, mas isso não era evidente em uma primeira leitura. Conches realça que o discurso que o Demiurgo dirige aos deuses parece desenvolver a doutrina não cristã da preexistência das almas<sup>13</sup>. No entanto, segundo ele, se considerarmos para além das palavras o pensamento de Platão não somente escapa à heresia, senão que se revela como uma profunda filosofia “oculta sob o véu das palavras” (*integumentis verborum tectam*). Assim, os deuses invisíveis estão associados às hierarquias angélicas e os deuses visíveis às leis da natureza, cuja autonomia está garantida.

Deste modo, o procedimento por *involucrum* possibilita restabelecer uma estrita relação entre o cristianismo e a filosofia antiga no decorrer dos séculos posteriores ao primeiro milênio cristão, o que vai afetar diretamente na interpretação de alguns de seus preceitos básicos. A aceitação do *involucrum* como metodologia de estudo, conforme observa Chenu, permitirá aos cristãos “ler sem escrúpulos os autores pagãos”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Sobre o conceito de filosofia cristã, cf. Cornelia J. de Vogel, *Platonismo e Cristianesimo: antagonismo o comuni fondamenti?*, Enrico Peroli (trad.), Milan, Vita e Pensiero, 1995.

<sup>12</sup> “Les témoins païens expriment donc la même conviction que les Hébreux (Moïse, David –parlant du Verbe du Seigneur qui ferme les cieus– et Salomon), et la même conviction aussi que les chrétiens qui parlent du Saint-Esprit”, *Integumenta Virgili*, p. 317.

<sup>13</sup> Cf. Guillaume de Conches, *Gloses sur le Timée CXIX*; *apud*: “Le discours que le démiurge adresse aux dieux semble développer la doctrine non chrétienne de la préexistence des âmes. En réalité, dit Guillaume, ‘si l’on considère, au-delà des mots, la pensée même de l’auteur, non seulement on ne trouvera pas d’hérésie, mais on découvrira une très profonde philosophie cachée sous l’enveloppe des mots (*integumentis verborum tectam*)’. Les dieux invisibles représentent les anges, les dieux visibles les lois de la nature, dont l’autonomie est ainsi affirmée”, Michel Lemoine, *Théologie et Platonisme au XIIe Siècle*, Paris, Les Éditions du CERF, 1998, pp. 87-88.

<sup>14</sup> “[...] permettait lire sans scrupule les auteurs païens [...]”, *Involucrum*, p. 78.

## O *involucrum* no pensamento de Abelardo

Parece certo que Abelardo desenvolveu seu trabalho filosófico com base na filosofia aristotélica, especialmente por meio da influência do *Isagoge* de Porfírio e das traduções e comentários de Boécio sobre a lógica de Aristóteles. No que se refere à Aristóteles, ele teve, sem dúvida, acesso às *Categoriae* e ao *De interpretatione*. Segundo Dronke, no tratado *Dialectica*, Abelardo ainda mantém a perspectiva aristotélica, do que é claro indício a rejeição da identificação entre a *anima mundi* platônica e o Espírito Santo. No entanto:

“É na última versão da sua *Theologia*, dita ‘*Scholarium*’, que remonta aos anos de 1135-1139, que se vê o pleno desenvolvimento das reflexões de Abelardo sobre Virgílio [...] Pode-se harmonizar facilmente, diz Abelardo, todas as palavras de Virgílio e Macróbio com o teor da nossa fé (cristã) [...] Da abundância da fonte divina –o *Nous*– são animados os corpos celestes e as estrelas: são os anjos e os espíritos que foram criados antes do homem. Aqui Virgílio e Macróbio concordam com as palavras de João (Jo. 1: 16): ‘E todos nós recebemos também da sua plenitude’”<sup>15</sup>.

Com o procedimento por *involucrum*, assumido por Abelardo após 1121, ele poderá gradativamente se aproximar das teses platônicas. Abelardo conhece o *corpus platonium* principalmente por meio de Virgílio, de Santo Agostinho, do neoplatônico Macróbio e da Escola de Chartres. No fim de sua carreira, ele se mostra adepto do platonismo ao afirmar a possibilidade da utilização do *involucrum* como método, o que, na compreensão de Jolivet, se mostra “um procedimento tipicamente platônico”, na medida em que as alegorias contidas no *Timeu* são tomadas como contendo os mesmos ensinamentos difundidos pelo cristianismo. Conforme Dronke, para Abelardo, as palavras míticas contidas no *Timeu* trazem significados escondidos, pois “é o Espírito Santo que fala através dele”<sup>16</sup>. Abelardo

<sup>15</sup> “C’est dans la dernière version de sa *Theologia*, dite ‘*scholarium*’, qui remonte aux années 1135-1139, que l’on voit le plein épanouissement des réflexions d’Abélard sur Virgile [...] On peut harmoniser facilement, dit Abélard, toutes les paroles de Virgile et de Macrobe avec la teneur de notre foi (chrétien) [...] De l’abondance de fontaine divine –le *Nous*– sont animés les corps célestes et les étoiles : ce sont les anges et les esprits qui furent créés avant l’homme. Ici Virgile et Macrobe s’accordent avec les paroles de saint Jean (1: 16): ‘c’est de sa plénitude que nous avons tous reçu’”, *Integumenta Virgilii*, pp. 319-320.

<sup>16</sup> [...] c’est le Saint-Esprit qui parle au moyen d’eux [...]”, *ibíd.*, p. 321.

faz a aproximação entre algumas passagens bíblicas de São Paulo e de São João com os ensinamentos de Platão e de Virgílio, tendo igualmente retomado com base em uma nova interpretação algumas passagens das *Confissões* de Santo Agostinho. Segundo Dronke, Santo Agostinho reconhece nas *Confissões* que há uma ligação entre os textos pagãos e as teses cristãs, mas não declara que o *Nous* é, de fato, a representação do Verbo. Neste aspecto, Abelardo reescreve o pensamento agostiniano, ao impingir uma consubstancial relação entre a figura bíblica do Espírito Santo e o *Nous* platônico; e, enfim, ele vê no platonismo a revelação da própria encarnação do menino-Deus, embora debaixo de um véu<sup>17</sup>.

A noção de *involutrum* aparece em pelo menos três obras de Abelardo: no *Sic et non*, na *Theologia Summi bonni* e na *Theologia christiana*. No *Sic et non* ele recorre ao termo *involutrum* para indicar a incorruptibilidade da alma. A alma, que se encontra sob o *involutrum* do corpo, deve elevar-se acima das paixões, a fim de que possa encontrar uma vida verdadeira e feliz. Lemos neste texto:

“Ambrósio no Livro II de *Caim e Abel* (diz): neste lugar foi introduzido o dogma da incorruptibilidade da alma, a saber, que a vida verdadeira e feliz é aquela na qual cada um vive bem com os seus, e de maneira tanto mais pura e feliz que nossa alma será separada do invólucro (*involutrum*) corporal, e desse corpo que é uma espécie de prisão, se elevando a um lugar superior, onde, infundida em nossas vísceras, geme com a paixão do corpo”<sup>18</sup>.

Outro momento em que o termo *involutrum* aparece é na *Theologia Summi bonni*. Está tomado em relação à Trindade, em que o Pai e o Filho são um com o Espírito Santo. Abelardo indica que:

<sup>17</sup> “[...] il [ sc. Abélard] y avoir aussi une perception du Saint-Esprit comme consubstantiel avec le *Nous* et enfin il y voit l’incarnation de l’enfant divin-révélé, bien que sous une voile”, *ibíd.*, p. 323.

<sup>18</sup> “*Ambrosius libro II de Cain et Abel*: Inserir hoc loco dogma de incorruptione animae, quod in ipsa vera et beata vita sit, qua unusquisque bene cum suis vivit, multo purius ac beatius cum hujus carnis anima nostra deposuerit involutrum, et quasi quodam carcere isto fuerit absoluta corporeo, in illum superiorem evolans locum unde nostris infusa visceribus cum passione corporis ejus ingemuit”, Petri Abaelardi, *Sic et Non*, em Migne, *PL*. 178, 1514, q. 115, s. 7.

“Mas, há ainda esse mito de Platão: diz que a alma do mundo é constituída pela substância divisível e a substância indivisível, ou seja, do mesmo e do outro, descreve exatamente o Espírito Santo, pois segundo sua essência, na qual ele é um com o Pai e o Filho, e segundo sua distinção pessoal, na qual ele é diferente do Pai e do Filho; e ainda, segundo a multiplicidade de suas obras, obras múltiplas que ele opera permanecendo absolutamente simples em si”<sup>19</sup>.

Além disso, outro momento em que o termo *involutum* aparece está relacionado com alguns filósofos neoplatônicos. Mostra a correspondência entre alguns aspectos da doutrina cristã e a cosmologia platônica. Podemos verificar tal incidência algumas vezes na *Theologia Summi bonni*, com repetição dos parágrafos ou pequenas mudanças na *Theologia christiana*. Segundo Abelardo, pode-se aceitar o que os filósofos neoplatônicos dizem a respeito da alma do mundo, por meio do *involutum*, sem, no entanto, ir contra a fé cristã: “o que ensina assim Macróbio mostra claramente que o que os filósofos dizem da alma do mundo deve ser compreendido mediante o mito”<sup>20</sup>. Seguindo o mesmo pensamento, Abelardo continua: “Ora, se nos curvamos em direção ao mito, o que esse grande filósofo (Platão) afirma da alma do mundo, é fácil tomar isso em um sentido conforme a razão, sem abandonar o teor da fé sagrada”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> “Mais encore cet autre mythe chez Platon: il dit que l’âme du monde est constituée de la substance divisée et la substance indivisée, autrement dit du même et de l’autre, décrit exactement l’Esprit saint, aussi bien selon son essence par laquelle il est un avec le Père et le Fils, que selon sa distinction personnelle par laquelle il est autre que le Père et le Fils; selon encore la multiplicité de ses œuvres, œuvres multiples qu’il opère en restant absolument simple en soi”, *De l’Unité et de la Trinité divines*, ed. cit., p. 44, parág. 51.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 41, parág. 43. O mesmo escrito encontra-se em Petri Abaelardi, “*Theologia christiana*”, em *Opera Theologica*, ed. Eligius M. Buytaert, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, v. II, Turnhout, Brepols, 1969, p. 116, parág. 106: “Ex hac itaque Macrobianae traditione clarum est ea quae a philosophis de anima mundi dicuntur, per involutum accipienda esse”.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 42, parág. 44. O mesmo escrito encontra-se em *Theologia christiana*, ed. cit., p. 117, parág. 107: “Quod si ad involutum etiam ista deflectamus quae de anima mundi a philosophis dicta sunt, facile est rationabiliter cuncta accipi nec a sacrae fidei tenore exorbitare”.

Em uma passagem da *Theologia Summi bonni*, Abelardo se refere à beleza do *involutum*, que por via do Espírito Santo (caridade de Deus), a alma pode, mesmo presa aos corpos singulares, alcançar a vida eterna através de boas obras:

“Mas o que os filósofos dizem: que a alma inteira, infusa em cada corpo, os vivifica e os anima naquilo que ela encontra apto a ser animado, sem que lhes cause obstáculo, dureza alguma ou densidade natural, temos aí um belo mito, pois a caridade de Deus, que nós chamamos Espírito Santo, infusa originalmente nos corações humanos pelo dom da fé ou da razão, vivifica certamente em nós, fazendo acender ao fruto das boas obras para que obtenhamos a vida eterna”<sup>22</sup>.

Na teologia de Abelardo, os ensinamentos filosóficos escondidos sob o véu da letra apontam para um platonismo ligado à cosmologia. A incorporação do platonismo em suas obras pode ser compreendida pelo menos de dois modos, a saber: o platonismo do lógico e o platonismo cosmológico tirado do *Timeu*. O platonismo do lógico pode ser encontrado, em suas primeiras menções, nos seus primeiros trabalhos de lógica. As menções mais importantes encontram-se principalmente na *Dialectica*, na *Logica ingredientibus* e na *Logica nostrorum petitione sociorum*. Segundo Marenbon, o platonismo aparece na lógica de Abelardo como “*dustbin Platonism*”, ou seja, como uma forma de “platonismo lata de lixo”, pois: “nessas obras o platonismo fornece um repositório conveniente para as posições que Abelardo deseja expulsar”<sup>23</sup>. Nesse caso, as referências a Platão aparecem na lógica abelardiana apenas como uma tentativa de dar um significado à natureza dos universais:

“Platão é introduzido porque ele também pode ser lido como ligando universais com concepções comuns, ainda que não (com) os humanos.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 43, parág. 46. O mesmo escrito encontra-se em *Theologia christiana*, ed. cit., p. 117, parág. 109: “Sed et illud quod aiunt animam totam, singulis corporibus infusam, omnia uiuificare atque animare quae ad animandum idonea repperit, nulla ipsorum duritia uel densitatis natura impediende, pulchrum est inuolutum, quia caritas Dei, quam Spiritum Sanctum dicimus, cordibus humanis per fidei siue rationis donum primitus infusa, quaedam uiuificat, ad bonorum operum fructum nos promouendo ut uitam assequamur aeternam”.

<sup>23</sup> “[...] in these works Platonism provides a convenient repository for positions which Abelard wishes to throw out”, John Marenbon, “The Platonism of Peter Abelard”, em L. G. Benakis (ed.), *Neoplatonism et Philosophie Médiévale*. Brepols, Belgique, 1997, p. 110.

Apesar dessa similaridade, a posição de Platão não é apresentada aqui como a mesma existente em Prisciano. De acordo com Abelardo, Platão não coloca as Idéias na mente de Deus, mas no *Nous* [...] ele está usando um aspecto do que Platão diz para fornecer autoridade tangencial à sua própria teoria, Abelardo –assim como freqüentemente em seus trabalhos de lógica– atribui (aqui exatamente) uma posição para Platão que ele mesmo rejeita (*Dialectica*). Ele segue, de qualquer modo, para oferecer outra forma de interpretar Platão, que reconcilia seus pontos de vista com Aristóteles, e (com) Abelardo mesmo, mas com o custo de remover-lhes alguma coisa distintamente platônica<sup>24</sup>.

Já no platonismo tirado do *Timeu*, de acordo com Marenbon, após ter se tornado monge em Saint-Denis (1120), Abelardo teve à sua disposição uma biblioteca de qualidade. Dessa forma, ele pôde aprofundar a leitura do *Timeu*, introduzindo algumas noções platônicas em seus trabalhos de teologia, tais como *Theologia Summi boni*, *Theologia scholarium* e *Theologia christiana*, onde ele encontra certos elementos cristãos na alegoria platônica, como a Trindade, a fé, Deus e o Espírito Santo. Contudo, essas noções cristãs não se apresentariam de forma explícita em Platão, mas sob a perspectiva do *involutrum*.

## Conclusão

O presente artigo se propôs a compreender a noção de *involutrum* em Pedro Abelardo a partir do desenvolvimento do platonismo no século XII. Iniciamos conceituando o *involutrum*, termo que se remete à cosmologia antiga, ao mito sobre a criação do mundo, tendo destaque o *Timeu* de Platão e a revelação bíblica, a partir da leitura do *Livro do Gênesis*. Podemos verificar que o procedimento por *involutrum* se desenvolve como método entre os filósofos cristãos, especialmente em Abelardo, na tentativa de estabelecer uma correspondência entre a filosofia

<sup>24</sup> “Plato is introduced because he too can be read as linking universals with common conceptions, though not human ones. Despite this similarity, Plato’s position is not presented here as being the same as Priscian’s. According to Abelard, Plato does not place the Ideas in the mind of God, but in *Nous* [...] he is using an aspect of what Plato says to provide tangential authority for his own theory, Abelard –as so often in his logical works– attributes (here accurately) a position to Plato which he himself rejects. He goes on, however, to offer another way of interpreting Plato, which reconciles his views with Aristotle’s, and Abelard’s own, but at the cost of removing from them anything distinctively Platonic”, *ibíd.*, p. 116.

antiga e o cristianismo. A alegoria sobre o cosmos contida no *Timeu* teria as mesmas verdades, também simbólicas, contidas no *Gênese*. Deste modo, a revelação cristã já estaria presente na filosofia grega, sendo confirmada após a vinda de Cristo. O guia desta revelação seria a terceira figura da Trindade, o Espírito Santo, identificado por Abelardo e pelos mestres da Escola de Chartres como *anima mundi* platônica e neoplatônica. Neste sentido, podemos endossar as palavras de Grégory<sup>25</sup>, quando diz que Platão e seus seguidores se expressaram *per involucrum*, e que, de fato, tudo o que foi escrito pelos platônicos sobre a alma do mundo assume o seu verdadeiro significado apenas se essa “*pulcherrima involucri figura*” for referida ao Espírito Santo.

Em relação à tradição platônica, pôde-se identificar no trabalho de Abelardo pelo menos dois diferentes platonismo: em relação aos seus escritos lógicos, um platonismo que está ligado à questão dos universais, mas que foi rejeitado enquanto identifica a *anima mundi* e Espírito Santo; em relação à visão cosmológica, um platonismo vinculado ao *Timeu* que, ao contrário, aceitava essa identificação.

Após a condenação no Concílio de Soisson de 1121 Abelardo incorpora o platonismo do *Timeu* e aponta uma série de paralelismos com o cristianismo. Em 1140, ele passa por uma nova condenação no Concílio de Sens, sob a acusação de heresia. No entanto, tudo isso reflete sua tentativa, assim como a de tantos outros pensadores deste período, de fazer convergir, em um novo cenário, que não aquele dos Padres da Igreja, em particular Agostinho, a herança grega e o cristianismo. Neste novo cenário, o procedimento *per involucrum*, que em última análise é um dos métodos que, no decorrer do período posterior à crise do primeiro milênio cristão, busca retomar a *doctrina christiana* em chave filosófica. Tal procedimento não é diferente de mostrar que, ao retirarmos o véu da letra corporal, sensível e sombria, acabamos por demonstrar o quanto há de simbólico nos textos de filosofia antiga<sup>26</sup>; e que, no fundo, ela em nada se diferencia da própria revelação do *Logos* cristão.

Recibido 21/10/15

Aceptado 1/12/15

<sup>25</sup> “Vero è invece che il filosofo greco e quanti a lui si sono ispirati si espressero *per involucrum*, ed infatti tutto quello che dai platonici è stato scritto sull’anima del mondo assume il suo vero significato solo se questa ‘*pulcherrima involucri figura*’ viene riferita allo Spirito Santo”, Grégory, *Anima mundi*..., p. 136.

<sup>26</sup> “Abelardo vuol quindi mostrare quanto v’è di simbolico nelle antiche dottrine”, *ibid.*, p. 136.

**Resumen.** El objetivo del artículo es presentar la noción de *involucrum* como metodología. Para ello, averiguaremos como el término *involucrum* aparece en el trabajo de Pedro Abelardo desde dos aspectos diferentes. Primero en referencia a la cosmología antigua, sobre todo aquella presente en el mito de la creación del mundo, contenido en el *Timeo* de Platón. Segundo, en relación al *Libro del Génesis* del Antiguo Testamento.

**Palabras clave:** Pedro Abelardo - *Involucrum* - Platonismo - Timeo - Génesis.



**Resumo:** O objetivo do artigo é apresentar a noção de *involucrum* como metodologia. Para tanto, averiguaremos como o termo *involucrum* aparece no trabalho de Pedro Abelardo desde dois aspectos distintos. Primeiro em referência à cosmologia antiga, sobretudo àquela presente no mito da criação do mundo, contido no *Timeu* de Platão. Segundo, quanto ao *Livro do Gênesis* do Antigo Testamento.

**Palavras-chaves:** Pedro Abelardo - *Involucrum* - Platonismo - *Timeu* - Gênesis.



**Abstract.** The objective of this article is to present the notion of *involutrum* as methodology. For that, we'll find out how the term *involutrum* appears in the work of Peter Abelard from two different aspects. First, in reference to ancient cosmology, overcoat that present in the myth from the creation of the world contained in the *Timaeus*, of Plato. Second, that about the book of Genesis in the Old Testament.

**Keywords:** Peter Abelard - *Involutrum* - Platonism - *Timaeus* - Genesis.



## **El rol del alma y del corazón en el dualismo antropológico de Alberto Magno**

*Jimena Paz Lima*

El dominico alemán Alberto Magno es uno de los principales filósofos y teólogos del siglo XIII, quien ocupa un lugar privilegiado en la historia del pensamiento, principalmente por haber comentado la totalidad de la obra más importante de Aristóteles y por haber transmitido su relevancia a los latinos en Europa. El maestro de Colonia se ha destacado en el campo de la ciencia siendo considerado por los colegas de su tiempo una autoridad en temas de química, alquimia, biología, zoología, botánica, astronomía, geología y geografía. Alberto Magno, en efecto, es considerado un “precursor de la ciencia renacentista”<sup>1</sup> por cuanto se ha anticipado al famoso **método científico** pensado por Francis Bacon en el siglo XVI. Gracias a los múltiples viajes a pie que Alberto realiza por obligación de la Orden en su rol de Provincial de los dominicos alemanes, el maestro tiene la oportunidad de observar una gran diversidad de flora y fauna, experimentando con arañas y hormigas, disecando animales, trabajando con piedras y metales, investigando el modo de preparación de distintos compuestos químicos, clasificando a los animales en diferentes tipos, entre otras actividades<sup>2</sup>. Así, Alberto Magno se convierte en un gran entusiasta por observar y estudiar el mundo natural, anticipándose, como dijimos, al método inductivo propio de la ciencia moderna.

Ahora bien, es en el campo de la antropología filosófica en donde el maestro de Colonia se destaca principalmente puesto que realiza un trabajo original de integración de la doctrina platónica con la aristotélica. En efecto, “el hombre sólo se perfecciona en filosofía a partir del conocimiento de ambas filosofías, la de Platón y la de Aristóteles”<sup>3</sup>. A partir de la conjunción del lenguaje aristotélico de materia y forma con el dualismo propio del platonismo, Alberto Magno elabora una

<sup>1</sup> Cf. Manuel Castillo, “Alberto Magno: Precursor de la ciencia renacentista”, en *Thémata*, 17, 1996, pp. 91-106.

<sup>2</sup> Cf. Kenneth F. Kitchell e Irven M. Resnick, *Albertus Magnus. On animals: a Medieval Summa Zoologica*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 10-13.

<sup>3</sup> Alberto Magno, *Metaphysica*, I. 5. 15 (Cologne t. XVI: 89.85-87): “et scias, quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis”.

interesante teoría en donde alma y cuerpo se unen extrínsecamente y el corazón constituye el instrumento por el cual el espíritu es capaz de entrar en contacto con la carne. Se destaca una gran preocupación por la cuestión acerca del alma en la *opera albertina*, lo cual se demuestra a partir de las múltiples obras que el autor dedica a esta discusión<sup>4</sup>. Entre estas obras, una de las más importantes es el escrito *De anima*, que fue redactado entre los años 1260 y 1261 aproximadamente; el *De unitate intellectus*, escrito en 1256 contra los averroístas; el *De homine*, que corresponde a la segunda parte de la *Summa de creaturis* y que fue compuesto alrededor de los años 1246 y 1248; y el ensayo *De natura et origine animae* elaborado en 1262 o 1263.

A lo largo de este trabajo, nos propondremos explicitar la tesis albertina en torno a la antropología filosófica, primero, exponiendo lo referente al alma y su sustancialidad completa, “separable” y “separada” del cuerpo; segundo, explicando la función que cumple el órgano del corazón dentro del dualismo antropológico de Alberto Magno. Finalmente, nos dedicaremos al modo en que el espíritu se une a la carne en tanto uno se comporta como motor y el otro como móvil.

## 1. El alma, una sustancia completa, separable y separada

El segundo libro del tratado *De anima* se titula “La sustancia del alma y sus partes vegetativa y sensitiva”<sup>5</sup>. En esta obra, al igual que en *De homine*<sup>6</sup>, Alberto

<sup>4</sup> Cf. Jörg A. Tellkamp, *San Alberto Magno. Sobre el alma*, Navarra, EUNSA, 2012, pp. 20-23.

<sup>5</sup> Cf. v.g., Alberto Magno, *De anima*, 2.1.1 (Cologne t. VII/1: 66. 27-32): “sic igitur habemus ea quae exiguntur ad illam animae diffinitionem quae simpliciter et universaliter dicit, quid est anima. Est enim anima substantia, quae est formacorporis non artificialis, sed physici et non cuiuslibet physici, sed potentia habituali vitam habentis”. También véase Jörg A. Tellkamp, “Albert the Great’s body-soul dualism”, comunicación presentada en el Congreso titulado *Translation and Transformation in Philosophy: Albert, between Aquinas and ‘the Arabs’*, Katholieke Universiteit Leuven, Junio 2012, pp. 1-21.

<sup>6</sup> V.g., Alberto Magno, *De homine*, 1. 3 (Cologne XXVII/2: 56. 13-34): “similiter se habent diffinitiones datae de anima. Primae enim duae non dicunt nisi quid est anima, scilicet quod est ‘actus corporis physici organici potentia vitam habentis’, et quod est ‘substantia talis corporis secundum rationem’. Propter quam autem causam sit actus talis corporis vel substantia secundum rationem, non demonstratur illis diffinitionibus, et ideo sunt ut conclusiones et non ut principia in demonstratione. Et quia conclusiones sunt ut incertae, certificatae tamen ex certioribus, ideo necesse est aliam diffinitionem inveniri quae dicat

Magno afirma que el alma humana constituye una sustancia completa, separable y separada del cuerpo, unida a él de manera extrínseca. Si bien el alma, considerada en relación con el cuerpo, se constituye como una forma de la materia en tanto necesita del cuerpo para perfeccionarse y éste precisa de ella, considerada en sí misma, el alma se presenta como una sustancia completa. Así, “el alma humana, en esta vida, es simultáneamente una sustancia completa sin el cuerpo y también forma del cuerpo; simultáneamente un todo sustancial y una parte sustancial”<sup>7</sup>.

Según Anna Rodolfi, el maestro dominico intenta aunar la definición aristotélica del alma como forma, con la tesis aviceniana del alma como sustancia. Aunque, en la tensión ocasionada por ambas doctrinas, prevalece en el pensamiento albertino, la tesis del alma en tanto “verdadera sustancia”<sup>8</sup>. Pues, según Alberto, el alma humana es la que primeramente debe ser llamada “ente” en tanto actualiza a la materia y al compuesto<sup>9</sup>. El alma es la perfección del cuerpo y del compuesto, por ello, “toda alma que abandona al cuerpo, lo hace expirar y marchitar”<sup>10</sup>. De esta manera, “el alma de un ser compuesto por alma y cuerpo es la parte esencial, es la más noble y

causam, propter quam anima est actus talis corporis vel substantia secundum rationem. Haec autem est ista quod ‘anima est principium et causa vitae corporis’ physici organici potentia vitam habentis. Potentia enim viventis actus est vita; causa igitur propter quam anima est actus potentia viventis, est quia est principium et causa vitae. Fiat igitur talis demonstratio: omne quod est per se principium et causa vitae, est actus potentia viventis et substantia ipsius secundum rationem; anima per se principium est et causa vitae; ergo est actus potentia viventis et substantia secundum rationem”. También véase Tellkamp, “Albert the Great’s body-soul dualism”, p. 9.

<sup>7</sup> Steven Baldner, “St. Albert the Great on the Union of the Human Soul and Body”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, v.70, 1, 1996, pp. 103-120: “this means that the human soul is simultaneously, in this life, a complete substance without the body and also the form of the body, simultaneously a substantial whole and also a substantial part” (pp. 106-107).

<sup>8</sup> Anna Rodolfi, *Il concetto di materia nell’opera di Alberto Magno*, Florencia, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 71-74: “vera sostanza”.

<sup>9</sup> Cf. Alberto Magno, *De anima*, 1. 2. 16 (Cologne t. VII/1: 61-63) y 2. 1. 3 (Cologne t. VII/1: 67-69). También véase Tellkamp, *San Alberto Magno. Sobre el alma*, p. 29.

<sup>10</sup> Alberto Magno, *De anima*, 1. 2. 16 (Cologne t. VII/1: 62.20-21): “omni anima egrediente de corpore corpus expirat et marcescit”. También véase *De anima*, 2. 1. 3 (Cologne t. VII/1: 67-69).

es la que perfecciona al cuerpo de los seres animados. Por tanto, suponemos que el alma está contenida en la categoría general de sustancia”<sup>11</sup>.

Además, si el alma humana no fuera considerada una sustancia completa, sostiene Alberto, no podría predicarse de ella la inmortalidad. En efecto,

“Pero se probó que el alma racional no es una facultad corpórea ni es consecuencia de la complejión física o de una acción de las cualidades corpóreas. Por lo tanto, no depende de una (causa) eficiente [...] En el segundo libro del *De anima*, se demostró en varias ocasiones que el alma es una sustancia [...] y se demostró con suficiencia que el alma no se destruye con la muerte del cuerpo. Después de la muerte recibe una nobleza mayor”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Alberto Magno, *De anima*, 2. 1. 1 (Cologne t. VII/1: 64.27-31): “anima autem compositi ex anima et corpore pars essentialis et dignior est et perficit animata corpora, et ideo supponimus animam in generalitate substantiae contineri”.

<sup>12</sup> Alberto Magno, *De anima*, 3. 3. 13 (Cologne t. VII/1: 226. 26-30): “Probatum est autem animam rationalem non esse virtutem in corpore nec aliquid sequens corporis complexionem vel actionem corporalium qualitatum; ergo non pendet ex eo sicut ex efficiente [...] Quia supra multipliciter probatum est in secundo libro *De anima*, quod anima est substantia [...] et hoc sufficienter probatum sit animam non destrui morte corporis, sed potius post mortem nobilius esse accipere”. También véase 3. 3. 13 (Cologne t. VII/1: 226. 88-91): “substantia autem talis, licet incipiat esse in corpore, quia tamen pendet esse eius ex causis separatis, nullo modo potest interire cum corpore”; 3. 3. 13 (Cologne t. VII/1: 225. 82-86): “si autem dicatur, quod anima corrumpitur corruptione corporis sicut pendens ex ipso, tunc dividemus sic dicentes: quod aut pendet ex ipso sicut simul existens cum ipso aut sicut ex priori aut sicut ex posteriori”; Y, 3. 3. 13 (Cologne t. VII/1: 225. 13-25): “de facili probatur animam rationalem esse immortalem et quod manet separata a corpore; et est ratio demonstrativa, quia omne essentialiter separatum a corpore et quod non communicat corpori per se, sed per aliud, manet separatum a corpore”. Además, ver: *De natura et origine animae*, 1. 6 (Cologne t. XII: 14-15) y 2. 6 (Cologne t. XII: 25-29).

Respecto de la bibliografía, consultar: Ingrid Craemer-Ruegenberg, *Alberto Magno*, Barcelona, Herder, 1985, pp. 94-99; Tellkamp, “Albert the Great’s body-soul dualism”, pp. 12-14; Tellkamp, *Alberto Magno. Sobre el alma*, pp. 29-30; Tellkamp, “Sobre la relación de alma y cuerpo en Alberto Magno”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14, 2007, pp. 151-159; y Rodolfi, ob.cit., pp. 71-74.

De la misma manera, “el ser (del alma humana) no depende del cuerpo porque puede existir sin él”<sup>13</sup>. El argumento para justificar la inmortalidad del alma humana, pues, se centra sobre la idea de su sustancialidad. Si el alma fuera definida como un mero co-principio o forma del cuerpo, no podría explicarse de qué modo puede existir sin el cuerpo luego de la corrupción del compuesto. Por tal motivo, se dice que el alma es una sustancia puesto que es de naturaleza inmortal.

Ahora bien, si suponemos que el alma es una sustancia, se entiende que ésta se encuentra compuesta por ciertos principios. En efecto, si Dios posee una naturaleza simple, asegura el maestro dominico, las criaturas necesariamente deben encontrarse compuestas. Por esto, los entes materiales poseen una composición de materia y forma sustancial y los entes espirituales, a saber los ángeles y las almas racionales, poseen una composición de *quod est* y *quo est*, es decir, de “ente” y de “aquello que hace que el ente sea”<sup>14</sup>. Alberto Magno toma de Boecio la cuestión acerca de la composición de la sustancia espiritual y afirma que, en el caso de los hombres, dicha composición se encuentra en las almas antes de encontrarse unidas a los cuerpos.

Según Étienne Gilson, la tesis albertina de la composición de *quod est* y *quo est* en los seres espirituales es análoga a la composición de materia y forma en los seres materiales<sup>15</sup>. De modo que el alma efectivamente constituye una sustancia completa e independiente del cuerpo, un *hoc aliquid*, compuesta por principios reales y metafísicos. La individuación, para todo ente espiritual, está dada por el *quod est*, por esto, en el caso de este tipo de entes, “el primer principio universal de

<sup>13</sup> Alberto Magno, *In II Sententiarum*, 17. 2 (Borgnet vol. XXVII: 300): “sic verum est quod secundum esse non dependet a corpore: quia potest esse sine illo, licet non sit in ultima perfectione sine ipso”. También véase Tellkamp, “Albert the Great’s body-soul dualism”, p. 21.

<sup>14</sup> Cf. Alberto Magno, *De causis et processu universitatis*, 1. 4. 8 (Cologne t. XVII/2: 55-58); *In I Sententiarum*, 3. 33. sol. (Borgnet vol. XXV:138-139) y 8, 27 (Borgnet vol. XXV: 261); *Summa Theologiae*, II, 12. 72. 2 (Borgnet vol. XXXIII: 35-37); *De homine*, 7, 3 y 21. 1. sol. (Borgnet vol. XXXV). En cuanto a la bibliografía, sugerimos consultar Baldner, “St. Albert the Great on the Union of the Human Soul and Body”, pp. 104-108; y Baldner, “Is St. Albert the Great a Dualist on Human Nature?”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67, 1993, pp. 219-229.

<sup>15</sup> Cf. Étienne Gilson, *La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1965, pp. 5-72. También véase Baldner, “St. Albert the Great on the Union of the Human Soul and Body”, p. 105.

individuación no es la materia [...], pues mejor (debe decirse que), a través del *quod est*, cualquier cosa que es, es distinta y separada de las otras”<sup>16</sup>.

Por otra parte, en *Summa Theologiae*, 2.12.69 y en *De anima* 2.1.4, Alberto Magno sostiene que si el alma humana es considerada una sustancia, debe ser de naturaleza “separable” (*separabilis*) y “separada” (*separata*) del cuerpo. En efecto, el alma es de naturaleza “separable” pues es capaz de continuar existiendo luego de la corrupción del compuesto, se encuentra, además, “separada”, puesto que constituye en sí misma una sustancia completa. Tanto el alma del hombre como la del ángel, constituyen sustancias espirituales separadas, aunque sólo la primera es capaz de unirse a un cuerpo<sup>17</sup>. Y, como lo superior puede actuar de la misma manera que lo inferior, pero no a la inversa, el alma puede estar separada del cuerpo y al mismo tiempo actuar como si estuviera unida a la materia, lo cual no podría producirse si alma y cuerpo se encontraran efectivamente unidos. De esta manera, el maestro dominico sostiene que:

“se dice forma a lo que permanece afuera (*quasi-foris manens*) y, cuanto más afuera se encuentra de la materia, en la sustancia, en el ser y en la operación, mas verdaderamente se denomina forma. Así, el intelecto [*sc.* el alma

<sup>16</sup> Alberto Magno, *Summa Theologiae*, II. 12. 72. 2 ad. 1 (Borgnet vol. XXXIII: 36): “quod principium primum individuationis universale, non est materia: sed quod est per hoc quod est id quod est, discretum est in se, et causa discretionis omnibus aliis quae sibi insunt: unde per ipsum quod est, quod sibi inest, efficitur discretum et ponitur in numerum et hic et nunc: unde etiam materia in corporalibus per hoc quod est materia, non est principium discretionis et individuationis: sed per hoc quod est id quod est, discretum et divisum ab aliis”. También véase: *De anima*, 3. 2. 19 (Cologne t. VII/1: 205. 35-42): “et sic anima rationalis et est hocaliquid et non est hocaliquid, quia est hocaliquid, eo quod est substantia perfecta formali agente et possibili patiente secundum quid et non simpliciter; non est autem hocaliquid, quia non est hoc perfectum ex materia et forma et est separata a formis intellectuum suorum”.

Respecto de la bibliografía, consultar Baldner, “St. Albert the Great on the Union of the Human Soul and Body”, p. 107; y Tellkamp, “Albert the Great’s body-soul dualism”, p. 16.

<sup>17</sup> Cf. Alberto Magno, *Summa Theologiae*, 2. 12. 69. 1 ad. 2 (Borgnet vol. XXXIII: 8) y *De anima*, 2. 1. 4 (Cologne t. VII/1: 70.23-24): “omnis potestas superior potest, quidquid potest virtus inferior, et non convertitur. También véase Baldner, “St. Albert the Great on the Union of the Human Soul and Body”, pp. 118-119.

intelectual] es más verdaderamente forma que los sentidos (que el alma sensitiva)”<sup>18</sup>.

Además,

“el género humano tiene en esto una propiedad especial porque [...] su alma, que le es propia, está separada y no tiene esencialmente contacto con el cuerpo, en cambio, tiene contacto con él por medio de una potencia”<sup>19</sup>.

El alma humana, pues, no se encuentra *in parte* separada del cuerpo, más bien, por su propia esencia no posee ningún tipo de conexión directa con él. El alma constituye una sustancia completa, separable y separada que sólo se comunica con el cuerpo a través de cierta potencialidad que, Alberto Magno, llama corazón. Esto significa que el alma es independiente del cuerpo para realizar ciertas operaciones y, en especial, su operación esencial de inteligir. Cuanto más **afuera** se encuentra el alma de la materia, más propiamente es forma o espíritu pues “aquello que está separado de algo por su operación esencial necesariamente se encuentra separado según su ser y esencia”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Alberto Magno, *Metaphysica*, 1. 4. 9 (Cologne t. XVI: 60.27-31): “forma enim est quasi foris manens dicta, et quanto plus manet foras materiam substantia et esse et operatione, verius habet nomen formae. Et ideo intellectus verius est forma quam sensus”. Cf. Lawrence Dewan, “St. Albert, Creation, and the Philosophers”, en *Laval théologique et philosophique*, v. 40, 3, 1984, pp. 295-307.

<sup>19</sup> Alberto Magno, *De anima*, 1. 2. 16 (Cologne t. VII/1: 63. 17-22): “sed hominum genus in hoc habet specialem proprietatem, eo quod [...] anima eius, quae sibi propria est, separata est et non communicat corpori per seipsam, sed per aliam potentiam corpori communicantem. Propter quod etiam non dividitur anima hominis diviso corpore, sed abstrahitur, cum non habeat, in quo operetur”.

En cuanto a la bibliografía, consultar Tellkamp, “Sobre la relación de alma y cuerpo en Alberto Magno”, p. 155; Tellkamp, *San Alberto Magno. Sobre el alma*, p. 30; y Tellkamp, “Albert the Great’s body-soul dualism”, pp. 10-11.

<sup>20</sup> Alberto Magno, *De natura et origine animae*, 2. 6 (Cologne t. XII: 26.7-9): “quod est separatum ab aliquo per essentialem operationem ipsius, necessario separatum est per esse et essentialiam”. También véase Tellkamp, “Sobre la relación de alma y cuerpo en Alberto Magno”, p. 155; Tellkamp, *San Alberto Magno. Sobre el alma*, p. 30; y Tellkamp, “Albert the Great’s body-soul dualism”, pp. 10-12.

Respecto de la intelección, el alma realiza la operación de abstracción mediante tres grados de inteligibilidad, a saber, mediante el grado metafísico, el matemático y el físico. Estos tres, según Alberto, deben ser ordenados desde lo más complejo de conocer para el hombre y más cognoscible en sí mismo, hacia lo más simple de conocer y menos cognoscible en sí mismo<sup>21</sup>. Así,

“lo que piensa (el alma racional) conforme a la luz de la (inteligencia) agente constituye la filosofía primera; cuando (la inteligencia) vuelve hacia la imaginación adopta un modo matemático de pensar y, cuando se vuelca hacia la percepción (general) asume un modo físico de pensar”<sup>22</sup>.

Es doble, asimismo, la función de la inteligencia al conocer, actuando como intelecto agente cuando ilumina y como intelecto posible cuando recibe. Sin embargo, estas acciones no se encuentran separadas una de la otra sino que, por el contrario, se ordenan entre sí como acto y potencia<sup>23</sup>. Según Alberto Magno, cada alma posee en sí misma la facultad de conocer lo que implica que el alma es individual, existiendo un alma particular para cada cuerpo. En contra de Averroes, el maestro dominico escribe *De unitate intellectus*, afirmando que es imposible que exista un alma universal y separada para todos los hombres, encargada de abstraer y compartir sus conocimientos con el resto de las almas individuales. Si bien el alma no necesita de un órgano en particular para ejecutar las funciones intelectuales y volitivas, esto no significa que no exista un alma individual para cada hombre<sup>24</sup>.

El alma racional constituye una sustancia completa y separada pero individual. La posición de Alberto, creemos, supone un avance respecto del filósofo árabe pues

<sup>21</sup> Cf. Alberto Magno, *Physica*, 1. 1. 1 (Cologne t. IV/1: 1)

<sup>22</sup> Alberto Magno, *De unitate intellectus*, 3. 1 (Cologne t. XVII/1: 22.21-26): “et ideo etiam habet tres theorias, quoniam theoria sua secundum lucem agentis est philosophia prima, secundum autem conversionem ad imaginationem habet theoriam mathematicam et secundum conversionem ad sensum communem habet theoriam physicam”. Sugerimos ver, además, *De anima*, 2. 3. 4 (Cologne t. VII/1: 101-102). En cuanto a la bibliografía, consultar Craemer-Ruegenberg, ob. cit., p. 91 y Tellkamp, *San Alberto Magno. Sobre el alma*, pp. 42-43.

<sup>23</sup> Cf. Alberto Magno, *De homine*, 53, 6 (Borgnet vol. XXXV). También véase Craemer-Ruegenberg, ob.cit., p. 92.

<sup>24</sup> Cf. Alberto Magno, *De homine*, 5. 1 sol., y 5. 1 ad. 3 (Borgnet vol. XXXV: 65). También véase Baldner, “Is. St. Albert the Great a Dualist on Human Nature?”, p. 222; Craemer-Ruegenberg, ob. cit., pp. 88-93; y Bruno Nardi, *Studi di filosofia medievale*, Roma, Editioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 119-150.

intenta integrar la sustancialidad y separabilidad del intelecto, con la individualidad. Quiere afirmar, simultáneamente, que el alma es una sustancia y que hay un alma racional para cada cuerpo<sup>25</sup>. Por esta razón, afirma Alberto Magno, siendo el alma humana una sustancia separada sin esencial contacto con el cuerpo, sin embargo, se inclina a él mientras aún existe el compuesto<sup>26</sup>.

Desde esta misma perspectiva, Alberto Magno sostiene que existe un principio vital propio para cada clase de ser vivo. Así, las plantas se encuentran compuestas por almas vegetativas pues “de manera general decimos que vive lo que se alimenta”<sup>27</sup>. Los animales, en cambio, poseen almas sensitivas a través de las cuales éstos no sólo son capaces de realizar operaciones vegetativas, sino también otras actividades de mayor complejidad<sup>28</sup>. Los hombres, por último, se encuentran dotados de almas racionales o intelectuales, gracias a las cuales realizan operaciones vegetativas y sensitivas, como también intelectuales y volitivas, puesto que “toda potencia superior es capaz de realizar lo que cualquier potencia inferior puede hacer, pero no al revés”<sup>29</sup>. Así, según Alberto Magno, “existe el alma vegetativa en el alma sensitiva y el alma sensitiva en el alma intelectiva [...] (Esta última) puede realizar las operaciones vegetativas y sensitivas”<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Con respecto a este tema, por ejemplo, Craemer-Ruegenberg sostiene que “en relación con el conjunto de la doctrina peripatética sobre el alma, [sc. la interpretación de Alberto] supone un avance muy considerable respecto de la concepción de Averroes: hace plausible, en efecto, cómo el alma intelectiva en el sentido de la definición aristotélica es <forma del cuerpo humano> y fundamento que posibilita sus actividades vitales, al tiempo que es un ser espiritual <separable> y <separado>”, ob. cit., p. 96.

<sup>26</sup> Cf. Alberto Magno, *De anima*, 1. 2. 4 (Cologne t. VII/1: 25-27). También véase Tellkamp, “Sobre la relación de alma y cuerpo en Alberto Magno”, p. 156; y Tellkamp, *San Alberto Magno. Sobre el alma*, p. 30.

<sup>27</sup> Alberto Magno, *De anima*, 2. 1. 6 (Cologne t. VII/1: 73.21): “universaliter vivere dicimus, quaecumque alimentum”. También consultar Craemer-Ruegenberg, ob. cit., pp. 102-104; y Tellkamp, *San Alberto Magno. Sobre el alma*, pp. 27-28.

<sup>28</sup> Cf. Alberto Magno, *De anima*, 2. 1. 5 (Cologne t. VII/1: 70-72) y 2. 1. 8 (Cologne t. VII/1: 76-77).

<sup>29</sup> Alberto Magno, *De anima*, 2. 1. 4 (Cologne t. VII/1: 70.23-24): “omnis potestas superior potest, quidquid potest virtus inferior, et non convertitur”.

<sup>30</sup> Alberto Magno, *De anima*, 2. 1. 11 (Cologne t. VII/1: 81.62-63): “ita est vegetativum in sensitivo et sensitivum in intellectivo”. También véase Craemer-Ruegenberg, ob. cit., pp. 102-103.

Según esto, se entiende que existe un tipo de alma para cada clase de organismo y ser vivo y que no existen tres almas diferentes en el hombre sino que se trata de una única alma capaz de aunar las operaciones propias de las otras dos. En este sentido, al igual que Averroes, Alberto Magno rechaza la posibilidad de que existan múltiples formas sustanciales en una misma sustancia, tesis asumida en la escuela franciscana<sup>31</sup>. En efecto, el alma racional es capaz de aunar las múltiples potencialidades del hombre en una sola alma, por lo cual no es necesaria la existencia en él de un alma vegetativa para las operaciones básicas y de un alma de tipo animal para las operaciones sensitivas. Pues, “en un solo cuerpo existe una sola alma”<sup>32</sup>.

Desde esta misma doctrina, es menester que cada principio vital posea un determinado cuerpo capaz de ejecutar las operaciones correspondientes. En efecto,

“como las formas están vinculadas con los méritos de la materia, como dijo Platón, y, como cualquier compuesto responde a su forma propia, el alma más noble, es decir, el alma intelectual llamada ‘intelecto por la prudencia’, corresponde a la composición más propia”<sup>33</sup>.

Es necesario, pues, que exista un principio vital para cada clase de ser vivo, tal como es imprescindible que los cuerpos se encuentren adaptados para recibir tales formas. La aptitud o mérito de la materia proviene de la composición formal que existe en ella previamente a la recepción de la forma sustancial. Esta composición se encuentra dada por la *forma corporeitatis* que la prepara cuantitativamente para sustentar la forma sustancial, y por la *incohatio formae* que le aporta la apetencia

<sup>31</sup> Cf. Alberto Magno, *De caelo*, 3. 2. 8 (Cologne t. V/1: 241-242); *De homine*, 4. 1 ad. 7 (Borgnet vol. XXXV: 35) y 7. 1 ad. 8 (Borgnet vol. XXXV: 95); y *De anima*, 1. 1. 4 (Cologne t. VII/1: 7-9).

Respecto de la bibliografía, consultar Baldner, “Is St. Albert the Great a Dualist on Human Nature?”, p. 222; y Rodolfi, ob. cit., p. xvi.

<sup>32</sup> Alberto Magno, *De anima*, 2. 1. 7 (Cologne t. VII/1: 75.26-27): “sed dicendum, quod in uno corpore non est nisi anima una”.

<sup>33</sup> Alberto Magno, *De anima*, 2. 3. 23 (Cologne t. VII/1: 133.19-24): “et quia secundum merita materiae dantur formae, sicut dixit PLATO, et unicuique complexioni propria respondet forma, ideo aequaliori complexioni debetur anima nobilissima, quae est intellectiva ‘secundum prudentiam dicto intellectu’”. También véase Craemer-Ruegenberg, ob. cit., pp. 103-104; y Tellkamp, *San Alberto Magno. Sobre el alma*, pp. 28-29.

hacia una determinada forma y no hacia infinitas formas<sup>34</sup>. Alberto Magno llama *materia merita* al deseo o inclinación de la materia por recibir una forma determinada y no cualquier otra, merecimiento que proviene de la forma incoada antes de la generación del compuesto. En este sentido, un alma de tipo superior, como el alma racional, merece un cuerpo bien organizado y capaz de sustentar semejante acto. En cambio, a un alma con menores facultades, como el alma vegetativa, le corresponde un cuerpo con capacidades adaptativas de inferior rango.

Por último, siguiendo la doctrina de Aristóteles, Alberto Magno niega la posibilidad de que el alma preexista previamente a la unión con el cuerpo. En efecto,

“de conformidad con el parecer del Filósofo [*sc.* Aristóteles], hay que decir que (el alma) ha sido creada juntamente con el cuerpo e infundida en éste porque si hubiera existido antes de dicha infusión habría existido sin razón, y la naturaleza no hace nada sin razón”<sup>35</sup>.

Además,

“(el alma) tiene su comienzo cuando aparece el cuerpo. Esto se demuestra así: todo motor se adapta a lo que mueve. Ahora bien, el alma es el motor del cuerpo. Así como en el orden natural un barco inexistente no es dirigido por capitán alguno, un cuerpo propiamente inexistente no puede contener un alma”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup>Cf. Jimena P. Lima, “Alberto Magno y la revisión de la teoría hilemórfica de Aristóteles”, en *Scripta Mediaevalia*, v. 5, 2, 2012, pp. 41-53; y “Entre aristotelismo y platonismo: la lectura albertina de algunos principios fundamentales de la metafísica”, en *La identidad propia del pensamiento patrístico y medieval: ¿unidad y pluralidad?*, Silvana Fillipi (ed.), Rosario, Paideia Publicaciones, 2014, pp. 203-213.

<sup>35</sup> Alberto Magno, *De animalibus* 16. 13 [ed. Cologne t. XII: 284. 14-21]: “ergo melius est sibi uniri quam separari. Si autem esset contra naturam et poenale, et sequeretur tunc opinio Platonicorum. Et ideo dicendum secundum intentionem Philosophi, quod simul creatur et corpori infunfitur, quia si esset ante infusionem, esset frustra, et natura nihil facit”.

También véase Rubén Peretó Rivas, “Panteísmo y origen del alma humana en el *De homine* de San Alberto Magno”, en *Stylos*, 12, 2003, pp. 83-102; Rubén Peretó Rivas, “Los argumentos platónicos en el *De homine* de Alberto Magno”, en *Diadokhé*, v. 5, 1-2, 2002, pp. 23-42; y Craemer-Ruegenberg, ob. cit., pp. 114-115.

<sup>36</sup> Alberto Magno, *De anima*, 3. 3. 13 (Cologne t. VII/1: 226. 58-65): “tamen ponimus ipsam incipire incipiente corpore. Et hoc probatur ex hoc, quia omnis motor suo mobili apratur, sicut

Se comprende a partir de estos pasajes que el alma racional no existe como tal previamente a su conjunción con el cuerpo sino que comienza a existir conjuntamente con él. Si el alma es el motor del cuerpo, ¿con qué fin existiría previamente a la aparición del cuerpo si, en efecto, es a él a quien se encarga de mover? El alma intelectual, igualmente, no proviene de ninguna materia o fuerza. Por el contrario, siendo superior al alma vegetativa y sensitiva, el alma racional es producida por un agente externo al cuerpo, es decir, que es causada por Dios. Y este último crea al alma simultáneamente con el cuerpo<sup>37</sup>.

Ahora bien, como explicamos, el alma humana sí puede continuar existiendo luego de la corrupción del compuesto dado que constituye una entidad sustancial y no un mero co-principio del compuesto. De modo que Alberto considera que el alma no preexiste a su unión con el cuerpo pero que, sin embargo, sí continúa existiendo luego de la desaparición del compuesto. La posición del maestro dominico parece aleatoria aunque, creemos, responde más a motivos teológicos que a una lógica filosófica. En efecto, si el alma es una sustancia en sí misma, entonces, no tiene necesidad de comenzar a existir junto con el cuerpo y, por otro lado, si el alma se define como motor del cuerpo, luego de la corrupción del compuesto, carece de móvil al cual mover. Lo que en realidad está en juego en la opción de Alberto no es tanto la doctrina platónica ni la aristotélica, sino más bien la interpretación que él hace de la doctrina cristiana y, particularmente, del *Génesis*, como expone en las distinciones XII a XV de *In IV libros Sententiarum*.

## **2. El corazón, un órgano fundamental en la unión cuerpo-alma**

Como dijimos, en la doctrina albertina, el alma es considerada una sustancia compuesta por principios metafísicos que se encuentra separada del cuerpo humano. El corazón es el órgano fundamental del viviente por cuanto permite la articulación del espíritu con la carne. Dado que el alma es independiente de la materia para realizar sus operaciones, necesita de un instrumento que le permita establecer una

patet ex prius habilis; anima autem motor est corporis; sicut enim nulla navi existente nullus ordinatur nauta, ita corpore proprio non existente non potest secundum ordinem naturae esse anima”.

<sup>37</sup> Cf. Alberto Magno, *Liber de natura et origine animae*, 1. 5 (Cologne t. XII: 12-14) y *De anima*, 1. 2. 13 (Cologne t. VII/1: 51-55). También véase Horst Seidl, “Sobre el alma racional en el embrión humano según Aristóteles, Alberto Magno y Tomás de Aquino”, en *Espíritu*, a. XLIV, 112, 1995, pp. 157-168.

conexión con la totalidad de la maquinaria corporal, instrumento que Alberto llama corazón. Así, “el alma une todos los órganos (del cuerpo) en un sólo corazón, del cual se inducen todas las acciones vitales”<sup>38</sup>. Además,

“lo que unifica todas las potencias es la sustancia del alma que existe en el corazón. Todas las potencias del alma están dirigidas al corazón, de esta manera, se unen a la sustancia del alma como si estuvieran dirigidas a ella, así como también todos los órganos del cuerpo tienen una conexión con el cuerpo”<sup>39</sup>.

A partir de estos textos, se comprende que –según el maestro dominico– el alma anima al cuerpo por medio del órgano del corazón en tanto es a través de éste que el espíritu entra en contacto con la totalidad del cuerpo humano. Ahora bien, no sólo el corazón es encargado de establecer la articulación entre el alma y el cuerpo sino que también ejerce la tarea de regular el desempeño de los múltiples instrumentos corpóreos. Así,

“para que del cuerpo viviente, que consiste de partes heterogéneas, se pueda hablar de un todo estructurado y funcional, se requiere de un órgano central cuya labor consiste en coordinar el buen desempeño fisiológico de las partes. Ese órgano rector es el corazón, el cual obtiene esa función del alma”<sup>40</sup>.

Como vemos, el corazón puede coordinar el cumplimiento del ejercicio de las distintas potencialidades corpóreas únicamente mediante la mediación del alma que organiza indirectamente a la totalidad de la maquinaria corporal. En efecto, Alberto Magno llama al alma *vaporem cordis* (humo del corazón)<sup>41</sup> que ejecuta un acto

<sup>38</sup> Alberto Magno, *De anima*, 2. 1. 3 (Cologne t. VII/1: 68.34-38): “anima [...] uniens omnia haec ad cor unum, a quo influit vitae actiones omnibus eis”.

<sup>39</sup> Alberto Magno, *De anima*, 2. 1. 7 (Cologne t. VII/1: 75.74-79): “uniens autem has omnes potestates est substantia animae, quae est in corde, et potestates omnes animae diriguntur ad cor, et sic substantiae animae adiacent tamquam ad eam directae, sicut et organa corporis omnia conectuntur cordi”. También véase: 2. 1. 6 (Cologne t. VII/1: 73.74-74.1) “Est autem hic sciendum, quod vivere est actus essentialis animae, qui supponitur ut fundamentum in omni opere suo; et hoc patet, quia omnis anima actum hunc effluit in corpus, quod animat, et a principali membro corporis, hoc est a corde vel ab eo quod est loco cordis, influit ipsum”.

<sup>40</sup> Tellkamp, *San Alberto Magno. Sobre el alma*, p. 29.

<sup>41</sup> Alberto Magno *De anima*, 1. 2. 3 (Cologne t. VII/1: 24.35-39).

llamado *vita cordis* (vida del corazón)<sup>42</sup>. Además, el maestro dominico considera que el corazón constituye un *motum movens* (movimiento movido) puesto que en sí mismo se encuentra en movimiento y asimismo mueve al cuerpo siendo movido por el alma. Así, “el movimiento movido corresponde al corazón [...] Ningún cuerpo o una parte suya puede moverse de suyo, como se demostró en la Física. Por tanto, no es corpóreo lo que mueve de suyo y así es ciertamente el alma”<sup>43</sup>.

El corazón, entonces, es el órgano corpóreo a través del cual el alma puede entrar en contacto con el cuerpo y es, además, el encargado de ordenar la maquinaria estructural del cuerpo en su totalidad. Sin embargo, ¿de qué manera el espíritu puede unirse al órgano rector del corazón? ¿De qué modo lo espiritual y lo material pueden articularse si no poseen esencial contacto entre sí? Según el maestro dominico, es necesario que exista una facultad espiritual del cuerpo humano que permita vincular al alma con el corazón, es decir, que permita que la sustancia inmaterial separada actúe sobre la sustancia material. En efecto, tanto la facultad de los sentidos internos como la respiración (*spiritus*) permiten esta adecuada comunicación, siendo a través de estos que el alma puede unirse al corazón y animar, así, al cuerpo humano en su conjunto. De esta manera,

“el intelecto no tiene conexión con el cuerpo sino a través de la potencia [...] de la fantasía, la imaginación y los sentidos [...] Pero, esencialmente [...], no tiene conexión con el cuerpo y por esto es que posee potencias independientes de él”<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Alberto Magno, *De anima*, 1. 2. 15 (Cologne t. VII/1: 61.47).

<sup>43</sup> Alberto Magno, *De anima*, 1. 2. 5 (Cologne t. VII/1: 27. 58-62): “motum enim movens est cor [...] Nullum autem corporum aut pars corporis potest esse movens tantum, ut in Physics probatum est; ergo non corporeum est id quod est movens tantum, et hoc quidem est anima”.

<sup>44</sup> Alberto Magno, *De anima*, 3. 2. 12 (Cologne t. VII/1: 193.33-60): “quod intellectus communicat non corpori, sed potestati, quae communicat corpori, scilicet phantasiae et imaginationi et sensui; et ideo secundum veritatem anima est una numero et efficitur una numero quia per naturales potestates communicat corpori. Quia tamen in essentia sua et perfectiori potestate non communicat corpori, ideo habet potestates absolutas a corpore”. También véase *De anima*, 3. 2. 14 (Cologne t. VII/1: 196-198). Además consultar Tellkamp, “Sobre la relación de alma y cuerpo en Alberto Magno”, p. 155.

Además,

“*spiritus* es un cuerpo aéreo lúcido, transportado por el vapor de los alimentos o por el aliento, mediante el cual el alma mueve al cuerpo [...] Asimismo, el *spiritus*, cuando el alma lo ha procesado, purificado y dirigido hacia ella, puede realizar todas las operaciones del alma que el alma tiene en el cuerpo. Este *spiritus* es más abundante en el corazón, en el pulmón y en la arteria, pero es menos abundante en otras partes y, sin embargo, se encuentra en todas las partes del cuerpo”<sup>45</sup>.

Alberto Magno también sostiene que “(el *spiritus*) es un cuerpo compuesto de elementos que, teniendo forma de aire, sirve orgánicamente al alma para todas las acciones de la vida”<sup>46</sup>. Se entiende, entonces, que tanto la facultad de los sentidos internos, como la respiración, permiten al alma vincularse con el corazón. El alma requiere de múltiples *instrumenta*<sup>47</sup> para poder mover y conectarse con el cuerpo, lo cual implica que alma y cuerpo no se unen intrínsecamente y que tampoco el espíritu se relaciona directamente con la totalidad del cuerpo humano. Más bien, el alma racional constituye una sustancia completa separada y separable que, por medio de los sentidos internos y del *spiritus*, se une al órgano del corazón y, a través de este

<sup>45</sup> Alberto Magno, *De anima*, 1. 2. 13 (Cologne t. VII/1: 52.51-63): “spiritus enim est corpus aereum lucidum, a vapore cibi vel per anhelitum inductum, mediante quo anima movet corpus, et quod est vehiculum virtutum, quas anima influit corpori, quod quidem animae opera perficit, sicut instrumentum artificis inducit formam, quam habet in mente artifex, non quidem ut est ferrum vel lignum, sed prout est ab anima directum et motum. Similiter spiritus ille, quando digestus et purificatus est ab anima, et directus ab ipsa, tunc omnes animae perficere potest operationes, quas anima habet in corpore. Hic autem spiritus abundantior est in corde et in pulmone et in arteriis, sed paucior in aliis, est tamen in omnibus”.

<sup>46</sup> Alberto Magno, *De spiritu et respiratione*, 1. 1. 4 (Borgnet vol. IX: 219): “compositum corpus ex elementis, habens formam aeris, animae organice deserviens ad omnes vitae actus”. También véase Alberto Magno, *Summa Theologiae*, II. 13. 77. 2 ad. 2 (Borgnet vol. XXXIII: 73). Respecto de la bibliografía, sugerimos: Adam Takahashi, “Nature, formative power and Intellect in the Natural Philosophy of Albert the Great”, en *Early Science and Medicine*, v. 13, 5, 2008, pp. 451-481.

<sup>47</sup> Cf. v.g., Alberto Magno, *De spiritu et respiratione*, 1. 1. 4 (Borgnet vol. IX: 220): “sicut enim unum instrumentum quod est malleus, habet faber ferrarius, per quod omnes inducat in ferrum formas artis suae: ita hoc unum instrumentum junctum est animae, per quod in toto corpore inducit omnes universaliter formas et operationes vitae”. También consultar, Takahashi, ob. cit., p. 467.

último, recién, se comunica con la materia. En este sentido, es interesante el vínculo que establece Steven Baldner entre el pensamiento albertino y el cartesiano. Así como René Descartes<sup>48</sup> sostiene que el alma no se encuentra unida en su totalidad a la maquinaria total del cuerpo, sino que sólo se conecta al órgano de la glándula pineal que está ubicado en la base del cerebro; “Alberto imagina el punto de entrada del alma (al cuerpo) a través de un órgano diferente, pero la imagen en rasgos generales es similar”<sup>49</sup>.

Como se comprende, el órgano del corazón cumple un rol fundamental en la articulación alma-cuerpo sin el cual las múltiples potencialidades del cuerpo no podrían organizarse al igual que tampoco el espíritu podría animar a la materia. Creemos, sin duda, que Alberto Magno es novedoso en este tema, adelantándose a la anatomía moderna que posiciona al corazón como el órgano central del cuerpo humano. Su pasión por la ciencia, la observación y experimentación le permiten elaborar conclusiones acertadas que lo ubican como uno de los grandes científicos del Medioevo.

### **3. El alma y el cuerpo, una unión extrínseca y accidental**

Tal como recién mencionamos, es menester la presencia de ciertas facultades espirituales y del órgano del corazón para que el alma pueda entrar en contacto con el cuerpo. Por este motivo, queda claro que el alma y el cuerpo conforman una unidad extrínseca y accidental. El maestro dominico utiliza el conocido ejemplo de Platón en torno al capitán y su navío para ejemplificar este modelo de alianza<sup>50</sup>:

“el alma intelectiva o racional mueve al cuerpo y es su acto, así como el capitán es acto y motor de la nave. El capitán, pues, mueve a la nave por medio de la especie intelectiva, es decir, por medio de la ciencia de dirigir, aunque el

<sup>48</sup> Cf. René Descartes, *Las pasiones del alma*, Buenos Aires, Aguilar, 1971, art. 31.

<sup>49</sup> Steven Baldner, “St. Albert the Great: The Union of Soul and Body”, seminario dictado en University of Oxford: Undergraduate course, Blackfriars Hall, Trinity Term 2006, p. 7: “Albert envisions the point of entry for the soul through a different organ, but the general picture is similar”.

<sup>50</sup> Platón utiliza esta imagen para ilustrar el caos en que puede sumirse un Estado cuando sus ciudadanos desestiman al piloto y el arte de gobernar propio del Filósofo, así como cuando los marineros desestiman al piloto y a su saber náutico tomando el control de la nave (cf. *República*, VI, 488a-489d).

capitán no realiza ninguna acción en la nave que no sea perfeccionada por un movimiento e instrumento corpóreo, por ejemplo, por la vela superior, el timón, la velamen en su conjunto o el remo. El capitán, sin embargo, está completamente separado de la nave”<sup>51</sup>.

Así como el capitán no depende del navío para existir, el alma tampoco requiere de la materia para subsistir y, así como el navío necesita del capitán para perfeccionarse y realizar su operación propia –que es la de navegar– y no al revés, el cuerpo depende del alma para ser perfeccionado y completado, pero no a la inversa. Sin embargo, el capitán también requiere de determinados instrumentos para poner en movimiento a la nave, como el timón, la vela y el remo, de la misma manera que el alma, mientras se encuentra unida al cuerpo, requiere de ciertos instrumentos corpóreos para poder ejecutar algunas operaciones, como los sentidos internos, los órganos y las distintas extremidades. El alma se conecta con el cuerpo como lo hace un agente principal y su instrumento, aunque el alma trasciende al cuerpo y se encuentra total y esencialmente separada de él. En este sentido, el alma es concebida como causa eficiente del cuerpo y no como causa formal.

Así, el alma constituye un agente motor del cuerpo, aunque a veces quede cansada al moverlo continuamente<sup>52</sup>. Además, afirma el maestro dominico, el alma posee la capacidad de mover al cuerpo puesto que se encuentra separada de él, pues es necesario que cualquier motor esté separado del móvil al que mueve. Luego, el alma no es motor del cuerpo en cuanto que es forma de la materia, sino en cuanto que es sustancia separada, ya que tanto a la roca como a la planta les corresponde

<sup>51</sup> Alberto Magno, *De anima*, 2. 1. 4 (Cologne t. VII/1: 70.48-56): “anima intellectiva sive rationalis movere corpus et esse actus eius, sicut nauta est actus et motor navis. Nauta enim movet navim per speciem intellectivam, quae est scientia gubernandi, et tamen nullam operationem habet nauta in navi, quae non expleatur motu et instrumento corporeo, sicut artemone vel clavo autvelo sive gubernaculo vel remo, et separatur tamen gubernator totus a navi”. También véase *Summa Theologiae*, II. 12. 69. 2 ad. 4 (Borgnet vol. XXXIII: 12-13). Respecto de la bibliografía, sugerimos véase Tellkamp, “Sobre la relación de alma y cuerpo en Alberto Magno”, pp. 155-156; Tellkamp, *San Alberto Magno. Sobre el alma*, p. 30 y Baldner, “St. Albert the Great on the Union of the Human Soul and Body”, p. 113-116.

<sup>52</sup> Cf. Alberto Magno, *De motibus animalium*, 1. 1. 4 (Borgnet vol. IX: 264-265) y 1. 1. 5 (Borgnet vol. IX: 265-267); también *In II Sententiarum*, 14. 6 (Borgnet vol. XXVII: 265-266). En cuanto al material bibliográfico, consultar Baldner, “St. Albert the Great on the Union of the Human Soul and Body”, pp. 104-112.

una forma sustancial, formas que, sin embargo, no son capaces de causar ningún movimiento (local) en ninguna de las dos.

De modo que el alma es motor del cuerpo, no en cuanto forma, sino en cuanto sustancia separada. Sólo esta última posee el poder de mover localmente al cuerpo, lo cual ocurre en el caso de los animales y de los hombres. Con respecto a los primeros, el alma sensitiva no se encuentra totalmente separada del cuerpo, sino que se separa únicamente la parte motora. Con respecto a los hombres, en cambio, el alma racional y el cuerpo se encuentran completamente separados uno del otro. Pero,

“en ambos casos, el de los hombres y los animales, el punto fundamental que Alberto intenta remarcar es que la parte motora de cualquier ente viviente debe estar separada; sería incorrecto decir, en la doctrina de Alberto, que el alma mueve en tanto que es forma del cuerpo”<sup>53</sup>.

Un caso análogo ocurre con las formas puras que mueven a los cuerpos celestes. Éstas cumplen la función de motoras puesto que se encuentran separadas de los cuerpos y, en la medida en que son motoras, es que son formas, y no a la inversa<sup>54</sup>. El alma sólo es capaz de mover en tanto que constituye una sustancia separada y no en cuanto que es forma.

Se comprende, pues, que si el alma es motor del cuerpo, toda capacidad del hombre pertenece al alma en tanto sujeto de dichas potencialidades. En el alma radica toda capacidad de acción, ya sean acciones que ésta realiza con dependencia del cuerpo o bien con independencia de él, lo cual se debe a su naturaleza separada<sup>55</sup>. Baldner<sup>56</sup> ejemplifica esta cuestión con el caso del carpintero y sus herramientas: el arte de la carpintería no radica en las herramientas sino más bien en

<sup>53</sup> Baldner, “St. Albert the Great on the Union of the Human Soul and Body”, p. 111: “in both the human and the animal case, the fundamental point that Albert is trying to make is that the moving part of any living thing must be something separate; it would be wrong, for Albert’s doctrine, to say that the soul moves insofar as it is the form of the body”.

<sup>54</sup> Cf. Alberto Magno, *De caelo*, 1. 3. 4 (Cologne t. V/1: 61-65).

<sup>55</sup> Cf. Alberto Magno, *Summa Theologiae*, II, 12, 69, 1 (Borgnet vol. XXXIII: 7-11) y II, 12, 69, 2 (Borgnet vol. XXXIII: 11-19).

<sup>56</sup> Cf. Baldner, “St. Albert the Great on the Union of the Human Soul and Body”, pp. 117-119.

el eficiente, es decir, en el carpintero que realiza su obra y que se encuentra separado de aquéllas.

Ahora bien, sin embargo, Alberto también sostiene que el alma humana puede ser motor del cuerpo en cuanto que es forma de la materia, aunque parece ser un motor distinto al motor que es el alma en tanto que sustancia separada. En efecto, como afirma Alberto, el alma como sustancia separada requiere de un medio para poder operar sobre el cuerpo. Como forma, en cambio, el alma actúa directamente sobre el cuerpo pues juntos constituyen una auténtica unidad sustancial. Así,

“el alma y, en especial, el alma racional es motor en ambos sentidos, es decir, en cuanto está sustancialmente separada y en cuanto está unida como perfección del cuerpo. En cuanto está separada, se sirve de un medio conveniente pero, en cuanto está unida, no utiliza ningún medio”<sup>57</sup>.

El alma, entonces, es capaz de mover al cuerpo, tanto encontrándose separada de él, como unida intrínsecamente. Aunque, sostiene el maestro dominico, mientras el alma se encuentra unida al cuerpo, se le presentan ciertas dificultades para conocer. En efecto, “la luz causada en la naturaleza por el intelecto agente es oscurecida un poco por la inclinación hacia la materia del cuerpo físico”<sup>58</sup>.

La ligazón del alma humana a la materia, pues, obstaculiza la operación de abstracción que realiza el intelecto agente, de modo que propiamente el alma es motor del cuerpo en tanto sustancia separada y no en tanto forma. El maestro dominico toma de Averroes y del pensamiento platónico el ideal de la materia como causa del mal. En efecto, según el árabe, los males como la corrupción y las enfermedades son causados por la materia, al igual que en el pensamiento albertino, el conocimiento es obstaculizado por la presencia de la materia y por la unión del

<sup>57</sup> Alberto Magno, *Summa Theologiae*, II. 13. 77. 2 ad. 3 (Borgnet vol. XXXIII: 74) “motor duplex est, sicilicet separatus, ut nauta navis: et conjunctus, sicut anima corporis, et intelligentia coeli. Et anima est motor convenientiam habens cum utroque modo motoris: est enim separata per substantiam, praecique rationalis, et conjuncta, prout est perfectio corporis: et ideo ut est separata, conjuncta corpori per communicationem operum, utitur medio congruentiae, ut dictum, est: sed ut conjuncta perfecto perfectibili, nullo utitur medio”.

<sup>58</sup> Alberto Magno, *De anima*, I. 2. 13 (Cologne t. VII/1: 54.59-62): “et aliquando vocatur umbra intellectus divini, eo quod lux illa quae causatur ab intellectu agente in naturis. aliquantulum obumbratur ex inclinatione ad materiam physici corporis”.

alma con el cuerpo. De esta misma manera, según el pensamiento platónico, el principio material es el elemento esencialmente anárquico y reacio a la ordenación del principio formal que son las ideas. Igualmente, Alberto explícitamente rechaza, no sólo la posibilidad de la preexistencia de las almas, como ya dijimos, sino también la doctrina gnoseológica de la reminiscencia que caracteriza al platonismo. Así, el autor sostiene que “engañado por esta lumbre, Platón pensaba que todo conocimiento inteligible es innato y que no es aprendido, sino que se recuerda inconscientemente”<sup>59</sup>.

Se comprende a partir de lo recién mencionado que, según la doctrina albertina, el alma y el cuerpo se unen al modo de un capitán y una nave. El alma necesita del cuerpo y de ciertos instrumentos para perfeccionarse, al igual que el cuerpo necesita del alma. Sin embargo, el alma puede subsistir sin el cuerpo pero no a la inversa. El alma mueve al cuerpo, no en cuanto forma, sino más bien en cuanto sustancia separada, conformando juntos una unidad extrínseca y accidental más que intrínseca y sustancial. En este sentido, Alberto Magno hereda de Platón el ideal dualista de alma y cuerpo como dos sustancias separadas, alejándose de la tesis aristotélica que postula al alma y al cuerpo como dos co-principios de una única sustancia.

Más aún, la dualidad en el hombre se profundiza debido a la consideración que tiene Alberto Magno en torno al principio de individuación. Según el maestro dominico, la individuación está dada por la materia, más precisamente por la *forma corporeitatis* que prepara a la materia cuantitativamente para sustentar a la forma sustancial del compuesto<sup>60</sup>. Sin embargo, tal como hemos mencionado, Alberto Magno también sostiene que las sustancias espirituales se encuentran individuadas por el *quod est*. Por tanto, si el alma humana efectivamente es una sustancia espiritual, entonces, el hombre se encuentra individuado por una doble causa: la *forma corporeitatis* de la materia, por un lado, y el *quod est* del alma, por el otro. De modo que podríamos preguntarnos hasta dónde nos es dado hablar de una única sustancia en el caso del hombre, puesto que su misma individualidad es heterogénea y proviene de principios contrapuestos. ¿Acaso podría sugerirse que, mientras el

<sup>59</sup> Alberto Magno, *De anima*, 1. 1. 2 (Cologne t. VII/1: 4.38-41): “et hoc lumine deceptus Plato putavit omnium intelligibilium cognitionem esse intus neque aliquem aliquid discere, sed immemorem recordari”.

<sup>60</sup> Cf. Lima, “Alberto Magno y la revisión de la teoría hilemórfica de Aristóteles”, pp. 41-53; y “Entre aristotelismo y platonismo: la lectura albertina de algunos principios fundamentales de la metafísica”, pp. 203-213.

hombre es individuo en razón de su cuerpo, es en cambio persona o singularidad en razón de su alma? O, ¿acaso valdría proponer alguna relación jerárquica entre ambos principios de individuación, es decir, que el alma individúa en sentido estricto y el cuerpo en un sentido derivado, o viceversa? Quizás así comprendamos la radical discrepancia que existe entre los discípulos de Alberto Magno en lo que respecta al principio de individuación: nos referimos a Tomás de Aquino y a Dietrich von Freiberg<sup>61</sup>.

En suma, alma y cuerpo conforman dos sustancias distintas y separadas. El alma no es concebida en la doctrina albertina como una causa formal, más bien constituye una causa eficiente encargada de mover al cuerpo. La capacidad motora del espíritu radica, justamente, en su naturaleza separada y separable. El cuerpo se presenta como la causa de los males, tal como sostiene Platón y el neoplatonismo en general, siendo que el alma es más perfecta y suficiente cuanto más separada del cuerpo está. Si bien aún el alma más compleja necesita del cuerpo como un capitán necesita de su nave para poder trasladarse por el océano, el alma puede subsistir sin el cuerpo al igual que el capitán no necesita de su nave para poder existir. Alma y cuerpo, pues, se unen accidentalmente al modo de dos sustancias que intentan conformar un único hombre.

#### **4. Consideraciones finales**

Se destaca, dentro del conjunto de la obra de Alberto Magno, un gran interés por el saber acerca del alma. En efecto, el maestro dominico se preocupa por establecer qué es el alma ontológicamente, es decir, si es forma de la materia y un co-principio del compuesto o si, por el contrario, constituye más bien una sustancia completa y separada de la materia. Además, Alberto intenta definir de qué modo el alma se relaciona con el cuerpo, indicando que el corazón es el órgano principal del cuerpo humano, el cual ejerce de mediador entre el alma y el cuerpo. El alma se une al cuerpo a través del corazón, aunque es menester también la presencia del *spiritus* y de la facultad de los sentidos internos que permiten que lo inmaterial actúe sobre lo material. Dado que el alma es independiente de la materia para realizar sus operaciones, necesita del corazón y de la respiración para poder conectarse con la totalidad de la maquinaria corporal. El corazón es el encargado de coordinar el buen

<sup>61</sup> Para la cuestión de la individuación en Tomás y Dietrich, sugerimos consultar: Tiziana Suarez-Nani, *Les-anges et la philosophie*, Paris, Vrin, 2002.

desempeño de las distintas partes del cuerpo por medio de la mediación del alma, que lo anima y le da la vida.

Además, si bien el alma considerada en relación con el cuerpo constituye una forma de la materia, en sí misma, es una sustancia completa, compuesta por los principios metafísicos de *quod est* y *quo est*. El alma humana, según Alberto Magno, es un *hoc aliquid* que se encuentra separada del cuerpo dado que no necesita de él para realizar su operación esencial. Asimismo, el alma humana posee una naturaleza separable por cuanto puede continuar existiendo luego de la corrupción del compuesto. El alma racional es inmortal, como se comprende a partir del dogma cristiano, por tanto, –según Alberto Magno– necesariamente el alma debe entenderse como una sustancia completa pues de lo contrario no podría justificarse su naturaleza inmortal. Siguiendo este mismo dogma, el maestro dominico rechaza la posibilidad de que el alma preexista a su unión con el cuerpo y, contrariamente a Averroes, afirma que el alma es individual y que por tanto existe un alma individual para cada cuerpo.

Por otro lado, el maestro dominico afirma que existe un principio vital para cada clase de ser vivo: a las plantas les corresponde un alma vegetativa, a los animales irracionales, un alma sensitiva y a los hombres, un alma racional o espiritual. Desde esta misma manera, cada principio vital posee un determinado cuerpo capaz de ejecutar las operaciones correspondientes.

Además, en el caso del hombre, el alma es la encargada de mover al cuerpo, acción que lleva a cabo en tanto sustancia separada y no en cuanto forma dado que todo motor se encuentra separado del móvil al que mueve. No obstante, el alma se cansa al mover al cuerpo continuamente, siendo también oscurecida su intelección al encontrarse unida a la materia. La carne, entonces, es vista como causa del mal en el pensamiento albertino.

El hombre, por último, se encuentra individuado por una doble causa: por un lado, la materia (o, más bien, la *forma corporeitatis*) se encarga de hacer distintos a todos los entes materiales y, por el otro, el *quod est* del alma racional es el encargado de distinguir a todas las sustancias espirituales. Siendo el hombre una conjunción entre una sustancia inmaterial y una sustancia material, se encuentra individuado por una compleja dualidad. El alma se une al cuerpo al modo en que lo hacen un capitán y su navío. Ambos constituyen dos sustancias completas y separadas, y, si bien el alma necesita de ciertos instrumentos corpóreos y

espirituales, no requiere de la materia para realizar su operación esencial. El alma es considerada en la doctrina de Alberto Magno como una causa eficiente o agente del cuerpo en lugar de una causa formal.

La problemática de la unión entre el cuerpo y el alma encuentra en Alberto Magno una de las expresiones más antinómicas, en tanto que el alma se presenta, al mismo tiempo, como cierta forma de un cuerpo y como sustancia completa. La antinomia que se genera a partir de estas dos afirmaciones termina por desactivar la validez simultánea de ambas, teniendo que tomar una decisión respecto a cuál de las dos proposiciones debe ser asumida. Sin embargo, la revelación cristiana de la resurrección propone a los teólogos de la Escolástica salvar la autonomía e independencia del principio espiritual, sin por ello comprometer la unidad hilemórfica del hombre como un ser viviente natural. Desde un análisis metafísico-explicativo, entonces, esta tensión puede abordarse desde las coordenadas excluyentes de lo extrínseco y lo intrínseco en el marco de las cuatro causas: en efecto, si el alma espiritual es al cuerpo lo que lo mueve como causa eficiente, entonces no podría ser forma, y si es forma, entonces no le cabe causar el movimiento en el cuerpo como algo distinto de sí. Lo que puede ser considerado un problema argumentativo, empero, podría ser interpretado como una conquista filosófica, en tanto que, ante el misterio de un espíritu encarnado, o de una carne espiritualizada, nuestros conceptos mismos, y las categorías de relación, de sustancia, de forma, etc., no logran aprehender debidamente el corazón mismo de la naturaleza humana, naturaleza fronteriza que se sustrae tanto de la tierra de la carne como de los cielos del espíritu.

*Recibido 28/09/15*  
*Aceptado 01/12/15*



**Resumen.** En el presente trabajo nos proponemos ahondar en la doctrina albertina sobre el alma y el cuerpo. Alberto Magno se interesa especialmente por la antropología filosófica destinando multiplicidad de obras a este debate. Entre éstas, pondremos especial atención en el *De anima*, el *De homine* y el opúsculo *De natura et origine animae*. Según Alberto, el alma constituye una sustancia completa, compuesta por los principios metafísicos de *quod est* y *quo est*, se encuentra separada del cuerpo y no necesita de él para realizar su operación esencial, que es la acción de inteligir. Dada la naturaleza separable del alma, es necesaria la mediación del órgano del corazón para que, a través de éste, el espíritu pueda entrar en contacto con la maquinaria corporal. No obstante, también es menester la presencia del *spiritus* o respiración sin la cual la sustancia inmaterial separada no podría comunicarse con la sustancia material. Alma y cuerpo, así, conforman una unidad extrínseca o accidental; el hombre se define como una compleja dualidad en la que el alma constituye la causa agente o motora del cuerpo.

**Palabras clave:** Alberto Magno - Alma - Cuerpo - Dualismo - Sustancia.



**Resumo.** No presente trabalho, propomo-nos aprofundar na doutrina albertina sobre a alma e o corpo. Alberto Magno se interessa especialmente pela antropologia filosófica, destinando multiplicidade de obras a esse debate. Entre elas, poremos especial atenção a *De ánima*, *De homine* e ao opúsculo *De natura et origine animae*. Segundo Alberto, a alma constitui uma substância completa, composta pelos princípios metafísicos de *quod est e quo est*, encontra-se separada do corpo e não precisa dele para realizar sua operação essencial, que é a ação de inteligir. Dada a natureza separável da alma, é necessária a mediação do órgão do coração para que, através dele, o espírito possa entrar em contato com a máquina corporal. Porém, também é necessária a presença do *spiritus* ou respiração, sem a qual a substância imaterial separada não se poderia comunicar com a substância material. Alma e corpo, assim, formam uma unidade extrínseca ou acidental e o homem se define como uma dualidade complexa na qual a alma constitui a causa agente ou motora do corpo.

**Palavras-chaves:** Alberto Magno - Alma - Corpo - Dualismo - Substância.



**Abstract.** We would like to study in this paper the theory of Albert the Great regarding soul and body. Albert the Great is especially interested in philosophical anthropology as we can see in all the works that Albert has written about it. Among these works, we will be referring to *De anima*, *De homine* and to the brief work *De natura et origine animae*. According to Albert, the human soul is a complete substance which is composed by the two metaphysical principles of *quod est* and *quo est*. Besides, the human soul is separated from the body as it doesn't need the body to practice its own essential act which is the act of intellection. It is necessary the mediation of the heart because through this, the spirit is able to join the body's machine. Furthermore, it's also necessary the presence of the *Spiritus* or the breathing because this aloud the immaterial substance to get in contact with the material substance. Body and soul, thus, become a extrinsic or accidental union and men is defined by a complex duality as the soul constitutes the agent cause of the body.

**Palabras clave:** Albert the Great - Soul - Body - Dualism - Substance.



## Sensatez e insensatez como figuras epistemológicas medievales

*Julio Raúl Méndez*

### 1. Sensatez e insensatez: de la cultura a la epistemología

Cuando en el siglo XI Anselmo buscaba un contradictor para su *unum argumentum*, que debía por sí solo bastar para entender que Dios existe y así desalojar todo otro tratamiento probatorio, no encontró mejor que el insensato (*insipiens*) del salmo XIII<sup>1</sup>. La construcción de la figura del insensato le servía a Anselmo para el desarrollo de su epistemología en el marco de la corriente dialéctica que buscaba introducir las artes liberales y los recursos de la argumentación en los estudios teológicos. Cuando en el siglo XIII Tomás de Aquino se iniciaba en la especulación y en la lectura filosófico-teológica la figura del *insipiens* anselmiano ya era muy conocida.

La fama del insensato quedó consolidada por la defensa del monje Gaunilo<sup>2</sup>, quien objetó que el planteo anselmiano constituía una petición de principio, por cuanto pasaba indebidamente del plano lógico al ontológico. La pertinencia lógica del insensato la argumenta Gaunilo al señalar que si no fuera posible negar la existencia de Dios no tendría lugar todo el desarrollo discursivo anselmiano: “*Nam si non potest: cur contra negantem aut dubitantem quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio est assumpta?*”<sup>3</sup>. En el cierre de su opúsculo Gaunilo entrega todas sus argumentaciones en manos del insensato (“*Haec interim ad obiecta insipiens ille responderit*”) resumiéndolas en que el argumento anselmiano necesita partir de la existencia real de Dios para poder entender que efectivamente existe y no puede no existir. De lo contrario solamente se ha mostrado que no puede pensarse el sentido propio de la palabra “Dios” sin pensarla incluyendo la existencia<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Anselmo de Canterbury, *Opera omnia. Proslogion. Proemium*, ed. F. S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1984, t. I, p. 93.

<sup>2</sup> Cf. *Pro insipiente*, ibíd., pp. 125-129

<sup>3</sup> Ibíd., 2, p. 126.

<sup>4</sup> Ibíd., 7, p. 129.

Por su parte Tomás, al tratar el argumento anselmiano en el marco de la cuestión de la evidencia inmediata de la existencia de Dios para la inteligencia humana, no se ocupa del insensato directamente en la figura de Anselmo. No reconoce que la negación de la evidencia inmediata sea una insensatez. El Aquinate incluye al insensato en otro tratamiento.

Pero ¿por qué Anselmo recurrió al insensato bíblico? ¿Por qué no citó algún autor o la doctrina de algún autor? No encontramos otra que una razón sociocultural: en su contexto no había ateos. La vida de las familias, de los pueblos y, en especial, de los monasterios estaba marcada profundamente por la fe y la oración. Esta era la experiencia cultural y vital de Anselmo en el monasterio benedictino, ésta será también la experiencia cultural y vital de Tomás tanto entre los benedictinos como en la orden dominicana. Los monasterios benedictinos habían definido la mentalidad de occidente. Habiéndose retirado de la escena de las convulsiones sociales en el siglo V, progresivamente habían inspirado la nueva sociedad cuyo esplendor se vivirá en el siglo XIII. De esta manera, desde la infancia se aprendía naturalmente a contar con Dios en la vida; el Dios revelado, accesible al hombre, y la fe hecha cultura eran algo obvio para todos como una segunda naturaleza compartida. El negador de Dios que estaba más al alcance de Anselmo en el siglo XI era el que leía en los salmos que rezaba.

La ausencia de ateos reales es también la experiencia de Tomás. Tanto la sociedad en general, de un modo transversal, como el ambiente universitario en particular estaban penetrados de religiosidad y teocentrismo. En la cristiandad la existencia de Dios no era cuestionada, más bien era tomada como un supuesto obvio en la vida de las personas, en la concepción de las instituciones y en el desarrollo de las ciencias y de la especulación filosófica. En este contexto las tesis agnósticas y ateas no tenían normalmente formulación ni discusión. Si bien el caso personal de Tomás es sobresaliente por lo paradigmático de su teocentrismo, no es un caso extraño: la vida monástica era considerada un prototipo de vida, la autoridad religiosa valía no sólo en las costumbres y en la legalidad de las instituciones temporales sino también en el campo de los estudios, y la teología era reconocida como la cumbre del saber humano.

En el contexto académico de Tomás el modo de inclusión omnipresente de Dios en la especulación tenía como trasfondo ambiental el predominio de las tesis agustinianas y anselmianas de la evidencia inmediata de la existencia de Dios, especialmente en los maestros parisinos. Estas tesis reconocían un trasfondo

platónico-patristico, se veían confirmadas por los textos bíblicos y por el ambiente tanto cultural como filosófico. Las fórmulas eran variadas y reelaboradas con aportes de distinta procedencia, por ejemplo de Avicena; pero la tesis común y de consolidada autoridad sostenía dicha evidencia inmediata para la inteligencia humana.

Tomás participaba de ese contexto sociocultural de un modo eminente, sin embargo tuvo la peculiaridad de tomar distancia crítica en el ámbito académico.

El teocentrismo de Tomás era proverbial. En la *Hystoria beati Thomae de Aquino* escrita en 1318 (circa) para el papa Juan XXII, relata Guillermo de Tocco cómo en la más tierna infancia (apenas cumplidos los cinco años) Tomás fue llevado por sus padres a la abadía benedictina de Monte Casino para su educación y cómo allí se interesaba por las cuestiones divinas:

“Cum autem praedictus puerulus coepisset in dicto monasterio sub disciplina Magistri diligentius educari, ad futuri profectus certum indicium in aetate tam tenera et scibilium nescia, qui necdum se scire poterat, miro modo Deum adhuc nesciens, divino ductus instinctu scire quaerebat”<sup>5</sup>.

Sin embargo, académicamente Tomás asume una distancia crítica de esta disposición personal y sociocultural, y señala que ella puede inducir a confundir un hábito de pensamiento con una evidencia objetiva. Advierte Tomás que la tesis de la evidencia inmediata en parte (*partim*) tiene un origen cultural. El hecho de haber oído e invocado desde niño el nombre de Dios produce un hábito tan arraigado que adquiere fuerza de segunda naturaleza. De allí que erróneamente se tome esta noción como algo estructural del conocimiento humano y evidente por sí mismo como los primeros principios.

“Partim quidem ex consuetudine quia ex principio assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet: ex quo contigit, ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneat ac si essent naturaliter et per se nota”<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Angelico Ferrua (ed.), *S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae*, Alba, ed. Domenicane, 1968, pp. 34-35.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, 11, ed. C. Pera, P. Marc y P. Caramello, Turín-Roma, Marietti, 1961, n. 66. En adelante “SCG”.

Tomás pretende que esta razón cultural debe ser superable en un ámbito académico. Esto no habría acontecido con Anselmo.

La especulación anselmiana no se aparta de la fe, es un ejercicio de meditación de la fe con la sola razón, prescindiendo de las argumentaciones patrísticas. En el marco de la polémica entre dialécticos y antidialécticos, el programa que asume Anselmo busca explicitar con la fuerza de la evidencia lógica lo que ya se tiene por conocimiento verdadero. Analizado el *Proslogion* en el contexto de su teoría gnoseológica expuesta en el *De veritate*, aparece claro que el proceso anselmiano en su propia epistemología recorre un paso de lo ontológico a lo lógico: porque la verdad (*rectitudo*) de lo que hay en el pensamiento está garantizada por la primacía activa de lo real, en este caso: dado por la fe y tenido culturalmente de modo pacífico<sup>7</sup>.

La distancia crítica era ya reclamada por Gaunilo, por ello defendía al insensato, para quien “*Deus*” podía ser solamente un contenido mental sin correlato real. Por ello veía en Anselmo el paso de lo lógico a ontológico. Pero Anselmo no advirtió la posibilidad y por ello contra argumentó a Gaunilo remitiéndolo a su condición de creyente y además monje como él. Anselmo se siente seguro en su planteo porque no le respondió el insensato al que él se refirió, sino otro (Gaunilo) que no es un insensato sino sensato y además católico: se hará fuerte en la reiteración de su argumento apelando al católico en su fe y en su conciencia<sup>8</sup>.

Al final de su respuesta a Gaunilo, Anselmo le agradece que haya actuado con benevolencia, y no con mala voluntad, al señalar lo que él veía como erróneo<sup>9</sup>. Pero Anselmo está cierto de que Gaunilo asumió la defensa de lo indefendible, de una posición que dialécticamente es insostenible, porque la fe al reclamar la actividad de

<sup>7</sup> Cf. Julio R. Méndez, “Perspectivas gnoseológicas del argumento anselmiano”, en AA.VV., *Trabajos del II Noviembre Filosófico*, Salta, Departamento de Humanidades, Carrera de Filosofía, Universidad Nacional de Salta, 1980, pp. 39-46.

<sup>8</sup> “Quoniam non me reprehendit in his dictis ‘insipiens’, contra quem sum locutus in meo opusculo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente: sufficere mihi potest respondere catholico”, *Responsio editoris*, ed. cit. p. 130.

<sup>9</sup> “Gratias ago begnitati tuae et in reprehensione et in laude mei opusculi. Cum enim ea quae tibi digna susceptione videntur, tanat laude extulisti: satis apparet quia quae tibi infirma visa sunt, benevolentia non malevolentia reprehendisti”, *ibíd.*, p. 139.

la inteligencia encuentra lúcidamente esta respuesta. De modo que sólo un insensato y un tonto pueden negarla realmente:

“Cur itaque dixit insipiens in corde suo: non est Deus, cum tam in promptu sit rationali menti Te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens?”<sup>10</sup>.

Para Anselmo es sólo un problema lógico, no advierte la distancia crítica que le plantea Gaunilo, su género epistemológico es el de un *intellectus fidei* que supone la fe y no sale de ella. Al contrario, la profundiza de modo que, avanzando por proposiciones equipolentes, se mantenga activa la fe (*fides operosa*); crezca y se desarrolle fomentando la caridad hasta que el creyente ingrese en el gozo del Señor en la vida eterna (*donec intrem in gaudium Domini*)<sup>11</sup>.

La figura del insensato anselmiano es entonces la de un carente de coherencia lógica que no advierte la evidente correspondencia de las proposiciones equipolentes: que **Dios es aquello mayor que lo cual nada pensarse** y que **Dios necesariamente existe**. Por ello lo llama también “tonto” (*stultus*), porque no razona adecuadamente. El insensato anselmiano es una **figura epistemológica** que frustra el núcleo del propósito dialéctico.

Al tiempo de Tomás esta figura llega potenciada en la contrafigura epistemológica de la evidencia de la existencia de Dios. La ruptura de Tomás con este contexto se manifiesta ya en el trueque de un modo de plantear la cuestión típicamente descriptivo o enunciativo por otro problemático.

La decantación de la tesis de la evidencia, desde Anselmo a Guillermo de Auvernia y Buenaventura, había producido un deslizamiento desde la posibilidad de la ausencia de Dios y el recurso al razonamiento dialéctico a la presencia manifiesta e inexcusable, cognoscible con sólo comenzar a pensar.

En el mismo siglo XIII Buenaventura titula “*De primo speculabili in specie, scilicet Deum Esse Primum*”<sup>12</sup> o se pregunta si la existencia de Dios es un *verum*

<sup>10</sup> *Proslogion*, cap. III *in fine*, ed. cit., p. 103.

<sup>11</sup> *Proslogion*, cap. XXVI *in fine*, ed. cit., p. 122.

<sup>12</sup> Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron* X, 9-11, en *Obras*, ed. bilingüe, Madrid, BAC, 1947, t. III, pp. 364-371. Véase el *Summarium* y el texto.

*indubitabile* y responde afirmativamente: “Primum speculabile est, Deus esse. Primum nomen Deis est esse, quod est manifestissimum et perfectissimum, ideo primum; unde nihil manifestius, quia quidquid de Deo reducitur ad esse”<sup>13</sup>. En cambio Tomás cuestiona “*Utrum Deum esse sit per se notum*”<sup>14</sup> o toma distancia tratando la habitual tesis positiva como una opinión a refutar: “De opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest cum sit per se notum” y la consecuente “*Reprobatio praemissae opinionis et solutio rationum praemissarum*”<sup>15</sup>.

En los textos citados se advierte que para Buenaventura Dios es lo primero en el orden de la fe y lo primero en el orden de la especulación. Esto último porque su nombre propio es el *Esse* y todo otro nombre se reconduce al *Esse*, por tanto la especulación metafísica necesita partir de Dios como de su primer principio evidente por sí mismo. Así como la afirmación de Dios es lo primero en la fe, pues ninguna otra afirmación tendría sentido sin ella, el reconocimiento de Dios es el principio metafísico que da garantía de verdad al conocimiento humano. No se trata de un fideísmo, sino del reconocimiento de la presencia de Dios que se manifiesta en todo lo que el hombre conoce. La noción del ser es la primera que tenemos y ella es la misma idea adecuada de Dios. Su evidencia es inmediata no sólo en sí mismo sino también para nosotros, sin necesidad de argumentación alguna. Esto porque a nada conviene propiamente el ser sino al primer ser. De esta manera Buenaventura se apropia y transforma explícitamente el argumento anselmiano<sup>16</sup>, pues la idea de Dios (esa a la que conviene el ser) ha sido puesta por Dios en nuestra alma<sup>17</sup>.

La propuesta bonaventuriana es a abrirse a toda la realidad, en el impacto de la objetividad exterior al sujeto, en todo impacto, siempre se adquiere la noción del ser<sup>18</sup>. Que Dios sea patente para nosotros por la noción de ser, habilita que sea lo

<sup>13</sup> Cf. *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1, ed. cit., t. V, pp. 111-113.

<sup>14</sup> Así en la temprana obra *In I Sententiarum*, d. 3, q. 1. a. 2, o en la madura *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 1.

<sup>15</sup> Cf. *SCG* I, 10-11.

<sup>16</sup> Cf. *Collationes in Hexaëmeron* V, 31, ed. cit., p. 296.

<sup>17</sup> Gilson ha señalado la diversidad de abordaje entre Buenaventura y Tomás, y por tanto la diversidad de tesis, respecto al conocimiento de Dios, en perspectivas no idénticas. Mientras Tomás discute acerca de la evidencia inmediata, Buenaventura afirma el conocimiento inmediato por la presencia de la idea ya dada en el alma. Cf. Étienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, París, Vrin, 1984, pp. 117-118.

<sup>18</sup> *Collationes in Hexaëmeron* X, 18, ed. cit., pp. 372: “Haec igitur speculationes ordinis, originis et completionis ducunt ad illum esse primum, quod repraesentant omnes creaturae.

más evidente en sí mismo por la pertinencia de esa misma noción. El reconocimiento inmediato de la existencia de Dios deriva de su ubicuidad, el paso de la metafísica a la fe no es por una frontera nítidamente establecida<sup>19</sup>. Por ello es posible el ámbito de la teología, como el desarrollo de lo *credibile* en cuanto *intelligibile*<sup>20</sup>. Ahora bien, la negación de la existencia de Dios sólo es posible por una debilidad del conocimiento de algún sujeto, consecuencia del pecado original. Por ello es necesaria la purificación del entendimiento por las virtudes. Esto ya lo vieron y enseñaron los filósofos<sup>21</sup>. De manera que la figura del que puede evitar el error (no menciona explícitamente la figura del *insipiens*) está mediada por un recurso moral. De este modo Buenaventura recupera una tradición agustiniana a la que nos referiremos más abajo.

Por su parte, Tomás repetidas veces tiene la iniciativa de plantear y descalificar la tesis de la evidencia inmediata. Si bien en el contexto sociocultural y académico del siglo XIII no hay lugar efectivo para el agnosticismo o el ateísmo, el rigor del razonamiento requiere que se admita la posibilidad de que la inteligencia se detenga en lo finito. De hecho la Sagrada Escritura testimonia el caso curioso del ateísmo del insensato<sup>22</sup>, lo que merecerá una explicación.

Ahora bien, el mismo rigor del razonamiento también requiere que se despeje el error de la supuesta evidencia y entonces se abra el camino a la demostración de la existencia de Dios por vía racional. Esta demostración de modo razonado es el fundamento para todo ulterior tratamiento de los temas divinos y por tanto es decisiva en el diálogo metafísico-teológico.

Hoc enim nomen scriptum est in omnibus rebus; et sunt hae conditiones entis, super quas fundantur certissimae illationes. Unde dixit ille: 'prima rerum creatarum omnium est esse'; sed ego dico: prima rerum intellectualium est esse primum". Nótese el paso de la tesis del *Liber De Causis* (prop. IV) acerca de la primera hipótesis ontológica a la tesis cognitivo-metafísica.

<sup>19</sup> Cf. Emmanuel Falque, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Paris, Vrin, 2000, pp. 65-78. Este autor muestra el papel inspirador del *Cántico de las creaturas* de Francisco de Asís en esta doctrina bonaventuriana.

<sup>20</sup> Cf. Marie-Dominique Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, trad. italiana, Milán, Jaca Book, 1985, pp. 79-82.

<sup>21</sup> Cf. *Collationes in Hexaëmeron* V, 33, ed. cit., p. 298.

<sup>22</sup> Cf. *Salmos* 13 y 52.

Tomás no está de acuerdo con Anselmo y con la tradición posterior en la tesis de la evidencia inmediata, pero no por ello reivindica la figura del insensato como hizo Gaunilo.

También para este tema vale aquel testimonio de Guillermo de Tocco acerca del modo insólito que tenía Tomás para plantear las cosas<sup>23</sup>. Este modo le atraía la admiración de los jóvenes estudiantes que acudían en gran número a escucharlo, pero también le atrajo los conflictos con los maestros franciscanos y seculares. No era para menos. La posición tomista “arranca a la razón humana la dulce ilusión de que conoce las cosas en sus razones eternas y ya no se le habla más de esa íntima presencia y de esa consoladora voz interior de su Dios”<sup>24</sup>.

Tomás se muestra preocupado por la **inconsistencia y frivolidad** de los razonamientos de los creyentes que llevan al desprestigio del uso de la razón en materia religiosa alimentando el fideísmo. Para comenzar a hacer teología es necesario adquirir por la razón de algún modo la existencia de Dios, pero de un modo riguroso no con argumentos superficiales como hacen algunos<sup>25</sup> y como ya lo ha señalado el maestro Maimónides<sup>26</sup>.

En el programa epistemológico con que presenta su *Summa contra Gentiles*, Tomás indica el doble propósito del sabio: la doble verdad de los asuntos divinos, en el plano filosófico y en el teológico<sup>27</sup>. A continuación indica que en el plano filosófico se debe proceder con argumentos rigurosamente demostrativos que puedan convencer al adversario; en cambio en el plano estrictamente teológico no se trata de convencer al adversario con razones, sino de remover los obstáculos racionales para abrir el camino a la fe en las Sagradas Escrituras<sup>28</sup>. Se detiene Tomás

<sup>23</sup> Cf. A. Ferrua, ob. cit., p. 54.

<sup>24</sup> Étienne Gilson, *La filosofía en la edad media*, Madrid, Gredos, 1976, p. 501.

<sup>25</sup> “[...] et ad hoc dicendum induxit eos debilitas rationum quas multi inducunt ad probandum Deum esse [...] invenitur enim hoc quod est Deum esse demonstrationibus irrefragabilibus etiam a philosophis probatum, quamvis etiam a nonnullis ad hos ostendum aliquae rationes frivola inducantur”, *Quaest. disp. de veritate*, q. 10, a. 12, resp.

<sup>26</sup> Cf. Maimónides, *Guía de perplejos*, ed. D. G. Maeso, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 59-61. En I, 74 desarrolla los argumentos de los filósofos religiosos musulmanes (*mutacálimes*) respecto a la existencia y unidad de Dios (ed.cit., pp. 224-232).

<sup>27</sup> “[...] sapientes intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari et circa errores contrarios destruyendo”, *SCG I*, 9, ed. cit., n. 51.

<sup>28</sup> Cf. *SCG I*, 9, ed. cit., nn. 52-53.

en llamar la atención para tener cuidado con las **razones verosímiles**, es decir no demostrativas, que pueden servir de solaz y como un ejercicio dialéctico para los creyentes pero que pueden confirmar a los adversarios en su error, al pensar que la verdad de la fe se apoya en tan débiles razones<sup>29</sup>.

Esta debilidad o frivolidad argumentativa es la que advertía Tomás en la tesis común de la evidencia inmediata de la existencia de Dios, por ello la refuta. No por ello defiende al insensato en su ateísmo. Su crítica a la epistemología anselmiana, y a la construcción que él hace de la figura del insensato, es que no permite el adecuado comienzo de la teología como saber desde la fe pero articulado con la metafísica filosófica; para ello hay que llegar de algún modo a la existencia de Dios con razones demostrativas.

## 2. El *homo sapiens* de la epistemología tomista

En su epistemología Tomás utiliza repetidas veces la metáfora del sentido del gusto para explicar que el sabio (*sapiens*) es el que capta el sabor de las cosas, es decir, el que las conoce intelectualmente de modo adecuado llegando a descubrir sus causas, incluso la Causa Primera y el último Fin que es Dios.

La preocupación por establecer la base racional segura para hacer teología sobrenatural (*sacra doctrina*) lo lleva a Tomás a recuperar demostrativamente lo que la razón puede alcanzar por sí misma respecto a Dios. El punto clave de la epistemología tomista a este respecto es que necesita alcanzar racionalmente algún contenido conceptual que se corresponda en alguna manera con lo que será el objeto de la teología sobrenatural: *Dios*. Es decir necesita arribar a un punto de coincidencia entre la metafísica, en cuanto teología natural, y la teología sobrenatural. En ese punto es posible el rigor epistemológico del establecimiento del límite positivo y negativo del conocimiento humano, y de su trascendencia en la fe y en la consecuente teología.

El tratamiento doctrinal de la cuestión de la evidencia inmediata de la existencia de Dios por Tomás tiene cuatro lugares, que mantienen continuidad y coherencia en

<sup>29</sup> “Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquæ verisimiles inducendæ, ad fidelium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire”, *SCG I*, 9, ed. cit., n. 54.

el desarrollo histórico del pensamiento del Aquinate durante el arco de su vida académica y de su producción autoral.

El primero de ellos es el *Scriptum in I librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, escrito en París entre 1254 y 1256. El problema planteado es “*Utrum Deum esse sit per se notum*”<sup>30</sup>, si es evidente por sí mismo que Dios existe. La negación del supuesto le abre paso a plantear en el artículo siguiente que Dios puede ser conocido por el hombre a través de las creaturas de modo argumentativo. Esta obra era la que utilizaba Tomás en su enseñanza.

El segundo texto pertenece a la *Expositio super librum Boëthii De Trinitate* escrita en París entre 1257 y 1259<sup>31</sup>, contemporáneamente a las *Quaestiones de Veritate* y antes de comenzar la *Summa contra Gentiles*. La obra consiste en una minuciosa exégesis del texto boeciano, ya infrecuente en el siglo XIII, y está inacabada. Siguiendo a Boecio en el Proemio de su obra, previo a ocuparse propiamente de Dios, Tomás desarrolla un pormenorizado análisis epistemológico acerca de las formas y posibilidades del saber humano. En la primera cuestión, después de haber reivindicado la autonomía natural de la inteligencia humana para conocer la verdad (art. 1) y de haber sostenido la posibilidad humana de conocer la existencia de Dios (art. 2), se pregunta si Dios es lo primero que conoce la inteligencia humana (art. 3: *Utrum Deus sit primum quod a mente cognoscitur*).

El tercer texto pertenece a la *Summa contra Gentiles*<sup>32</sup>, escrita entre 1259 y 1264. Aquí la exposición y refutación de la tesis tradicional de la evidencia inmediata (I, 10-11) es el requisito para ocuparse en I, 13 de las razones para probar que Dios existe. La finalidad de la *SCG* es el diálogo con los no cristianos, se discute si se trata de los territorios de misión o de los ambientes universitarios islámicos. Pero en esta misma obra<sup>33</sup> aparece un tratamiento propio de Tomás respecto al insensato con otra figura epistemológica, que veremos más adelante.

<sup>30</sup> *In I Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 2. Citamos según la edición Prima Americana, New York 1948, que es una reimpression de la edición de Parma, 1856.

<sup>31</sup> Citamos según la edición Leonina, tomo L, Roma-París, 1992.

<sup>32</sup> Citamos según la ya indicada edición de R. Spiazzi.

<sup>33</sup> Cf. *SCG* III, 38, ed. cit., n. 2165.

El cuarto texto pertenece a la primera parte de la *Summa Theologiae*, escrita en Roma entre 1266 y 1268<sup>34</sup>. En el marco de la cuestión segunda que trata “*De Deo, an Deus sit*” (acerca de Dios, si Dios existe), lo primero que se cuestiona es nuevamente “*Utrum Deum esse sit per se notum*” (art. 1: si es evidente por sí mismo que Dios existe). Su respuesta negativa le abre el paso a plantearse en los siguientes artículos si es demostrable que Dios existe (art. 2) y si Dios existe (art. 3). Esta obra fue escrita como compendio para quienes se iniciaban en los estudios teológicos.

Un caso diverso es el texto de la *Postilla super Psalmos*, obra del final de la vida de Tomás, escrita entre 1272 y 1273<sup>35</sup>. La cuestión no aparece aquí por el plan de fundación metafísico-teológica de la especulación, sino en razón del texto de los salmos 13 y 52, donde interviene el famoso **insensato**. La línea argumental en este caso es diversa: se trata de una descripción de la maldad de los hombres cuya raíz se encuentra en el desprecio de Dios. Se trata de un comentario al salterio del oficio nocturno, según la versión galicana de la Vulgata. El texto es una *reportatio* de Fr. Reginaldo de Píperno de las lecciones tenidas por Tomás en Nápoles, que se interrumpieron bruscamente el 5 de diciembre de 1273 por los acontecimientos de la vida del Aquinate.

Si bien cada una de las obras tiene una finalidad diversa, todas nos muestran la coherente continuidad del pensamiento tomista en este tópico; las variantes que se advierten nos muestran un pensamiento vivo en cada situación.

Como se señaló, la segunda de las obras indicadas (*Super l. Boëthii de Trinitate*) fue escrita en medio de la elaboración de una obra específicamente epistemológica, las *Quaestiones Disputatae de Veritate*, que se hace cargo también de la cuestión de la evidencia inmediata de Dios. En los cuatro tratamientos del primer grupo su discusión es un asunto de previo y especial pronunciamiento en función del desarrollo metafísico-teológico; en el caso del comentario a los salmos se trata de explicar cómo es posible el ateísmo del insensato. En cambio en las *Quaestiones Disputatae de Veritate* se encuentra una sede autónoma al tratar del saber humano.

En ellas la cuestión décima *De Mente* trata de la ontología y del objeto de la inteligencia humana. A este respecto, después de haberse ocupado del conocimiento

<sup>34</sup> Citamos según la edición Paulinae, Roma, 1962.

<sup>35</sup> Citamos según la edición de Parma, 1863, para el salmo 13; para el salmo 52 según la edición de P. Uccelli, Roma, 1880.

de las cosas materiales (arts. 4-7) y de la autoconciencia (arts. 8-10), se hace cargo del asunto de la posibilidad humana de conocer a Dios (arts. 11-13). El art. 12 trata específicamente de si es por sí evidente para la mente humana que Dios existe (*Utrum Deum esse sit per se notum menti humanae*). El texto está datado en París entre 1256 y 1257<sup>36</sup> y significa una pormenorizada revisión del asunto que se ubica entre la primera (*In Sent.*) y la tercera (*SCG*) exposición del primer grupo.

En esta secuencia de la producción tomista el argumento anselmiano no es el único considerado, pero sí ocupa un lugar central aunque no siempre es citado su autor. Para entonces era una referencia de patrimonio común, al punto de aceptar fusiones con otras elaboraciones, transformaciones y formulaciones diversas<sup>37</sup>.

Para Tomás las tesis de la evidencia inmediata de la existencia de Dios para la inteligencia humana, incluido el argumento anselmiano, son inconsistentes y por tanto no resuelven la necesidad epistemológica de integración entre metafísica y teología para la posibilidad del discurso teológico.

El abanderado de la nueva epistemología de integración no es el insensato sino el hombre sabio: *sapiens*, que es capaz de tratar los asuntos divinos en la doble dimensión: racional exclusiva (metafísica) y sobrenatural (teología, *sacra doctrina*)<sup>38</sup>. Para este desarrollo el panorama de la tradición era especialmente dificultoso.

En la epistemología *agustiniana* que origina la tradición no sólo juega la fe un papel de subsunción sobre la filosofía para llevarla a su propia verdad, sino que esta relación se enmarca en una filosofía-teología de la historia que la muestra como un proceso ineluctable<sup>39</sup>. Por ello el mismo Agustín, cuando comenta el salmo 13

<sup>36</sup> Citamos según la edición Leonina t. XXII, Roma, 1972. La edición manual de R. Spiazzi, Marietti, Turín-Roma, 1964, adolece de varios errores en este texto.

<sup>37</sup> Para un análisis pormenorizado del tratamiento tomista del argumento anselmiano a lo largo de sus diversas obras, remitimos a Julio R. Méndez, "Tomás de Aquino y el argumento de Anselmo", en *Epimeleia*, v. 11, 21-22, 2002, pp. 7-31.

<sup>38</sup> Cf. *SCG I*, 9, ed. cit., n. 51

<sup>39</sup> Cf. Agustín de Hipona, *De vera religione* I-III, en *Obras*, ed. V. Capánaga, Madrid, BAC, 1948 t. IV. Cf. Julio R. Méndez, "Fe-razón en la patrística y el medioevo: propuesta de paradigmas", en J. J. Herrera (ed.), *A diez años de la Encíclica Fides et Ratio. Actas de las IV jornadas de Estudio sobre el pensamiento patrístico y medieval*, Tucumán, ed. UNSTA, 2009, pp. 321-338.

considera que la posición del insensato (*imprudens*)<sup>40</sup> es imposible. Agustín considera que el ateísmo no tiene cabida<sup>41</sup> ni siquiera en los sacrílegos o en los filósofos que tienen concepciones erróneas respecto a Dios; en el hipotético caso de que alguien se animara a pensar que Dios no existe no se animaría a expresarlo, solamente lo tendría en su interior (*in corde suo*).

Luego, al comentar el salmo 52, explicita que, desde su análisis, si existen los ateos son muy pocos y es muy difícil encontrarse con alguno. Más aún, que un ateo no se anima a expresarse como tal ante los demás, por ello sólo niega a Dios en su interior. En su contexto cultural, dice Agustín, ante la escasez de ateos no es mucho lo que se está obligado a tolerar en este sentido; el problema está en cambio en los pecadores que piensan que sus malas obras agradan a Dios, éstos lo están negando en la práctica pues en los hechos no lo tienen por Dios<sup>42</sup>.

Agustín considera la imposibilidad del ateísmo desde un análisis histórico dada la revelación cristiana que ha subsumido la verdadera filosofía. Esta ya había descubierto a Dios, pero ahora está identificado en Jesucristo. Aún los no cristianos no niegan a Dios. Su contexto era la de una cristiandad incipiente, después de la proclamación por el emperador Teodosio del cristianismo como religión oficial y el fin del paganismo; había disensiones internas entre los cristianos, por ejemplo con los donatistas, había paganos antiguos y se acercaban otros nuevos, los bárbaros, pero no se veían ateos.

<sup>40</sup> Nótese que el insensato (“áfron” de la versión de los LXX) es traducido aquí por “*imprudens*”. La cuestión general sobre qué versión latina del salterio habría utilizado Agustín no está definitivamente resuelta, pero es fuerte la tesis que sostiene que él mismo habría realizado una revisión de la traducción disponible teniendo a la vista el texto griego, al menos para el caso de los salmos y de los textos paulinos. Cf. Anne-Marie la Bonnardière, *Saint Augustin et la Bible*, París, Ed. Beauchesne, 1986.

<sup>41</sup> “Dixit imprudens in corde suo: non est Deus. Nec ipsi enim sacrilegi et detestandi quidam philosophi, qui perversa et falsa de Deo sentiant, ausi sunt dicere, non est Deus: ideo ergo, dixit in corde suo, quia hoc nemo audit dicere, etiam si ausus fuerit cogitare”, *Enarrationes in Psalmos XIII*, en *Obras*, ed. B. Martín Pérez, Madrid, BAC, 1964, t. XIX.

<sup>42</sup> “Si tale hoc hominum genus est [...]: quantum videtur occurrere cogitationibus nostris, perpauca sunt; et difficile est ut incurramus in hominem qui dicat in corde suo, non est Deus: tamen sic pauci sunt, ut inter multos timendo hoc dicere, in corde suo dicant, quia ore dicere non audent. Non ergo multum est quod iubemur tolerare; vix invenitur: rarum hominum genus est qui dicant in corde suo, non est Deus”, *Enarrationes in Psalmos LII*, ed. cit., 1965, t. XX.

De todos modos, más fuerte que el contexto sociocultural era la convicción espiritual y especulativa de Agustín que diseña en *De civitate Dei* el modelo cultural que servirá de inspiración a Carlomagno. Para Agustín sólo caben los **ateos implícitos**, que son los pecadores empedernidos; es decir que la figura agustiniana del insensato es una figura moral.

La epistemología anselmiana sigue el modelo de subsunción con mayor acentuación y en un contexto cultural de cristiandad consolidada; en su contexto la figura del insensato es una figura epistemológica.

El paradigma epistemológico de Tomás sostiene la autonomía integrada de metafísica y teología respectivamente, de manera que ninguna sustituya a la otra con sus certezas propias, lo que no implica contrariedad entre ellas sino necesidad mutua de complementación desde la especificidad de su propia figura epistémica. Este el sentido de la expresión “doble verdad” para Tomás<sup>43</sup>, diverso del utilizado por Siger de Brabante y, más aún, del que se le atribuyó posteriormente a este último<sup>44</sup>.

Esta integración supone para Tomás la superación de las certezas simplemente culturales respecto a Dios a través de su fundamentación metafísica. Esta tarea no es fácil ni evidente inmediatamente. En el mismo texto en que desarrolla las famosas *quinque viae* se hace cargo de dos posiciones contrarias a la afirmación intelectualmente razonada de la existencia de Dios y no las atribuye a ningún insensato.

En primer lugar Tomás considera el ateísmo, que considera evidente el mal y contradictorio con él la existencia de Dios como Bien Infinito, por ello la niega<sup>45</sup>. En segundo lugar toma en cuenta el **agnosticismo**, que no considera necesario afirmar la existencia de Dios (tampoco se ocupa de negarla) por razones de economía discursiva y suficiencia argumentativa; para responder a los interrogantes de la razón le resultan suficientes las causas del orden finito<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Cf. *SCG* I, 9, ed. cit., nn. 51- 58.

<sup>44</sup> Cf. Adriana Caparello, *La 'perspectiva' in Sigieri di Brabante*, Vaticano, Pontificia Academia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1987. También Fernand Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Lovaina-París, Publications Universitaires, 1977, especialmente pp. 229-258.

<sup>45</sup> Cf. *Summa Theologica* I, q. 2, a. 3, 1 y ad 1<sup>m</sup>.

<sup>46</sup> Cf. *ibíd.* 2 y ad 2<sup>m</sup>.

Esta discusión se sitúa en la segunda de las instancias del primer nivel del *sapiens*, es decir en la metafísica. En efecto, el camino de la sabiduría comienza en un primer nivel natural que tiene dos instancias, originadas ambas por el deseo natural del alma humana de conocer a Dios<sup>47</sup>.

La primera de ellas es el ascenso espontáneo de la inteligencia humana a Dios según su propia luz natural a partir de la observación de las criaturas que constituye la sabiduría popular. Esta alcanza a saber que existe un rector de la naturaleza, sin poder identificarlo ni conocer su esencia o determinar si es uno solo o son varios. Este conocimiento genérico y confuso de la existencia de Dios lo tienen casi todos los hombres<sup>48</sup>. No se trata de la evidencia inmediata, como de un primer principio de demostración, sino de una espontánea inferencia a posteriori. La discusión con la tesis, común en su época<sup>49</sup>, de la evidencia inmediata se hace fuerte en la noción epistemológica de **principio** asimilada de Aristóteles<sup>50</sup>. El hecho de que algunos filósofos materialistas como Demócrito no hayan arribado a la Causa Eficiente Primera se debe a que para nosotros es evidente lo que conocemos por los sentidos e inmediatamente advertimos en ese conocimiento, como que “el todo es mayor que la parte” porque vemos ambas magnitudes. De allí que Aristóteles advierta que los principios evidentes, que no necesitan demostración, son aquellos que conocemos en

<sup>47</sup> Cf. *SCG* I, 4, ed. cit., n. 23, d.

<sup>48</sup> “Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest [...] quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest. Videntes enim homines res naturals secundum ordinem certum currere; cum ordinatione absque ordinatore non sit, percipient, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel quails, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi onsideratione habetur”, *SCG* III, 38, ed. cit., n. 2161. Cf. *Summa Theologica* I q. 2, a. 1, ad 1<sup>m</sup>.

<sup>49</sup> Para tener un panorama de las posiciones ambientales véase Efreim Bettoni, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, Padua, Cedam, 1950. También Antonio di Noto, *L'evidenza di Dio nella filosofia del secolo XIII*, Padua, Cedam, 1958.

<sup>50</sup> Cf. Aristóteles, *Segundos Analíticos* I, 2; 1,7 (72b23); *Metafísica* IV, 3-4 1005b-1006a; Tomás de Aquino, *Expositio Libri Posteriorum Analyticorum* I, lect. 5, Roma, ed. Leonina. También ed. R. Spiazzi, Turín, Marietti, 1964, nn.44-52; *Sententia super Metaphysicam* IV, 3-4, lect. 6, ed. R. Spiazzi, Turín, Marietti, 1964, nn. 596-608. Ya Avicena había negado que Dios sea evidente por sí mismo, afirma que se lo puede conocer a través de sus signos, en cuanto la metafísica llega a investigar las causas absolutas del ente. Cf. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. I, 1, aa. 6-7, ed. S. Van Riet, Lovaina-Leiden, Peeters-Brill, 1977.

el mismo acto de conocer sus términos. Pero para el caso de Dios es necesario demostrar su existencia como conclusión de un razonamiento que, partiendo de las cosas materiales y descubriendo su condición de causadas, llegue a la Primera Causa Eficiente y a su condición inmaterial. Ninguno de los pasos de este razonamiento es por sí mismo evidente (*per se notum*), como dice Avicena.

Esta sabiduría popular de la primera instancia del primer nivel no alcanza para la felicidad eterna<sup>51</sup>, necesita la fe que le permite acceder a la verdad revelada. Pero, aún unida a la fe, tampoco alcanza para hacer teología (*sacra doctrina*); la instancia de integración con la fe para el desarrollo de la teología es la máxima instancia epistémica del primer nivel natural: la metafísica.

La metafísica era la sabiduría pagana, ahora no es suficiente, también ella necesita la fe para conocer el camino a la felicidad eterna<sup>52</sup> y para constituirse propiamente en sabiduría. Esta segunda instancia del primer nivel es de difícil acceso porque no todos los hombres tienen la aptitud intelectual para cultivarla, porque muchos hombres están absorbidos por las tareas más inmediatas de la vida y porque la pereza detiene los esfuerzos necesarios para este esfuerzo máximo de la razón humana<sup>53</sup>.

El *homo sapiens* de la epistemología integrada tiene, entonces, tres niveles. El primer nivel natural donde se incluye el saber popular y la metafísica (*via ascensus*). El segundo nivel es la fe que recibe la verdad revelada (*via descensus*). El tercer nivel es la teología sobrenatural que se eleva a entender lo más perfectamente posible lo recibido por la fe integrando ambas vías de conocimiento<sup>54</sup>.

Como bien lo señala Ferrara, el hilo conductor que permite esta integración es la *analogía*: ella permite vincular a *Yahvé*, a *Elohim*, a *Theós* (tanto de los filósofos como de la versión de los LXX) y al *Deus* latino<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Cf. SCG III, 38 *et passim*.

<sup>52</sup> Cf. *Ibíd.*, 39 *et passim*.

<sup>53</sup> Cf. SCG I, 4 *et passim*. Para una visión de la metafísica de Tomás, véase Julio R. Méndez, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la Summa contra Gentiles*, Buenos Aires, Sudamericana-Universidad Católica de Salta, 1990.

<sup>54</sup> Cf. SCG IV, 1 *et passim*.

<sup>55</sup> Cf. Ricardo Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005, p. 145.

Con toda razón se ha dicho que no tenemos indicaciones explícitas acerca de cómo veía Tomás su propia obra, digamos: su propia epistemología de integración, en el marco cultural de su tiempo<sup>56</sup>. Pero el estudio comparado nos muestra su originalidad, la que señalan los biógrafos y la que le causó tantos problemas en su vida y después de ella.

### 3. La nueva figura del insensato

Hasta el tiempo de Tomás el insensato aparecía con la doble figura que hemos encontrado, por un lado la agustiniana (y bonaventuriana) de tipo moral, y por otro la anselmiana de tipo epistemológica. Hemos visto el rechazo de Tomás a la tesis de la evidencia inmediata, con lo cual se desprende de la figura anselmiana. Por otra parte, la figura agustiniana, tal cual la vimos, no podía ser seguida por cuanto Tomás sostiene claramente que no todo pecado mortal contraría la fe<sup>57</sup>, sino solamente algunos pecados específicos<sup>58</sup>.

Veamos cuál es la nueva figura que adquiere el insensato en las obras del Aquinate.

Como contrafigura del sabio, el insensato (*insipiens*) es aquél que no ejerce la razón para llegar a lo último, se queda en lo finito; en el grado extremo se asemeja a los animales, particularmente a los asnos. Este insensato, que declina el ejercicio del pensamiento, está declinando su honor específico de hombre<sup>59</sup>.

En la contrafigura del *sapiens* Tomás incluye una variedad de tipos opuestos al pleno desarrollo de las capacidades superiores<sup>60</sup>. En algunas ocasiones establece

<sup>56</sup> Cf. Michel Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, París, Beauchesne, 1974, p. 89.

<sup>57</sup> Cf. *Summa Theologiae* II-II, q. 24, a. 12, ad 5<sup>m</sup>.

<sup>58</sup> Cf. *ibíd.* II-II, q. 97, a. 2, ad 2<sup>m</sup>.

<sup>59</sup> “Cum esset praeditus lumine rationis, sicut homo in honore constitutus, noluit illo lumine regi, assimilatus est jumentis insipientibus, et ideo facit sicut jumenta”, *Postilla super Psalmos. Psalmus David XLVIII*, Parma, 1863. Véase también *Super Evangelium S. Matthaei Lectura XXI*, lect. 1, ed. R. Cai, Turín, Marietti, 1951, n. 1865.

<sup>60</sup> Cf. Jean Lauand, “La tontería y los tontos en el análisis de Tomás de Aquino”, en *Cuadernos de Información y comunicación*, 7, 2002. Universidad Complutense, Madrid. Disponible en <http://revistas.ucm.es/index.php/CIYC/article/view/CIYC0202110037A>. Última consulta 20.11.2015.

matices y precisiones entre los diversos tipos. En este orden, respecto al *insipiens* dice que tiene ciencia humana pero se niega a desarrollar la ciencia eterna, es decir la relativa a los primeros principios y los últimos fines; en cambio el tonto (*stultus*) no quiere desarrollar ninguna de las dos<sup>61</sup>.

En las diferentes observaciones Tomás rescata la diferencia entre la admiración y el estupor. Este último paraliza, como a la oveja el miedo; en cambio la admiración dinamiza el razonamiento<sup>62</sup>. No todo el que no llega a sabio es un insensato en el sentido definido, sino que puede darse también el caso del hombre rudo al que se le escapan las sutilezas de la filosofía o el caso del idiota al que sólo le es familiar lo más inmediato<sup>63</sup>. También están los casos debidos a dificultades orgánicas que impiden el correcto funcionamiento intelectual, en cuanto éste depende de los sentidos internos (*quae sunt imaginatio et vis memorativa et cogitativa*)<sup>64</sup>.

Ahora bien, las dificultades que hemos mencionado para el desarrollo de la metafísica y que la hacen esforzada y selectiva, se deben a la condición de nuestro intelecto por el cual somos naturalmente lentos para lo sutil; cuanto más lenta es una persona más necesita de ejemplos particulares para conocer las cosas<sup>65</sup>. Lejos del intelecto angélico y más aún del intelecto divino, la inteligencia humana no tiene por inmediatamente evidente la existencia de Dios, sino que la descubre a posteriori en las dos instancias mencionadas. Lo inmediatamente evidente para el hombre no es Dios sino el ente finito,<sup>66</sup> que es semejanza suya.<sup>67</sup>

En esta vida no contemplamos directamente la Esencia de Dios ni tenemos recibida una forma impresa de El. Dios se manifiesta al hombre de dos maneras:

<sup>61</sup> “Differentia est inter insipientem et stultum. Insiptens est qui habet scientiam humanam, et non considerat aeterna; stultus est qui non considerat etiam praesentia”, *Postilla super Psalmos*, ibíd.

<sup>62</sup> Cf. *Summa Theologiae* I-II, q. 41, a. 4, ad 5<sup>m</sup>.

<sup>63</sup> Cf. *SCG* I, 3, ed. cit., n. 17.

<sup>64</sup> *SCG* III, 84, ed. cit., n. 2596a.

<sup>65</sup> Cf. *SCG* II, 98, ed. cit., n. 1838; I, 3, 17b. Esa lentitud se agrava si la persona se aficiona al dinero, cf. *Summa Theologiae* I-II, q. 2, a. 1, ad 3<sup>m</sup>.

<sup>66</sup> Cf. Julio R. Méndez, “El ente intensivo como principio en Tomás de Aquino”, en G. Delgado-M. Sacchi, *Scientia, Fides et Sapientia. Escritos dedicados a G. E. Ponferrada*, La Plata, Ucalp, 2002, pp. 429-463.

<sup>67</sup> Sobre la referencia religiosa a partir de las creaturas, véase Julio R. Méndez, “Participación y actitud contemplativa”, en *Sapientia*, 24, 1979, pp. 124-128.

infundiéndole una luz interior o a través de signos sensibles, es decir a través de las criaturas sensibles<sup>68</sup>.

A la primera instancia del primer nivel (sabiduría popular) le observa que si bien conduce a un conocimiento genérico y confuso de “Dios” (en el sentido analógico), que es prácticamente universal (*quasi omnibus hominibus adest*), está plagada de errores en cuanto a la determinación de la esencia de ese “Dios”<sup>69</sup>. Lo importante para nuestro tema es que por su propia cuenta, no de la mano de Anselmo, Tomás trae aquí a colación la figura del insensato bíblico.

Identifica al *insipiens* con el *stolidus*. Este necio se caracteriza por su incapacidad para percibir los signos evidentes<sup>70</sup>, no reacciona adecuadamente realizando el proceso de inferencia ante lo que se muestra, no pasa del fenómeno al fundamento. El que viendo la obra de Dios no la descubre como obra suya, el que no se remonta al autor, es como el necio que viendo un hombre vivo no advirtiera que posee alma, que permaneciera impávido frente al otro:

“Ex hoc autem quod predicta Dei cognitione aliquis caret, maxime vituperabilis apparet: designatur per hoc maxime hominis stoliditas, quod tam manifesta Dei signa non percipit; sicut stolidus reputaretur qui, hominem videns, eum habere animam non comprehenderet. Unde et in Psalmo dicitur: dixit insipiens in corde suo, non est Deus”<sup>71</sup>.

Esta es la figura epistemológica del insensato metafísico para Tomás de Aquino. No la del que no advierte la inmediata evidencia de la existencia de Dios, sino la del que no realiza la espontánea mediación de las obras a su autor.

<sup>68</sup> Cf. *Expositio et lectura super Epistulam Pauli Apostoli ad Romanos*, ed. R. Cai, Turín-Roma, 1953, Marietti, n. 116.

<sup>69</sup> Cf. *SCG* III, 38, ed. cit., nn. 2161-2163. Este conocimiento de la existencia de Dios, que integra el caudal de casi todos los hombres y culturas, no se debe a que la existencia de Dios sea evidente para nosotros como los primeros principios, sino a que espontáneamente el hombre atribuye el orden del mundo a un autor. Es un razonamiento básico.

<sup>70</sup> En otros textos compara a este necio con las ovejas que se quedan inmóviles y no reaccionan (cf. *Super Evangelium S. Ioannis Lectura* II, lect. II, ed. R. Cai, Turín, Marietti, 1952, n. 383); siguiendo a Aristóteles refiere la fama de necedad de los celtas (cf. *Sententiae Libri Ethicorum* III, 15, 134, ed. Leonina, Roma, 1969, vol. I, p. 165).

<sup>71</sup> *SCG* III, 38, ed. cit., n. 2165.

En cambio, respecto a la segunda instancia del primer nivel (metafísica), donde recoge la posibilidad del ateísmo y del agnosticismo, Tomás no menciona como obstáculo la insensatez, sino las dificultades propias de esta instancia reflexiva<sup>72</sup>. Por ello es muy susceptible de errores<sup>73</sup>.

Al final de su vida Tomás vuelve a ocuparse del insensato, a propósito esta vez de los salmos 13 y 52. Ambos salmos traen el mismo texto en su apertura: “*dixit insipiens in corde suo: non est Deus*”, su variante se encuentra en los vv. 5-6, que no son relevantes a nuestro fin. En la *Postilla super Psalmos* Tomás tiene que ocuparse nuevamente del argumento anselmiano, llevado de la mano esta vez no por una cuestión especulativa, sino específica y directamente por la figura del insensato.

Ambos salmos traen una descripción de los pecados que corrompen al pueblo de Israel. El primero de todos es el ateísmo, puesto en boca del insensato. Por ello Tomás en su comentario lo vincula con el texto de *Eclesiástico* 10:12-13 que identifica el comienzo del pecado en la soberbia, y el comienzo de la soberbia en el desprecio de Dios. Por ello Tomás señala que el principio de la maldad radica en que el hombre no tenga a Dios en su corazón (“*Quod homo ergo non habeat Deum in corde, principium malitiae est*”). El insensato es la figura opuesta a la del sabio; la sabiduría no habita en él por la maldad de su alma<sup>74</sup>.

El Aquinate se pregunta: ¿acaso se puede decir?, ¿acaso se puede pensar que Dios no exista? (“*¿Sed numquid potest dicere? Dicere in corde est cogitare. ¿Sed numquid potest cogitare Deum non esse?*”). Anselmo y Damasceno dicen que no: “*Anselmus dicit, quod nullus potest. Item Damascenus*”<sup>75</sup>.

Así planteada la cuestión, Tomás pasa a dar su respuesta. Comienza explicando que respecto al conocimiento de Dios podemos hablar de dos modos: en sí mismo o en cuanto a nosotros (*secundum se vel quoad nos*).

A continuación observa que si se trata del primer modo, sin lugar a dudas no se puede pensar que Dios no exista (*procul dubio non potest cogitari non esse*). La razón de esto es que no puede considerarse intrínsecamente falsa una proposición

<sup>72</sup> Cf. *SCG* III, 39, ed. cit., n. 2168. I, 4, 25.

<sup>73</sup> Cf. *Ibíd.* I, 4, ed. cit., n. 25.

<sup>74</sup> Remite a *Sabiduría* I, 4.

<sup>75</sup> *Postilla super Psalmos. Psalmus David XIII*, Parma, 1863, p. 183.

cuyo predicado está incluido en la definición del sujeto. Para ello se debe tener en cuenta que el *esse* se predica de Dios de distinta manera que de los demás entes, pues el Ser de Dios es su propia sustancia (“*notandum est autem, quod in Deo est aliter esse quam in aliis; quia Esse Dei est Eius substantia*”). Por tanto quien dice “Dios” en cuanto es en sí mismo, dice su mismo Ser; por consiguiente según El mismo (*secundum se*) no puede pensarse que no exista.

A diferencia de los textos anteriores en que había introducido esta distinción, esta vez Tomás no pasa a tratar el segundo modo (*quoad nos*). Continúa en el primer modo y procede a explicitar la definición nominal de Dios; hasta aquí sigue el itinerario anselmiano. Pero introduce un cambio notable en la definición: “Dios” viene de “*Theos*” que significa arder toda maldad (“*Deus dicitur a Theos quod est ardere omnem malitiam*”)<sup>76</sup>. Ahora bien, niega a Dios quien piensa que no es omnipotente o que no se ocupa de los asuntos humanos<sup>77</sup>. El problema del no-creyente está en el predicado de la proposición<sup>78</sup>; él no accede a ese predicado. Para Anselmo esto no era posible. El Aquinate se aparta de él una vez más en este punto crucial.

A la tesis del Damasceno respecto al carácter natural del conocimiento de la existencia de Dios, le observa que es un conocimiento vago e indeterminado de que hay Dios<sup>79</sup>, pero no nos dice la Esencia de Dios (“*quod naturaliter insertum est,*

<sup>76</sup> *SCG* I, 11, ed. cit., n. 67a. Cf. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* I, 9 (PG 94, 835B-838A) trae tres etimologías: *currere* (correr), *urere* (abrasar, arder) o *inspicere* (mirar, vigilar). Dios sería el que siempre está en movimiento y lo abarca todo, el que siempre está ardiendo, o el que todo lo observa. Nuestro Tomás usa la primera acepción en *Sententia super libros de Caelo et Mundo* II, 1, ed. R. Spiazzi, Turín-Roma, Marietti, 1952, n. 290; usa la segunda en *Postilla super Psalmos. Psalmus XIII*, ed. Parma, 1863, p. 183; usa la tercera en *SCG* I, 44 ed. cit., n. 381; y en *Super librum B. Dionysii De divinis nominibus* XII, ed. C. Pera, Turín-Roma, Marietti, 1950, n. 948.

<sup>77</sup> “Tunc ergo dicit aliquis quon non est Deus, quando cogitat quod non est omnipotens: et quod non habet curam rerum humanarum: Job 21: ‘¿Quis est omnipotens ut serviamus ei?’”.

<sup>78</sup> Como el caso de aquellos judíos contemporáneos de Jesús que no le creían su condición divina. Respecto a Jesús como sujeto, de éste que les habla, predicán “no es Dios” (“*Qui Judaei, non credentes ipsum qui promissus erat in lege, dicunt, ‘non est Deus’, iste scilicet qui nobis praedicat*”). No aceptaban la definición de identidad que el mismo Jesús les daba en conformidad con las profecías de la ley veterotestamentaria.

<sup>79</sup> Tomás no niega todo valor a la teoría del Damasceno; le niega el carácter innato, le reconoce el carácter natural estructural, pero indiciario y necesitado de argumentación causal.

*indeterminate scitur, scilicet quod Deus sit, sed non idem: quod Deus*”). Por ello no hay evidencia natural de la existencia de Dios *para nosotros*, hubiera explicitado en los textos anteriores. Aquí, en cambio, continúa aclarando inmediatamente que ese predicado que nos dice qué es Dios (*quod Deus*) nos lo da la fe: “*sed per fidem habetur*”.

Entonces sí estamos ubicados en la línea argumental anselmiana tal cual desde el principio la vio Tomás en su epistemología. Con la definición nominal de Dios como “el que hace arder toda maldad” (la segunda acepción del elenco del Damasceno) o con la autodefinition de Jesús como “el prometido en la Ley”, si se tiene fe se tiene la sabiduría de reconocer que Dios existe y que Jesús es Dios. Poseyendo el predicado por la acogida de la fe se posee su pertenencia de inclusión en el sujeto. La fe, al darnos el predicado, nos sitúa en la evidencia del primer modo.

El problema del insensato es que está cerrado a la sabiduría por su falta de fe como cuestión moral. El insensato del salmo no quiere recibir la sabiduría de Dios y tiene cerrados los ojos de su mente por su maldad<sup>80</sup>.

De esta manera hemos pasado de una figura anselmiana del insensato instalada en el puro plano epistemológico dialéctico y enfrentado a la evidencia *secundum se* de la existencia de Dios (*Proslogion*), a la figura epistemológica tomista de un insensato metafísico que no advierte los signos de Dios en las creaturas y se enfrenta a la evidencia *quoad nos* de la argumentación (*SCG*), y a una ulterior figura tomista del insensato teológico que por su maldad moral es soberbio y rechaza la fe y así se cierra a recibir la evidencia *secundum se* que Dios le ofrece en la revelación.

La segunda figura tomista (insensato teológico) recupera la sede epistemológica en la que es válido el unum argumentum anselmiano, como surge de la lectura de su

En esta vía de los primeros principios (especialmente del *ens*) recoge y desarrolla Tomás la vía agustiniana de la iluminación, también en esta obra. Sobre esto último véase Carmelo Pandolfi: *San Tommaso filosofo nel Commento ai Salmi. Interpretazione dell'essere nel modo esistenziale dell'invocazione*, Boloña, Studio Domenicano, 1993, p. 172 ss.

<sup>80</sup> “Et hoc dixit insipientes, quia Dei sapientiam recipere noluerunt habentes oculos mentis excaecatos; Psal. 81 ‘nescierunt neque intellexerunt’, Sap. 2 ‘excaecavit enim eos malitia eorum’”, *In Psal. Davidis exp.*, 13.

texto y como el mismo autor lo reafirma en su respuesta a Gaunilo<sup>81</sup>; pero, sobre todo, como es posible leerlo desde la mediación de la especulación tomista.

La última vez en su vida que Tomás se refirió a Anselmo y su argumento se halla en la misma *Postilla super Psalmos* al comentar el salmo 52<sup>82</sup>. Aquí también comienza identificando la raíz del mal en el desprecio de Dios. El insensato ha despreciado la sabiduría, en el sentido estricto de conocimiento de las cosas divinas (“*vir insipiens contemnit cognitionem divinorum*”). Ha despreciado a Dios y la ciencia de Dios; y esto lo hizo en su corazón, cuando dijo “*non est Deus*”.

Pero a este diagnóstico le opone la tesis anselmiana de que es imposible pensar que Dios no existe (“*Contra. Anselmus dicit, quod nullus potest cogitare Deum non esse*”). Adviértase cómo en las obras que hemos analizado anteriormente se presentaba la tesis anselmiana de la evidencia y se le contraponía el ateísmo del insensato como un hecho; aquí se presenta el hecho del ateísmo del insensato como la raíz de los males y originado a su vez en un mal que es la soberbia al punto del desprecio de Dios, y se le contrapone la tesis anselmiana de la imposibilidad del verdadero ateísmo.

Para resolver la cuestión Tomás establece una distinción en lo que nos puede resultar desconocido (*ignotum*): en razón del objeto (*propter se*) o en razón del sujeto (*propter nos*).

En el primer modo se encuentran las categorías ontológicas inferiores (“*primo modo sunt nobis ignota quae habent primum de esse, ut contingentia, materia prima, motus et tempus*”). En el segundo modo se encuentran las cosas que superan nuestro conocimiento (“*secundo modo nobis ignota sunt quae excellunt cognitionem nostram*”)<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Cf. Anselmo, *Opera omnia*, ed. cit., p. 130.

<sup>82</sup> Advirtiendo la amplísima coincidencia con el salmo 13, Tomás señala entre las diferencias que el salmo 13 se ubica en la perspectiva del advenimiento como espera de la primera venida de Cristo, en cambio el salmo 52 se ubica en la perspectiva de la segunda venida de Cristo para el juicio.

<sup>83</sup> Aunque Tomás no la mencione expresamente, en lo que sigue está presente la doctrina aristotélica del orden inverso entre perfección ontológica y evidencia gnoseológica humana. Cf. Aristóteles, *Física* I, 1, 184a 16-21; *Metafísica* VII, 4, 1029b 3-12; *Ética a Nicómaco* I, 2, 1095b 2. Sin embargo hay que notar que la menor perfección ontológica nos es evidente a partir de un cierto grado de inteligibilidad de su forma.

En este marco recupera Tomás nuevamente que *secundum se* Dios es evidentísimo y no puede pensarse que no exista, porque su *Esse* pertenece a su Esencia, como el predicado incluido en el sujeto. Pero *quoad nos* no es así, porque nosotros no conocemos la Esencia de Dios, sino que se nos da a conocer a través de sus efectos (“haec propositio ‘Deus est’, est maxime per se nota, tamen quoad nos Essentia Dei non est nobis nota, sed innoscitur nobis per suos effectus”). De allí que quien niega algunos efectos de Dios, lo niega a Dios (“et inde est quod qui negat aliquos effectus Dei [...] negat Deum”).

Esto significa que quien niega la obra de Dios, que es la manifestación de su Esencia, desconoce la Esencia divina y por ello desconoce el predicado que corresponde al sujeto Dios y no puede afirmarlo. Este es el caso del insensato.

Ahora bien, de parte de Dios está puesto en el corazón del hombre que Dios existe. El no quiere que ningún hombre sea llamado insensato porque diga que Dios no existe o que Cristo no es Dios (“quia a Deo est in corde omnium quod Deus sit, quod nullus quidem hoc velit, reputatur insipiens, quod dicat Deum non esse [...] quod Christus non est Deus”).

En el extremo final de la producción de Tomás de Aquino la figura del **insensato metafísico y teológico** a la vez se delinea como la contrafigura moral del hombre según el plan de Dios. La hermenéutica tomista del argumento anselmiano lo recoge de su impostación dialéctica a través de su ubicación epistemológica como *intellectus fidei*, y finalmente lo trasciende en la dinámica de su propia especulación metafísica y teológica.

Recordemos lo dicho antes. Contemporáneamente, Buenaventura aceptaba la tesis del Damasceno respecto al conocimiento innato de la existencia de Dios por una donación del mismo Dios, de manera que lo espontáneo y consecuente es aplicar esa noción (que identifica a Dios con el ser) en el ejercicio de todo conocimiento. Sólo una traba moral impide para Buenaventura ese ejercicio natural.

*Recibido 18/10/15*  
*Aceptado 01/12/15*

**Resumen.** El estudio rastrea la noción del insensato y de su contrario, el hombre sensato, en Agustín, Anselmo, Buenaventura y Tomás de Aquino. Se estudian diversas obras con el método genético-histórico-crítico. La figura de la sensatez y su contraria adquiere valor epistemológico en torno a la cuestión del conocimiento de la existencia de Dios. En su tratamiento surge la necesidad de advertir los condicionamientos culturales, para discernirlos de las exigencias de la razón crítica. Se concluye en la diversidad de figuras epistemológicas, claramente delineadas de acuerdo a la tesis central de cada autor respecto al conocimiento de la existencia de Dios.

**Palabras clave:** Insensato - Agustín - Anselmo - Buenaventura -Tomás de Aquino.



**Resumo.** O estudo traça a noção de um insensato e de seu contrário, o homem sensato em Agostinho, Anselmo, Boaventura e Tomás de Aquino. Vários trabalhos são estudados no método histórico-crítico-genético. A figura da razoabilidade e seu oposto adquire valor epistemológico em torno da questão do conhecimento da existência de Deus. Em seu tratamento, surge a necessidade de avisar o condicionamento cultural, para discernir as exigências da razão crítica. Conclui-se na diversidade de figuras epistemológicas claramente delineados de acordo com a tese central de cada autor sobre o conhecimento da existência de Deus.

**Palavras-chave:** Insensato - Agostinho - Anselmo - Buenaventura - Tomas de Aquino.



**Abstract.** The study traces the notion of a fool and his contrary, a sensible man in Augustine, Anselm, Bonaventure and Thomas Aquinas. Various works are studied in the critical-historical-genetic method. The figure of sense and its opposite acquires epistemological value around the question of knowledge of the existence of God. In his treatment arises the need to warn the cultural conditioning, to discern the demands of critical reason. It is concluded in the diversity of epistemological figures clearly delineated according to each author's central thesis about knowledge of the existence of God.

**Keywords:** Foolish - Augustine - Anselm - Bonaventure - Aquinas.



# **TRADUCCIONES**

*MEDIAEVALIA AMERICANA*  
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

## **“Al arzobispo Anselmo”. Un poema de Gilberto Crispino en el contexto de la querrela de las investiduras**

*Natalia Jakubecki*

### **Introducción**

En 1045 nace Gilberto Crispino, tercer hijo de Guillermo Crispino y Eva, adinerada familia de la alta nobleza normanda, benefactora de la abadía de Bec. Allí toma los hábitos a la edad de dieciocho años, durante el priorato de Lanfranco y conoce a Anselmo, quien en ese entonces tenía treinta años. A pesar de la diferencia de edad, Gilberto y Anselmo se hacen grandes amigos, al punto que Eva lo trata como al mayor de sus hijos<sup>1</sup>.

Pero además de estos lazos fraternales, Anselmo fue el primer y gran maestro de Gilberto quien, a su vez, se mostró como un discípulo excepcional. Alrededor de 1079, Lanfranco, que en esa época detentaba en la sede de Canterbury el cargo de arzobispo, reclama la presencia de Gilberto para que le sirviera como capellán. Mientras tanto Anselmo, que ya había sufrido la pérdida de otros pupilos también llamados por su antiguo prior, se resiste e intenta dilatar –en vano– la partida de su amigo<sup>2</sup>. Seis años después, Gilberto fue nombrado abad de Westminster, el cuarto desde su fundación, y allí permanecerá hasta su muerte, el 6 de diciembre de 1117. Por los documentos que nos han llegado, sabemos que Gilberto y Anselmo se encontraron al menos una vez más, en el invierno de 1092-1093, cuando Anselmo regresa a Inglaterra tan solo unos meses antes de ser consagrado como arzobispo de Canterbury<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> El mismo Anselmo, en una epístola dice de la familia Crispino: “[...] me tomaron amor familiar de manera que la madre no me llama de otro modo que hijo, y sus hijos, hermano [...]” ([...] *dilectionis familiaritate iunxerunt, ut non aliter me quam filium mater et fratrem proles nominent* [...]), Anselmo de Canterbury, *Ep. 22*, en *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, F. S. Schmitt (ed.), Edimburgo, Thomas Nelson & Sons, vol. III, 1946, p. 129. Todas las traducciones del latín son propias.

<sup>2</sup> Cf. Anselmo, *Ep. 103*, ed. cit., p. 236.

<sup>3</sup> Tenemos noticia cierta de este encuentro dado que Anselmo escribe desde Westminster al por aquel entonces prior de Bec, Baldrico, y a otros hermanos de la congregación. Allí cuenta que está en compañía de Gilberto y les ruega que les envíen “*epistola nostra*”, probablemente

Ahora bien, de la correspondencia entre estos dos viejos amigos, conservamos únicamente cuatro cartas que Anselmo le envía a Gilberto. La primera de ellas fue escrita hacia 1080, tiempo después de que Lanfranco lo nombrara su capellán en Canterbury, en la cual Anselmo le cuenta a su amigo la profunda tristeza que le causa su prolongada ausencia<sup>4</sup>. La segunda, mucho más alegre por cierto, fue redactada *circa* 1085 con motivo del nombramiento de Gilberto como abad de Westminster<sup>5</sup>. En la tercera, que no ha sido fechada, Anselmo vuelve a añorar la compañía del amigo y le responde una pregunta que desconocemos, pero que posiblemente tuviera que ver con la conducción de la abadía<sup>6</sup>. Finalmente, la cuarta epístola fue redactada en alguna de las tantas ocasiones en las cuales Anselmo se encontraba en Francia. Allí le cuenta que está recuperándose de una fiebre y le pide consideración por un cierto Ricardo, servidor del abad en Inglaterra<sup>7</sup>.

De Gilberto, en cambio, tenemos únicamente dos escritos dirigidos explícitamente al arzobispo: el primero de ellos es una epístola en la que Gilberto le dedica la *Disputatio iudei et christiani*, contándole los motivos que lo condujeron a redactar esta obra –oficiando, al mismo tiempo, como marco narrativo– y pidiéndole su consejo y revisión<sup>8</sup>. El segundo es el poema que aquí presentamos.

Sin título más que su misma dedicatoria, *Ad Anselmum Archiepiscopum* se encuentra estricto en 78 versos adónicos cuyo esquema métrico consiste en un pentasílabo compuesto de dos pies: un dácilo (una sílaba larga y dos breves) y un espondeo (dos sílabas largas) o un troqueo (una sílaba larga y otra breve)<sup>9</sup>. Si bien la traducción al español lamentablemente no ha podido conservar esta métrica, el cuidado que Gilberto puso en ella podría ser un indicador de que tuvo la intención

refiriéndose a la *Epistola de incarnatione Verbi*. Cf. Anselmo de Canterbury, *Ep. 147*, ed. cit., pp. 293-294.

<sup>4</sup> Cf. Anselmo, ed. cit., *Ep. 84*, pp. 208-209: “Domno, fratri, amico, dilecto...”.

<sup>5</sup> Cf. ibíd., *Ep. 106*, p. 239: “Suo dilectissimo, olim divina dispositione filio...”.

<sup>6</sup> Cf. ibíd., *Ep. 130*, pp. 272-27: “Amico fratri, domino patri, dilecto dilectori...”.

<sup>7</sup> Cf. ibíd., *Ep. 142*, pp. 288-289: “Domino servus, amico amicus, dilecto dilectus...”.

<sup>8</sup> He traducido esta epístola al castellano en el artículo “Los diálogos disputativos de Gilberto Crispino”, en *Roda da fortuna*, 2/2015.

<sup>9</sup> Esta métrica ha sido tan difundida en la Edad Media que ha pasado a la poesía española, principalmente como parte de las estrofas sáficas. Cf. Entrada “Adónico” en AA.VV., *Enciclopedia española del siglo diez y nueve o biblioteca completa de ciencias, literatura, artes, oficios etc.*, Madrid, Boix, 1842, t. IV.

de que el poema circule públicamente. El poema sólo se encuentra en el Ms. London, British Library, Add. 8166, f. 28<sup>v</sup><sup>10</sup>. Ha sido editado sucesivamente por A. Robinson y F. S. Schmitt, cuya edición, que es la que aquí reproducimos, también han seguido A. S. Abulafia y G. R. Evans<sup>11</sup>.

Según la datación propuesta por Schmitt, fue redactado en 1105 cuando Anselmo se encontraba en su segundo exilio a causa de su postura en la llamada “querrela de las investiduras”<sup>12</sup>. En efecto, recordemos, en 1103 el arzobispo, enemistado con Enrique I, viaja por segunda vez a Roma buscando un acuerdo sobre el ejercicio de las potestades que él creía inherentes a su oficio, es decir, la *episcopalis libertas*. Decide instalarse en la casa de Ugo, arzobispo de Lion, a la espera de sus legados, y con la intención de forzar eventualmente las negociaciones con el rey. Varios amigos, monjes y obispos de Inglaterra pensaron que este exilio voluntario no sólo era innecesario sino incluso contraproducente, razón por la que lo exhortaron a reconsiderar su ausencia y volver en auxilio de una iglesia que se juzgaba a sí misma abandonada y en serio peligro<sup>13</sup>. Uno de aquellos que expresaron su angustia y descontento fue Gilberto.

No se sabe con seguridad en qué situación se hallaba nuestro autor en aquél momento. Al parecer, su relación con la corona se mantenía en buenos términos,

<sup>10</sup> De todos los manuscritos en los que se ha transmitido la obra de Gilberto, éste es el más importante que poseemos. Fue escrito en el siglo XII, posiblemente en la abadía de Westminster. Entre los ff. 3<sup>v</sup> y 39<sup>v</sup> contiene las siguientes obras: *Disputatio Iudei* y su continuación, *Sermo in Ramis Palmorum*, *De angelo perduto*, *De altaris sacramento*, *De Confessione*, *De corpore et sanguine Domini*, *Ad Anselmu Archiepiscopum*, *De creacione*, *Disputatio cum Gentili*, *Sermo in Septuaginta* y *De anima*.

<sup>11</sup> Armitage Robinson, *Gilbert Crispin, abbot of Westminster: a study of the abbey under Norman rule*, Notes and Documents relating to Westminster Abbey III, Cambridge, 1911, pp. 83-84; F. S. Schmitt, ed. cit., vol. V, 1968, pp. 309-310; Anna S. Abulafia y Gillian R. Evans (eds.), *The works of Gilbert Crispin*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 182, respectivamente. Con respecto a las ediciones, se debe señalar que la de Abulafia-Evans, aunque reproduce la de Schmitt, contiene una errata en el verso 4: dice “*fistulas*” donde debe decir “*fistula*”.

<sup>12</sup> Cf. F. S. Schmitt, ed. cit., p. 309.

<sup>13</sup> Cf. v.g., Anselmo, ed. cit., *Ep. 355*, pp. 295-297; *Ep. 364*, pp. 306-307. Véase también Biffi, I., *Anselmo d'Aosta e dintorni: Lanfranco, Guitmondo, Urbano II*, Milán, Jaca Book, 2007, pp. 276-283.

dado que en 1104 el rey Enrique I resuelve un proceso judicial entre un barón y Westminster a favor de ésta última<sup>14</sup>. A pesar de ello, veremos que Gilberto expresa sus angustias y temores respecto de la Iglesia inglesa –y no tanto por el amigo ausente– de la cual, como deja entrever, Anselmo era el único y legítimo pastor.

<sup>14</sup> Cf. Emma Mason, *Westminster Abbey and its People, c. 1050-c.1216*, Woodbridge, The Boydell Press, 1996, pp. 157-160.

### Al arzobispo Anselmo

1	La flauta que solía cantar con claridad	25	mira los establos de ovejas abandonadas, con total libertad
5	y recitar tus alabanzas, ahora suena con ronco murmullo, e incluso se muestra triste	30	entra y sale, sale y entra: nadie lo repele. Aquél,
10	y dice: ¿por qué, pastor, te encuentras lejos de tu redil? El rebaño sin un guía vaga sin rumbo,	35	moviéndose dentro, manifiesta la furia del lobo: nadie opone resistencia.
15	nadie lo reconduce, busca los prados y, puesto que ignora cuáles son provechosos, elige los nocivos.	40	Todo derriba: el cordero y la oveja, lo débil y lo fuerte; todo en conjunto es asesinado. Por supuesto, es evidente
20	Entonces todo se tiene por enfermo y moribundo.		que nada satisface la voracidad del lobo. Uno, mil, millones... nada le parece suficiente. Entiende <sup>15</sup> que muchos se hallan dentro <del redil>.
	Pérfido el enemigo acosa,		

<sup>15</sup> “Entiende” corresponde a “accipe”, es decir, segunda persona singular del imperativo presente que debería traducirse como “entiende tú”. En este momento del poema Gilberto interpela directamente a Anselmo.

- |    |   |    |   |
|----|---|----|---|
| 45 | Incluso verás<br>cuánto estrago<br>por doquier resulta<br>del abandono de las ovejas.<br>El acreedor, dice, | 60 | Ciertamente, vuelve a buscar<br>los infinitos bienes<br>perdidos<br>que bajo tus ovejas<br>se encuentran. |
| 50 | le exigirá a cada uno<br>la cuenta<br>pues procura lo suyo.<br>Ustedes, como sospecho,<br>lo devolverán;    | 65 | Toda Inglaterra,<br>región muy poblaba,<br>toda Escocia,<br>pueblo numeroso,<br>e Irlanda,                |
| 55 | ciertamente fueron<br>sus créditos.<br>Nadie se opone<br>a restituir lo debido:<br>por eso hay que temer.   | 70 | gran isla,<br>mayor que aquellas...<br>¿Cuándo<br>estos reinos vastísimos<br>fueron visitados?            |
|    |   | 75 | Nadie viene a verlos;<br>un año...<br>y años pasaron:<br>por eso hay que temer                            |

**Ad Anselmum Archiepiscopum**

1	Quae modulando clara solebat dicere laudes		25	spectat ovilis septa relictis: undique liber
5	fistula vestras, murmure rauco nunc canit, atque lugubris extat: dicit et: unde		30	intrat et exit, exit et intrat : nemo repellit Ille lupinas intus agendo exerit iras: nemo resistit.
10	vos ab ovili, pastor, abestis? Grege duce nullo devius errat: nemo reducit: pascua quaerit;		35	Omnia sternit; cuncta necantur, debile, pingue, agnus ovisque. Quippe luporum nil satis exstat ingluviei;
15	et, quia quae sunt, commoda nescit, noxia sumit; morbidus ergo et moribundus		40	non satis esse aestimat unus milia mille. Accipe plures intus adesse,
20	omnis habetur.			
	Insidiosus circuit hostis,			

45	atque videto quanta relictī undique strages fiat ovilis. Creditor, inquam, 50 illa requiret: nam sua quaerit credita quisque. Vos, ut opinor, restituētis; 55 quippe fuerunt credita vobis. Debita reddi nemo refellit: ergo timendum.	60	Milia quippe multa requirit, quae sub ovili credita vestro perdita fiunt. 65 Anglia tota, gens populosa: Scotia tota: insula longe longior illis, 70 gens numerosa, sunt et Hiberni: <sup>16</sup> quando revisa regna parampla ista fuere? 75 Nemo revisit: annus et anni praeteriere: ergo timendum.
----	--	----	--

*Recibido 17/11/15*  
*Aceptado 01/12/15*

<sup>16</sup> La edición de Abulafia-Evans ordena los vv. 68-71 de la siguiente manera: gens numerosa/sunt et Hiberni/insula longe/longior illis. Para la traducción hemos seguido este orden dado que entendemos que “*insula longe*” se refiere a “*Hiberni*”, términos que en la edición de Schmitt quedan alejados.

**Resumen.** Se presenta la traducción de un poema que Gilberto Crispino, amigo y antiguo discípulo de Anselmo de Canterbury, le dedica a éste *circa* 1105, cuando se hallaba en Lion a raíz de su segundo exilio. El poema expresa las angustias y temores del abad de Westminster no tanto por su amigo ausente, sino por el bien de la Iglesia inglesa, la cual se hallaba en medio del conflicto conocido como la “querrela de las investiduras”.

**Palabras clave:** Gilberto Crispino - Anselmo de Canterbury - Poesía - Investiduras - Inglaterra.



**Resumo.** É apresentado aqui a tradução de um poema de Gilberto Crispino, um amigo e ex-aluno de Anselmo de Canterbury, dedica a este *circa* 1105, quando ele estava no Lyon por causa de seu segundo exílio. O poema expressa as ansiedades e medos do Abade de Westminster, não tanto por seu amigo ausente, mas para o bem da Igreja da Inglaterra, que estava no meio do conflito conhecido como “a querela das investiduras”.

**Palavras-chave:** Gilberto Crispino - Anselmo de Cantuária - Poesia - Investiduras - Inglaterra.



**Abstract.** This paper presents the translation of a verse of Gilbert Crispin, a friend and former pupil of Anselm of Canterbury, dedicated to this *circa* 1105, when he was in Lyon due his second exile. The poem expressed the anxieties and fears of the Abbot of Westminster not for their absent friend, but for the sake of the English Church, which was in the midst of the conflict known “as the Investitures”.

**Keywords:** Gilbert Crispin - Anselm of Canterbury - Verse - Investitures - England.



## Los *Psalmi penitentiales* de Francesco Petrarca: *Psalmus I*

Marcela Borelli

### Introducción

Los *Psalmi penitentiales* de Petrarca constituyen un raro caso dentro de la tradición del conjunto de los salmos penitenciales. Si los salmos bíblicos constituían un importante papel en la vida de los religiosos, los laicos también estaban familiarizados con ellos a través de varios formatos litúrgicos. Un ejemplo de ellos eran los *Libros de las Horas*. Dentro de éstos, la colección de los siete Salmos penitenciales circulaba atribuida al Rey David<sup>1</sup>. Éstos presentan la voz de un alma que llora y se lamenta por sus pecados. Tal vez debido a que su contexto social de transmisión es más extenso, los siete salmos fueron traducidos a lenguas vernáculas, entre las cuales destacan la versión italiana atribuida a Dante y la de Pietro Aretino. Otros textos en vulgar eran más bien paráfrasis libres, como la de Thomas Wyatt<sup>2</sup>.

Con todo, los siete *Psalmi penitentiales* de Petrarca no están abiertamente conectados con los salmos bíblicos. Éstas son siete composiciones latinas escritas en prosa poética, que tienen numerosos paralelos con el texto del *Secretum* y el *De otio religioso*. Estas obras pertenecen a un mismo período de la vida del poeta, signada por un profundo interés, lectura y elaboración de las obras de Agustín de Hipona, entre las cuales las más significativas son las *Confessiones*, el *De vera religione* y las *Enarrationes in Psalmos*.

Su composición fue inspirada por los salmos davídicos –que el poeta deseaba tener consigo en la hora de su muerte<sup>3</sup>– como por la lectura de las *Enarrationes in Psalmos* del Hiponense (cuya copia le regaló en dos preciados volúmenes el joven

<sup>1</sup> La tradición atribuyó dicha colección al Rey David, que se lamentaba en particular por sus pecados de adulterio con Betsabé, historia relatada en 2 *Sam.*11.

<sup>2</sup> E. Ann Matter, “Petrarch’s Personal Psalms: *Psalmi Penitentiales*”, en Victoria Kirkham y Armando Maggi (eds.), *Petrarch: A Critical Guide to the Complete Works*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2009, p. 219 y ss.

<sup>3</sup> Cf. F. Petrarca, *Seniles*, XVII, 2.

Giovanni Boccaccio a Petrarca en 1355)<sup>4</sup>. De ellos, le gustaban los conceptos y las expresiones expuestas en la forma de prosa, su tono general de confesión e imploración que imitó con la composición de sus siete Salmos. Según Petrarca, los compuso en menos de un día (*luce una nec integra*), en el tiempo de su “misericordia”<sup>5</sup>.

Una larga tradición aceptó la datación ficcional de la “conversión” petrarquesca iniciada en 1333 (fecha en la que el Dionigi dal Borgo San Sepolcro le regaló el ejemplar de *Confessiones*) y cuya fecha culmine Petrarca colocó entre 1342 y 1343. Pero a pesar de que la ficción del *Secretum* pretende colocar su redacción en dicho período, una amplia parte de la crítica moderna la discute y opta por una nueva datación. En efecto, hay varios autores que sospechan que tanto los *Psalmi penitentiales* como el *Secretum* fueron compuestos entre 1347 y 1353, con una revisión intermedia en 1349, colocando la redacción de ambos textos en paralelo con el *De otio religioso*<sup>6</sup>.

Con todo, los *Psalmi penitentiales* han recibido poca atención por parte de la crítica, al menos en comparación con las otras obras latinas de Petrarca. Aun así, esta obra ha sido objeto de controversia en cuanto a su interpretación. Tampoco

<sup>4</sup> Se trata de los Mss. Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 1989<sup>1</sup> y 1989<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> Así lo relata Petrarca en *Seniles*, X, I que acompañan la copia que le envió a Sagremor de Pommiers, un francés de origen noble que había conocido en 1354 y que se había convertido a la vida monástica. (*Sen.*, X, I: “Feci ego quod minimum: Psalmos septem misi quos in miseris dudum meis ipse michi composui tam efficaciter –utinam!– quam inculte. Utcumque enim prestare studui; leges eos, qualescunque sunt, idque patientius facies si hos quidem ipsos e te petiisse et me, mutos ante annos, luce una nec integra dictasse, memineris”) (“He hecho lo menos que podía: te envié los siete Salmos que hace un tiempo, en medio de mis miserias, compuse para mí, mirando más a su eficacia –¡así lo quiera el cielo!– que a su elegancia. Y me esforcé por ser lo mejor que podía; léelos, sean de la naturaleza que sean, y serás más indulgente con ellos si recuerdas que has sido tú quien me los ha pedido y que los he compuesto muchos años atrás, en menos de un día”).

<sup>6</sup> Son numerosísimos los críticos que han argumentado a favor de una u otra datación. Cito a modo ilustrativo sólo algunos trabajos al respecto: Hans Baron, *Petrarch's 'Secretum': Its Making and Its Meaning*, Cambridge, Mass., Medieval Academy of America, 1985; Francisco Rico, *Vida u obra de Petrarca. I: Lectura del "Secretum"*, Padua, Editore Antenore, 1974; Enrico Fenzi, “Introduzione”, en Petrarca, *Il mio segreto. Secretum*, Milán, Ugo Mursia Editore, 1992, pp. 1-77.

existe una edición crítica de los mismos, sino que las que circulan sólo se basan en uno o unos pocos manuscritos y no registran todas las variantes<sup>7</sup>.

Puesto que esta obra ha recibido escasa atención y consideramos que son importantes en el contexto de su relación con los textos coetáneos, su traducción y estudio resultan de relevancia. Teniendo en mente esto, en esta oportunidad se ofrecerá la traducción del primero de los salmos. Al menos hasta donde tenemos conocimiento, no hay traducciones contemporáneas al español.

En este primer salmo el poeta se lamenta por la ira que despertó en Dios por sus pecados, y se lamenta porque el yugo de las malas costumbres lo atan y dispersan. De ello se sigue la pérdida de la libertad y ello es el origen de las miserias. El texto finaliza con una invocación al auxilio divino.

<sup>7</sup> En esta oportunidad, tomamos la siguiente edición latina: Petrarca, *Psalmi penitenciales*, Roberto Gigliucci (ed.), Roma, Salerno Editrice, 1997. Ésta, a su vez, se basa en la de Henry Cochin de 1929 con algunos retoques.

### **Salmo I**

1. Oh, infeliz, pues hice que mi redentor estuviera enojado conmigo, y su ley descuidé con obstinación.
2. Abandoné el camino recto por mi voluntad; y me dejé vagar larga y extensamente por lugares inhóspitos.
3. Me adentré en algunos ásperos e inaccesibles caminos, y por todas partes <hallé> fatigas y angustias.
4. Unos y otros pertenecían a la grey de los brutos; y en medio de la cueva de las bestias estaba mi morada.
5. En compañía del deseo me dejé llevar hacia la angustia, y tendí mi lecho sobre espinas
6. Y me adormecí para <mi> ruina; y esperé descansar en los tormentos.
7. ¿Qué haré ahora, entonces? ¿hacia dónde me volveré en medio de tantos peligros? Todas las esperanzas de mi juventud se derrumbaron.
8. Me volví muy parecido a un náufrago que ha perdidos sus mercaderías y nada desnudo, batido por los vientos y el mar.
9. Me alejé del puerto y la vía de la salvación no alcanzo, sino que soy arrastrado a la izquierda.
10. Veo débilmente; pero eso hace más pesada la guerra, pues me enojo conmigo mismo y soy enemigo de mi propia alma.
11. Me enfurezco por mis pecados, pero me deprime el ingente peso de mis miserias; y no hay lugar para respirar.
12. Intenté una y otra vez la fuga y pensé en sacudir el viejo yugo; pero está clavado en mis huesos.
13. ¡Oh, si finalmente se cayera de mi cuello! Se caería inmediatamente, si tú lo decidieras, Altísimo.
14. ¡Oh, si estuviera enojado conmigo tanto cuanto basta para amarte, aun si es tarde!
15. Pero mucho temo, pues mi libertad fue destruida por mis manos.
16. Justamente soy atormentado: lo reconozco. La pena que me aflige es dignísima.
17. ¿Qué me procuré, insensato? Yo mismo entrelacé mis propias cadenas, y me precipité voluntariamente en las insidias de la muerte.
18. El enemigo me tendió una red allí hacia donde yo fuera; y tendió lazos a mis pies.
19. Yo lo desprecié, y avancé seguro entre las insidias, y me regocijé en el pecado.

20. Creí que el esplendor de la juventud no erraría y proseguí por donde me llevó el ímpetu.
21. Y me dije: “¿Por qué pensar en el fin antes de estar en la mitad? Tiene cada edad su propio fin”.
22. Vio esto Dios y sonrió: “Será facilísimo el perdón, podrás convertirte cuando quieras”.
23. Ahora una pésima costumbre reclama a su esclavo, y encadena sus manos mientras se rebelan en vano.
24. No tengo lugar adonde huir, pues yo estoy vencido y mi refugio está lejos.
25. Moriré en mis pecados si de lo alto no viene mi auxilio.
26. No lo he merecido, lo confieso; pero tú, Señor, apiádate de mí, y extiende tu mano al que va a morir.
27. ¡Y, memorioso de tus promesas, arráncame de las fauces del infierno!
28. Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu santo. Así como era en el principio, ahora y siempre, por los siglos de los siglos. Amén.

### **Psalmus I**

1. Heu michi misero, quia iratum adversus me constitui redemptorem meum, et legem suam contumaciter neglexi.
2. Iter rectum sponte deserui; et per invia longe lateque circumactus sum.
3. Aspera quelibet et inaccessa penetravi; et ubique labor et angustie.
4. Unus aut alter ex gregibus brutorum; et inter lustra ferarum habitatio mea.
5. In anxietatibus cum voluptate versatus sum; et in sentibus cubile meum stravi.
6. Et obdormivi in interitum; et speravi requiem in tormentis.
7. Nunc igitur quid agam? Quo me in tantis periculis vertam? Spes adolescentie mee corruerunt omnes.
8. Et factus sum naufrago simillimus, qui, mercibus amissis, nudus enatat, iactatus ventis et pelago.
9. Elongatus ego sum a portu, et viam salutis non apprehendo, sed rapior sinistrorsum.
10. Video tenuiter quidem; sed hinc michi gravius duellum, quia irascor michimet, et anime mee sum infestus.
11. Irascor peccatis meis, sed ingenti miseriarum mole depressus sum; nec est respirandi locus.
12. Sepe fugam retentavi, et vetustum iugum excutere meditatus sum; sed inheret ossibus.
13. O si tandem excidat a collo meo! Excidet confestim, si tu iusseris, Altissime.
14. O si michi sic irascar ut te diligam, vel sero!
15. Sed multum timeo, quia libertas mea meis manibus labefacta est.
16. Iuste crucior: consensi. Labore torqueor dignissimo.
17. Quid michi procuravi demens? Catherenam meam ipse contexui, et incidi volens in insidias mortis.
18. Retia michi disposuit hostis, quacumque ibam; et pedibus meis laqueos tetendit.
19. Ego autem despexi, et inessi securus inter lubrica, et in peccatis michi blanditus sum.
20. Credidi iuventutis decus non aberrare, et secutus sum qua me tulit impetus.
21. Et dixi mecum: quid ante medium de extremis cogitas? Habet etas quelibet suos fines
22. Videt iste Deus, sed irridet; facillimus erit ad veniam. Converti poteris cum voles.
23. Nunc consuetudo pessima suum vindicat mancipium, et vincit manus frustra reluctanti.

24. Quo fugiam non habeo, nam et ego vinctus sum, et refugium meum longe est.
25. Moriar in peccatis meis, nisi auxilium michi veniat ex alto.
26. Non merui, fateor; sed tu, Domine, miserere, et extende manum tuam pereunti.
27. Et, memor promissionum tuarum, eripe me de faucibus inferni!
28. Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto. Sicut erat in principio, et nunc, et semper, et in secula seculorum. Amen.

*Recibido 11/11/2015*  
*Aceptado 01/12/2015*



**Resumen.** Los *Psalmi penitentiales* constituyen un caso peculiar en la tradición medieval. Su redacción cercana al *Secretum* hace que los versos tengan muchos paralelos con el diálogo. Ambos, en efecto, pertenecen a un período de profundo y atento interés por las obras de Agustín. La tradición ha atendido poco a estos versos latinos y su interpretación despierta polémicas. Por lo mencionado, consideramos importante hacer una nueva traducción. En esta oportunidad se ofrece la traducción del primero de ellos.

**Palabras clave:** *Psalmi Penitentiales* - Petrarca - Agustín - *Secretum* - *De otio religioso*.



**Resumo.** Os *Psalmi penitentiales* constituem um caso especial na tradição medieval. A sua redacção perto de *Secretum* faz versos tem muitos paralelos com o diálogo . Ambos , na verdade, eles pertencem a um período de profunda e atenta interesse nas obras de Agostinho. A tradição tem respondido pouco para estes versos latinos e sua interpretação suscita controvérsia. Como mencionado , consideramos importante fazer uma nova tradução. Desta vez, a tradução do primeiro é oferecido.

**Palavras-chave:** *Psalmi Penitentiales* - Petrarca - Agostinho - *Secretum* - *De otio religioso*.



**Abstract.** The *Psalmi penitentiales* are a rare case in the medieval tradition. Its close date of composition to the *Secretum* allows us to find many parallels with it. They both belong to a period of deep interest and attentive reading of Augustine's works. The critical tradition has paid little attention to these verses and there is no consensus regarding their meaning. Hence we consider of relevance making a new translation. In this opportunity, we offer the translation of the first of them.

**Keywords:** *Psalmi Penitentiales* - Petrarca - Augustine - *Secretum* - *De otio religioso*.



# **SECTIO LATINA**

*MEDIAEVALIA AMERICANA*  
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

## **Bonaventura et Thomas super magno fragore**

*A Gualterio Redmond*

### **Singularitas**

Duas disceptationes de mundi origine brevi inspiciamus: primam saeculo decimo tertio actam inter sanctos Bonaventuram et Thomam, alteram apud cosmologos recentes. Monstrare enim velim, hypothesei “magno fragoris” respecta, sententias utriusque conciliari posse.

Hominibus scientiae doctrina “magno fragoris” cognominata, aliis opinionibus nuperius relictis, videtur superesse, de qua tamen varie opinantur<sup>1</sup>. Hic modulus cosmologicus (quem “F” appellabo) sic fere se habet:

F: rerum universitas in una dispositione abhinc quattuordecim miliarda annorum exorta est, ex quo temporis momento continue expansa est.

Status rerum F exemplum est “singularitatis”; hoc est, factum quod, methodis scientificis adhibitis, enodari nequit, de quo tamen alia methodus (in praesenti, philosophica) rationem reddere posset. Licet solutionem philosophicam translaticiam esse quod mundus a Deo ex nihilo creatus est.

Thesis F praesumitur propositionem “C” in se habere:

C: mundus esse coepit,

seu rerum natura initium cepit (ante quod non fuerat) vel “mundus non semper fuit”, ita quidem ut haec illatio affirmari liceat:

<sup>1</sup> “Pater Magni Fragoris” fuit Georgius Lemaître, sacerdos Belgicus, qui primus advertit generalem Einsteinii relativitatem importare dispositionem primordiale, quae nunc creditur abhinc 13.7 miliarda annorum evenisse. Signa:  $\sim p$  (non p),  $p \wedge q$  (p et q),  $p \supset q$  (si p tunc q),  $\Box p$  (necesse p),  $\Diamond p$  (possibile p),  $S_x p$  (homo “x” scit p),  $O_x p$  (“x” opinatur p).

$F \supset C$ ,

“si magnus fragor accidit, mundus esse coepit<sup>2</sup>. Eventus C negatur hoc sensu:

$\sim C$ : mundus abaeternus est;

videlicet: mundus fuit sed initio caruit, sive “semper fuit”.

### **Existētia Dei**

Bonaventuram et Thomam, inter omnes constat, de temporalitate mundi discrepavisse. Uterque quidem, a Sacris Scripturis fretus, in propositione C convenit quod mundus esse coepit; uterque etiam sententiam Aristotelis rejecit existimantis mundum **necessario** fuisse (mundus enim omnino non esse posset). At Bonaventura censuit, Thoma dissidente, propositionem C demonstrari posse ratione naturali<sup>3</sup>.

Nescio an uterque in sequenti “principio creationis” (ubi “D” littera significat

D: Deus est)

quoque consenserit:

$C \supset D$ ,

“si universum rerum esse coepit, Deus est” (nam rationabiliter creditur nihil de nihilo exoriri). Hoc “principium mundi creati”, admissa aliquo modo propositione F, implicat Deum esse; et quidem hoc simplex existentiae Dei ratiocinium efformari licet:

1 | F                      hypothesis scientifica

<sup>2</sup> Praeter “magnum fragorem” varii moduli de origine universi a physicis nuper propositi sunt; utputa: “status stabilis”, “mundus palpitanus” (aliquamdiu rejecti), “inflatio aeterna” et “theoria epyrotica” seu “de membranis”. Quamquam ultimi tres moduli implicant aliquid materiae ante magnum fragorem exitisse, e factis scientificis “probabilitas rationabilis” provenit ut universum principium habuerit; vide Robert J. Spitzer, *New Proofs for the Existence of God/Contributions of Contemporary Physics and Philosophy*, Grand Rapids et Cantabrigidae, Eerdmans, 2010, 24ss.

<sup>3</sup> *Commentaria in Librum Sententiarum*, 2: 1, 1, 1, 2, 1ss.

2	$F \supset C$	hypothesis (mundi incepti)
3	$C \supset D$	hypothesis (mundi creati)
	ergo	
4	$F \supset D$	2, 3 (regula: transitivitas illationis)
5	$D$	1, 4 (regula: modus ponens).

Patet primas duas praemissas fulciri, saltem partim, in investigatione scientifica; tertia autem omnino philosophica est.

### **Aeternitas mundi**

Argumentatio Bonaventuriana forsitan sic simpliciter adumbrari potest:

1	$C$
2	$C \supset D$
	ergo
3	$D$

Aquinas duas saltem objectiones contra talem procedendi modum habuisse videtur:

- 1) argumentatio non est necessaria sed “de-inesse” (assertorica), nec est igitur demonstrativa (“certa”) sed “dialectica”, non praebens nisi **probabilitatem**
- 2) prima praemissa  $C$  haud demonstrata est.

Simili ratione praedictum argumentum scientificum quoque rejiceret.

Scriptis enim:

mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile<sup>4</sup>;

immo aliquem reprehensit qui “mundum non semper fuisse” demonstrare temptans,

<sup>4</sup> “Scire” sensu stricto sumendum est, tamquam veritatem importans ( $Sx \supset p$ ); conferatur *Summa theologiae*, 2-2: 1: 4-5.

rationes non necessarias inducat quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quae fidei sunt<sup>5</sup>.

Ex altera autem parte, concessit rationes “quorundam” qui conati sunt ostendere mundum non esse aeternum (C)

non usquequaque de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant<sup>6</sup>.

Haec concessio est ipsa causa quamobrem doctrina utriusque ut consentanea existimari possit.

### **Modalitas**

Quidquid sit de his rebus, argumentum scientificum, si rationes a physicis prolatae sint rectae habeantque propositionem C in se, nihil sane est cur, ut reor, non accipiendum sit. Probatio tamen monstrat solum Deum esse **actualiter** (“in mundo actuali”), non tamen, ut Thomas asseruit, **necessario** (“in omni mundo possibili”).

Existencia divina ac possibilis mundi existentia, ex parte Thomae, inter se congruunt:

$$\diamond[D \wedge \sim C]$$

“potest fieri ut mundus, Deo existente, sit abaeternus”. Deus enim, aeternus existens, mundum actualizare potuit (ut ita dicam) ab aeternitate; immo affirmandum est:

$$\square D \wedge C \wedge \diamond \sim C$$

“Deus est necessario, mundus vero, licet abaeternus esse posset, initium habuit”.

<sup>5</sup> *Summa theologica*, 1:46:2; *Summa contra gentiles*, 2:38; vide *De aeternitate mundi contra Murmurantes*.

<sup>6</sup> *Contra gentiles*, 2:38.

### **Scientia atque opinio**

Bonaventura et Thomas itaque **alicujusmodi** probationem admittunt propositionis C, quod mundus esse coepit; vel ostensivam (ille) vel probabilem (hic); uterque igitur argumentum scientificum ut efficax judicare posset.

Logica epistemica (logica sciendi et opinandi) hoc argumentum interpretari juvabit novo aspectu<sup>7</sup>. Scientia itaque, quae veritatem importat ( $Sxp \supset p$ ) cum demonstratione confertur, opinio autem, quae veritatem haud implicat (nam illatio  $Oxp \supset p$  irrita est), par est ratiocinio mere probabili seu “dialectico”. Differentia igitur inter sanctos sic monstraretur (signis perspicuis):

\* Bonaventura diceret: “SbC”

\* Thomas vero: “OtC”,

acceptis ab utroque sumptione  $C \supset D$  ac proinde D. Praeterea, argumentum Thomisticum, cum scitum quoque sit opinatum ( $SbC \supset ObC \dots$ ), probationi Bonaventurianaee certo modo jam “inest”.

Quamobrem, et Thomas et Bonaventura, si hypothesim F acciperent ut “probabilem” ( $ObF$  et  $OtF$ ), praefatum argumentum scientificum approbarent; attamen conclusionem, quae fortior praemissis esse nequit, solum ut probabilem ( $ObD$  et  $OtD$ ) susciperent - nihilominus **rationalem**.

*Recibido 14/10/2015*

*Aceptado 01/12/2015*

<sup>7</sup> Confer Jaakko Hintikka, *Knowledge and Belief/ An Introduction to the Logic of the Two Notions*, Ithacae et Londini, Prelum Universitatis Cornellensis, 1962; “Oxp” significat “persona x opinatur quod p”.



**Summarium.** Bonaventura aiebat demonstrari posse mundum “non semper fuisse”; Thomas vero, quamvis negaret, concessit rationes “quorundam” probabilitatem habere. Ostendere velim, ope exempli “magni fragoris”, cur sententiae eorum conciliari possint.

**Verba praecipua:** Thomas - Bonaventura - Magnus fragor - Existencia Dei - Possibile/necessarium - Logica epistemica.



**Resumen.** San Buenaventura afirmó que puede demostrarse que el mundo tuvo un comienzo; Santo Tomás negó esto pero creyó que tales argumentos tenían cierto mérito. Yo quisiera sugerir, con ayuda de la “gran explosión”, por qué las dos opiniones son compatibles.

**Palabras clave:** Tomas - Buenaventura - *Big bang* - Existencia de Dios - Posible/necesario - Lógica epistémica.



**Resumo.** San Buenaventura disse que pode ser mostrado que o mundo teve um começo ; Thomas negou isso , mas acredita que esses argumentos têm algum mérito. Eu sugiro usar o *big bang*, por que os dois pontos de vista são suportados.

**Palavras-chave:** Tomas - Buenaventura - *Big bang* - Existência de Deus - Possível/necessário - Logica epistêmica.



**Abstract.** St. Bonaventure argued that we can demonstrate that the world had a beginning; St. Thomas denied this but thought such arguments had some merit. I wish to suggest why the two views can be reconciled, using the example of the “big bang”.

**Keywords:** Thomas - Bonaventura - Big bang - existence of God - Possible/necessary - Epistemic Logic.



# **EDICIONES CRÍTICAS**

*MEDIAEVALIA AMERICANA*  
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**Fernando Braco ofm**  
**Tratado Suplementario al Curso de Lógica de 1795**

*Celina A. Lértora Mendoza*

### **Introducción**

Fernando Braco ofm, según los datos aportados por Guillermo Furlong<sup>1</sup>, era de origen español, llegó muy joven al Río de la Plata y a fines del siglo XVIII figuraba como lector jubilado<sup>2</sup>. Habría nacido hacia 1767 y se ordenó en 1787, dedicándose a la enseñanza. En el Convento Recoleta de Buenos Aires dictó dos cursos de Filosofía: el primero, de 1795 comprende la Lógica y la Ética; el segundo, la Metafísica, que incluye la Física como una de sus tres subpartes (con la Ontología y la Pneumatología). Luego, en Córdoba, entre 1800 y 1806 dictó Moral y en 1807 Teología de Prima, pero no quedan constancias de esta actuación<sup>3</sup>. Como otros profesores rioplatenses, hace profesión de escotismo pero en sus cursos toma fuentes de otras escuelas, aunque trata de defender el escotismo. Para justipreciar esta actitud docente, debe tenerse en cuenta que sus cursos estaban destinados a la formación teológica de franciscanos (cuyo trienio filosófico tenía objetivos distintos a los universitarios) y que su tradición docente les exigía defender a la propia escuela.

El único códice<sup>4</sup> conteniendo sus lecciones de Lógica se conserva en la Biblioteca del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires, sin signatura, y su carátula es la siguiente:

<sup>1</sup> Cf. Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*, Buenos Aires, Ed. Kraft, 1952, sobre Braco *passim*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 231 y 506.

<sup>3</sup> Cf. Alberto Caturelli, *Historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Buenos Aires Ciudad Argentina y Universidad del Salvador, 2001, p. 190.

<sup>4</sup> Me ocupé de este texto en *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Examen de cursos manuscritos*, Buenos Aires FECIC, 1979, c. 2, p. 53 y ss. Y en *Fernando Braco OFM. Curso de Lógica (Primera parte del curso de Filosofía - 1795)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, CALM, Buenos Aires, Ed. FEPAL, 2006, "Introducción", p. 5 y ss. Reproduzco aquí la presentación del códice.

“Cursus Philosophiae ipsius partes / complectens, Logicam, nempe, Ethicam  
et / Meta // Physicam / Dictatus a PatreFratre Ferdinando Braco / Cathedrae  
Artium Moderatore /  
In hoc Magno Convento Recolectionis Bonaerensis / Fuit incep-tus / audiente  
Fr. Quintana / Die [...] Julii anno Domini 1795”.

El manuscrito consta de 336 páginas útiles, hasta la 229 se copia el curso de Lógica y las restantes contienen el de Ética, al que le faltan unas 40 páginas, según el índice que antecede a esta segunda parte. El escribiente fue alumno del trienio, ya que también copió el de Metafísica, conservado en la misma Biblioteca, pero desconocemos otros datos acerca de él.

El códice conserva la encuadernación original, con tapas de cartón forrado en pergamino desnudo sin doraduras ni adornos. Sus medidas son 20,7 cm de alto, 14,7 de ancho y 2,9 de lomo. Los cuadernillos, formados por folios plegados en octava, están guillotizados a 20,5 por 14,5 y 2 de canto. El estado de conservación es regular. Varias páginas al final fueron arrancadas, presenta ataque de larvas de polilla que en parte impiden reconstruir palabras enteras y la tinta se ha desvanecido en algunos lugares, sobre todo en las primeras páginas, tornando ilegibles hasta renglones completos.

La tinta utilizada es ferruginosa fluida negra, firme en buena parte, salvo lo ya indicado. El papel es de fibra vegetal liso sin satinado y el instrumento escriptorio fue pluma de cañón de ave de corte muy fino. La caligrafía de Quintana es irregular en el tamaño y extensión del encadenamiento de las letras, lo que hace variar considerablemente el número de líneas por página, oscilando entre 25 y 35. No marca los títulos de manera especial y sólo a veces usa una letra un poco mayor. En cambio subraya mucho, palabras y hasta párrafos enteros, a veces para indicar citas y otras para destacar lo importante, aunque no es consecuente en estos usos, ni lo marcado es cita o texto importante en más de una oportunidad. Algunas letras adquieren formas artificiosas, como *c*, *s* y *v*. En general la letra no tiene particularidades muy notables y es clara y pareja.

Hay pocas abreviaturas. Las terminaciones *tur* y *bus* son indicadas con *r* y *s* voladas respectivamente. No omite –como es común– la *m* final, ni la *u* en *quod* y similares. La abreviatura más usada es la elisión de una sílaba intermedia o de una letra indicándolo con la voladura de una de sus letras. Por ejemplo *vers* (*veritas*), *concluo* (*conclusio*), etc. La ortografía latina no es excesivamente incorrecta, sus

fallas en general son reiteradas y consisten en la omisión de dobles consonantes y en la confusión de *c* por *s* o *t* y *c* por *x*.

El Tratado de Lógica se divide en dos partes: la primera, llamada Súmula, es una suma de los temas principales de la materia, y ocupa poco más de 70 páginas. La segunda corresponde a la Lógica Mayor o Disputativa donde se resuelven las “cuestiones disputadas” sobre las “cuatro” operaciones de la mente. Finalmente se añade un Tratado Suplementario con temas escotistas. Estas cuestiones suplementarias, tomadas de Escoto, no son en realidad una exposición histórica del maestro franciscano, sino que combinan las discusiones de éste con los tomistas y las de sus intérpretes entre sí. Aunque las posiciones que menciona eran corrientes en las discusiones y las obras de los dos siglos anteriores, ya casi no constan en los manuales de mediados del siglo XVIII. El hecho de no mencionar lugares (ni de Escoto ni de los escotistas) salvo muy esporádicamente, e incluso omitir nombres de la escuela, hace pensar que este Tratado no fue redactado teniendo los textos a la vista. Incluso es posible que ni siquiera sea de Braco, sino que haya dictado algún resumen de otro autor. Es posible también pensar que este Tratado Suplementario se haya incluido como una muestra de la producción intelectual tradicional, precisamente porque ya había caído en desuso. En su conjunto, por lo tanto, constituye uno de los últimos ejemplos de la supervivencia de las disputas escolásticas de la primera Modernidad en las aulas coloniales americanas.

La transcripción se ha realizado de la manera más especular posible, lo que consta en el aparato crítico. Por eso también se ha mantenido la paginación del original, aunque es incorrecta<sup>5</sup> y algunas formas redaccionales que parecerían más bien interpretación del copista. Las anticipaciones tachadas (que se marcan en nota) muestran que el dictado se repetía las veces necesarias (al menos dos) y que el profesor permitía correcciones, subrayados y otras prácticas escritoriales que llevan algún tiempo al alumno, característica docente que no se observa en códices dictados por otros profesores.

<sup>5</sup> Por esa razón, en la transcripción general que sirve de base a la traducción mencionada, se optó por corregirla de acuerdo a las páginas reales conservadas. De allí que la paginación de esta transcripción no coincida con la de la traducción editada.

... [206] **Tractatus unicum supplementum ad logicam  
Duplicem Disputationem complectens**

In gratiam Doctrinae nostri Doctoris Subtilis  
semperque venerabilis Joannes Duns Scoto

<sup>5</sup>**Disputatio prima de identitate et distinctione**

**Articulus primus**

**In quo varia exponuntur idenitatis et distinctionis genera**

Ante propositi explicationem advertere debeo aliud esse differentiam, aliud divisionem, aliud oppositionem, aliud dis<sup>10</sup>tinctionem. Differentia est inter ea quorum proximum est idem, formae autem specificae diversae, ut Petris et Bucephalus sunt differentes specificae, idem tamen habent genus, scilicet animal; diversitas est inter ea, quae et formas<sup>1</sup> specificas diversas habent, et non participant in eodem genere proximo, ut homo et lapis sunt diver<sup>15</sup>si, cum non participant in eodem genere animalis, licet in aliquo remotiori, scilicet substantiae vel corporis. Divisio est separatio unius ab alio, ut Petrus a Paulo. Oppositio est inter ea quae habent certam repugnantiam inter se. Distinctio tandem est aleitas vel carentia identitatis, et competit tam differentibus quam diversis, et opposites.<sup>20</sup> Hoc notato

Jam ad propositum dico quod distinctio jam definita duplex est, realis vel alio nomine a parte rei, vel rationis seu per intellectum. Prima **est illa quae reperitur inter aliqua extrema independenter ab omni operatione intellectus**; secunda **est quae intervenit inter attributa concepta tantum<sup>25</sup> ab intellectu.**

Distinctio realis dividitur primo in genericam et specificam. Generica est quae reperitur inter duas res genere diversas, ut homo et lapis. Specifica quae datur inter res diversas specificae, ut homo et equus. Numerica est, quae datur inter res quae numerice distinguuntur, quamvis convenient<sup>30</sup> in genere et specie, ut homines. Dividitur distinctio realis in realem, et absolutam, et est illa quae datur inter rem et rem, et realem modalem, quae reperitur inter rem et ejus modum, ut distinctio corporis ab ejus<sup>2</sup> figura.

<sup>1</sup> Add. *et*

<sup>2</sup> Add. ~~*natura*~~

[207] Ad distinctionem realem dignoscendam quatuor signa solent assignari. Primum est ratione generationis, hoc est quoniam unum diversa generatione ~~quam~~ ab alio realiter distinguuntur, ut Petrus et Paulus, qui diversis generationibus generantur. Secundum signum, ratione corrupt<sup>5</sup>tionis, ut quando unius corrumpitur alio non corrupto, tunc realiter distinguuntur. Tertium signum est ratione originis, ut quando unum producitur ab alio productione physica. Quartum et praecipuum signum est via separationis: unde quae realiter separantur realiter distinguuntur.

Haec separatio est triplex: actualis, potentialis <sup>10</sup> <et> proportionalis. Actualis est quae datur inter extrema nullomodo unita ut inter Petrum, et Paulum. Potentialis est quae datur inter extrema unita quae possunt separari et existere separata, ut inter corpus et animam. Proportionalis quae reperitur inter extrema quae non possunt separari. Hoc modo relatio realis distinguitur in principiis scotistarum a suis extremis.

<sup>15</sup> Praeter distinctiones reales dictas aliam traduntscotistae a Subtilis Magistro inventam, et est illa quae ponitur inter attributa illa ejusdem rei, quae sunt quidem in ipsa re, secluso omni opere intellectui, verum ejus naturae sunt, ut negatione ab ipsa re jungi queant, neque a se mutuo separari, neque distincta actione produci, sed tantum diverso con<sup>20</sup>ceptu attingi, et eorum unum clare concipi altero non concepto. Hoc modo distingui dicuntur in homine animalitas et rationalitas. Est illa quae datur per intellectum inter ea quae distincta non sunt. Distinctio rationis dividitur in distinctionem rationis ratiocinantis et distinctionem rationis ratiocinatae. Distinctio rationis ratiocinantis, quae vocatur <sup>25</sup> etiam cum fundamento in re tunc habetur quando mens in una eademque re plura concipit tamquam distincta per hoc, quod res ipsa talis sit natura, ut pluribus aequivaleat, sive ut velut plura in se continere ipsa videatur. Talis distinctio quae inter illuminativam et calefactivam solis vim, a nobis concipitur. Distinctio demum rationis ratiocinantis ea est quae tota ab ipsa mente in rebus fingitur quasi illum penitus fundamentum in illis habeatur, ut cum rationis subjecti et attributi veluti diversa attributa in una eademque re distinguimus, ut cum dicimus “Socrates est Socrates”.

Distinctioni oppo<sup>35</sup>nitur identitas, et est id per quod unum non est aliud; et est realis [208] formalis et rationis. Identitas realis est<sup>3</sup> convenientia identificata cum subjecto; sic animal et rationalis identificantur realiter in homine. Identitas formalis

<sup>3</sup> Add. *id per*

est illa per quam unum idem formaliter est secum ipso quod alterius distingui nequit nisi per rationem <sup>5</sup> ratiocinantem, v.g. identitas qua animal est idem secum ipso. Identitas rationis est convenientia plurium quae totum identificantur per rationem. Duplex est, una generica, specifica altera. Dicuntur idem specie quae in tota essentia conveniunt, idem vero genere quae tantum in ratione generica. Caeterum ut consideranti perspicuum erit <sup>10</sup> hoc identitatis genus non distinctioni opponitur, sed diversitati; unde similitudo potius quam identitas dicenda erit.

**Articulus secundus**  
**An in creatis inter attributa metaphysica ejusdem rei**  
**admittenda sit distinctio formalis ex natura rei?**

<sup>15</sup> Ante hujus quaestionis quae characteristica nostra scholae est, et principalis, resolutionem proponamus, claritatis causa aliqua veniunt praenotanda, ac quidem primo quod sit res, quidque realitas, sive formalitas. Nomine rei nihil aliud intelligimus nisi entitatem ex se capacem existentiae et consequenter in linea <sup>20</sup> metaphysica compositam ex genere et differentia. Nomine formalitas seu realitas nihil aliud intelligimus nisi rationem, quae in se considerata non est res, quia non potest per se existere, sed aliquid rei, non sicut materia et forma sunt aliquid compositi, sed per identitatem, quatenus est aliquis gradus metaphysicum essentiae rei, ideoque appellatur <sup>25</sup> vo cabulo diminutivo formalitas seu realitas, seu quod idem est, aliquiditas seu aliquid rei; unde sic solet ab scotistis describi.

Formalitas est ratio objectiva conceptibilis in aliqua re conceptu perfecto et adaequato, distincto a conceptu quo concipitur alia ratio objectiva ejusdem rei, et dicitur concep<sup>30</sup>tu perfecto et adaequato, qua diversa conceptibilitate imperfecta et inadaequata non infert diversam formalitatem, sed tantum diversa munera ejusdem formalitatis; quod clare dicitur ex Scoto, nam ad ostendendam distinctionem formalem, pluries recurrit ad adaequatam, et perfectam conceptibilitatem.

[209] Praenotandum est secundo, plures solent viae assignari inter scotistas ad cognoscendam distinctionem formalem; tres vero tantum proponemus ad quas aliae facile reducuntur. Prima est via definitionis: illa vero quae realiter identificantur, et tamen diversis definitionibus essentialibus definiuntur <sup>5</sup> formaliter inter se distinguuntur. Secunda est via contradictionis: quando enim aliqua sunt realiter identificata, et de ipsis absque aliqua intellectus operatione verificantur duo praedicata contradictoria, tunc illa distinguuntur formaliter ante operationem

intellectus. Advertendum tamen est, quod talia praedicata contradictoria debent illis convenire indepen<sup>10</sup>denter ab aliqua extrinseca connotatione et in ordine ad conceptos perfectos et adaequatos quia contradictoria circa conceptu inadaequato non inferunt distinctionem formalem.

Tertia est via reduplicationis, quando aliquid convenit a part rei et independenter a consideratione intellectu alicui en<sup>15</sup>titati secundum unam rationem, non vero secundum aliam, tunc ille rationis formaliter ex natura rei distinguuntur. Praenotandum est quod circa hanc difficultatem ex maestro oposita sententia I<sup>a</sup> nullam admittit distinctionem ex natura rei inter ea, quae realiter identificantur; sed tantum distinctionem rationis vel ratiocinantis<sup>20</sup> vel ratiocinatae. Sic fere omnes extra nostram Scholam Scoticam. Secunda: concedit distinctionem formalem ex natura rei inter aliqua simul cum identitate reali illorum. Hanc Sententia est communis consensus Scotistarum cum Scoto; et ex aliis citantur pro hac sententia plurimi extranei. Cum hujus sen<sup>25</sup>tentiae secundae auctoribus

**Sit conclusio.** Ante omnem intellectus operationem datur distinctio formalis ex natura rei inter formalitates realiter identificatas. Omissis auctoritatibus Magistri Nostri pro conclusione<sup>30</sup> quia evidens illam esse inventam ab illo. Probatur conclusio rationibus. Primo. Duae relationes oppositae petunt distincta fundamenta, respectu ejusdem termini; ergo relationes similitudinis, et dissimilitudinis debent habere distincta fundamenta, respectu ejusdem termini. Nunc sic: in homine, v.g. ante omnem intellectus operationem [210] datur relatio similitudinis cum equo in animalitate, et relatio dissimilitudinis in rationalitate. Ergo ante intellectus operationem debent praedicta fundamenta, scilicet animalitatis et rationalitatis distingui, sed non distinctio realis stricta, ut omnes fatentur, ergo formali distinctione ex natura rei.

<sup>5</sup> Probatur secundo: et haec ratio coincidit cum praedictis: duo praedicata contradictoria nequeunt a parte rei convenire eidem res omnino a parte rei indistinctae, sed homini convenient a parte rei duo praedicata contradictoria, nam convenit cum equo per animalitatem et non convenit per rationalitatem; ergo animalitas et ratio<sup>10</sup>nalitas quae sunt rationes propter quas homini convenient praedicta praedicata contradictoria aliquomodo a parte rei distinguuntur, sed non distinctione reali stricta, ergo distinctione ex natura rei formali.

Diversimode conantur adversarii hanc efficacem rationem evertere et primo respondent Jesuitae, verum esse dari praedic<sup>15</sup>tas rationes in homine respectu equi, ante omnem operationem intellectus; falsum tamen fundamenta praedictarum relationum esse aliquomodo distincta ante omnem intellectus operationem, quia animalitas est ratio assimilandi hominem equo, quatenus est fundamentum ut homo confundatur cum equo in hoc conceptu generico “animal”,<sup>20</sup> in quo sensu etiam rationalitas est ratio assimilandi hominem equo; rationalitas vero est ratio dissimilandi hominem equo, quatenus est fundamentum ut non confundatur homo cum equo in hoc conceptu specifico “homo”; in quo sensu etiam animalitas est ratio dissimilandi, quod nulla est contradictio, quia in eodem sensu in quo<sup>25</sup> animalitas est ratio assimilandi etiam est rationalitas, et in eodem sensu in quo rationalitas est ratio dissimilandi, etiam est animalitas.

Contra est: quia ideo animal est ratio conveniendi generice quia hoc ratio essentialitas animalis reperitur in homine et equo; sed ratio formalis rationalis, non invenitur in equo; ergo<sup>30</sup> nequit esse ratio assimilandi equo hominem; ergo in eadem linea, scilicet, in convenientia generica, animal est ratio conveniendi, et rationale non est ratio conveniendi; et consequenter in eadem linea reperitur contradictio, sed haec nequit eidem rei secundum eandem rationem convenire; ergo animal et rationale, quorum ratio<sup>35</sup>nes homini convenient aliquomodo ex natura rei distinguuntur, non realiter absolute; ergo formaliter.

[211] Probatur tertio: animalitas et rationalitas diversis definitionibus definiuntur. Ergo realiter et formaliter distinguuntur in homine. Antecedens probatur. Animal definitur principium sentiendi, et rationale principium ratiocinandi, atqui istae sunt definitiones diversas; ergo. Prima consequentia patet,<sup>5</sup> quia eo ipso quod animal, et rationale diversis definiuntur definitionibus esse formale, et quidditativum animalis, non est esse formale, et quidditativum rationalis; atqui esse formale et quidditativum unius non est esse formale et quidditativum alterius; est distingui realiter formaliter. Ergo. Minor probatur. Definitio explicat<sup>10</sup> esse formale et quidditativum, quod habet res ante opus intellectus; ergo eo ipso, quo animal et rationale diversis explicentur definitionibus distinguuntur realiter formaliter.

Nec valet dicere definitiones praedictas esse tantum inadaequatas, minime vero inadaequa<sup>15</sup>tas: quia definitio adaequata alicujus ea est, qua totum explicat et nihil relinquit inexplicatum quaeque convertitur cum definito, atqui tales sunt definitiones allatae animalitatis et rationalitatis; ergo sunt definitiones per conceptus adaequatas.

Major est certa; minor vero probatur, ex eo quod ut quis cognoscat essentiam <sup>20</sup> integram animalitatis solum indiget scire quid sit principium sentiendi, et essentiam rationalitatis cognoscit quisquis per principio ratiocinandi et istae consequentiae valent: est animalitas ergo principium sciendi, est principium sentiendi; ergo animalitas; similiter istae est rationalitas, et consequenter sunt definitiones per <sup>25</sup> conceptos adaequatos, seu explicantes totum esse animalitatis et rationalitatis.

Probatur 4<sup>o</sup> evertendo principium fundamentum Thomistarum: ideo non daretur inter formalitates ejusdem individuis talis distinctio formalis quia talis distinctio esse realis absoluta; atqui hoc <sup>30</sup> est falsum, ergo. Probatur minor. Ideo talis distinctio esset realis absoluta quia vi illius aliquid conveniret simpliciter animalitati, quod realiter simpliciter non conveniret rationalitati; atqui licet hoc ita sit, talis distinctio non est realis absoluta; ergo. Minor probatur. Licet essentia divina realiter absoluta communicetur Filio, et Pater <sup>35</sup> nitas realiter absolute non communicetur Filio, attamen non infert [212] distinctio realis absoluta, sed sufficit juxta adversarios virtualis distinctio. Ergo pariter licet aliquid simpliciter animalitati quod realiter simpliciter non conveniat rationalitati, inferre non debet distinctio absoluta sed sufficit formalis.

## <sup>5</sup> **Solvuntur Argumenta**

**Objicies 1<sup>o</sup>.** Inter ens realis et rationis non datur medium, neque inter distinctionem realem et rationis. Probatur consequentia, nam distinctio et identitas est proprietas entis; ergo quale est ens, talis est distinctio, sed ens est reale et rationis, ergo. Respondeo: distinguo antecedens; <sup>10</sup> reale, id est a parte rei, et ens rationis, id est, a parte intellectus, non datur medium, concedo antecedens; inter ens reale, id est, quod habet propriam existentiam, et possit separari ab eo, cui inest, <sup>4</sup> et ens per intellectum, nego antecedentem. Et similiter distinguo consequentiam. Non datur distinctio media inter realem, prout realis dicitur <sup>15</sup> ea, quae est a parte rei, et rationis, ea est quae est per intellectum, concedo consequentiam; prout realis dicitur ea, quae est inter rem et, rem in sensu praedicto: nego consequentiam. Nam distinctio nostra formalis est quidem a parte rei, et independenter ab intellectu, sed non est inter rem et rem.

<sup>4</sup> Add. *nego antecedens*

<sup>20</sup> **Instabis 1º.** Formae a parte rei diversae sunt res, et res; sed discintio ista ideo dicitur formalis, quia est inter diversas a parte rei formas; ergo est inter <res> et res. Respondeo: nego minorem. Nam dicitur formalis, quae est inter formalitates inseparabiles, tum inter se, tum a <sup>25</sup> natura cujus sunt formalitates.

**Instabis 2º.** Formalitates illae sunt ens; ergo sunt res. Patet antecedens, quia non sunt nihil neque non ens. Probatur consequentia: quia res et ens convertuntur. Respondeo: nego antecedens, ad probationem ejus concedo non esse nihil <sup>30</sup> neque non ens, sed aliquid entis et entitas, et ad consequentiam dico non esse res proprie, quia non habent propriam existentiam, sed sunt realitates, et sicut ens, et res convertuntur ita et entitas et realitas.

**Instabis 3º.** Formalitas substantiae est <sup>35</sup> substantia vere et proprie, sed omnis substantia vera et propria est res vere et proprie; ergo omnis substantiae formalitas est res vere et proprie. Respondeo: nego majorem. Est proprie quidem substantia et quidem substantiae, non tamen substantia perfecta et in recto.

**Objicies [2º].** Quae habent diversas definitiones distinguuntur realiter; sed illae formalitates habent diversas definitiones; ergo. <sup>5</sup> Probatur major. Quae habent diversas definitiones habent diversas essentias, non differunt genere aut specie, sed diversas essentiae distinguuntur realiter; ergo. Respondeo: distingo majorem. Aliquando ut cum definite habent proprias existentias et sunt naturae utrumque completa, concedo majorem; semper, ut cum definita <sup>10</sup> sunt entitates inseparabiles et non existents per proprias existentias, nego majorem, et similiter distincta minorem nego consequentiam. Nam Paternitas in Deo habet definitionem diversam a filiatione, justitia a misericordia, et quoniam specie differrent, sed imperfecto ideo non distinguuntur realiter.

<sup>15</sup> <sup>5</sup> **Instabis 1º.** Quae distinguuntur definitione quidditative et specificae, quae distinguuntur specie <et> distinguuntur numero, distinguuntur realissime; ergo distinctio illa est realissima. Respondeo, distingo antecedens. Distinguuntur quidditative et specie aliquali atque imperfecta, concedo <sup>20</sup> antecedentem. Distinguuntur specie perfecta et totali, saltem specialiter, nego antecedentem et reliquas partes inductionis: v.g. sapientia et justitia in Deo sunt veritates aliquo modo

<sup>5</sup> Add. *definitae*

differentes specie, sed non totali; similiter generatio et spiratio sunt actiones specie differentes et tamen sunt in eadem essentia rea<sup>25</sup>liter.

**Instabis.** In eadem re esse identitas et distinctio realis seu a parte rei, sed hoc implicat; ergo. Minor patet, idem enim, et non idem de parte rei sunt contradictoria; sed distingui, et identificari a parte rei importat idem et non idem a<sup>30</sup> parte rei, ergo. Major vero etiam patet. Nam quae distinguuntur formaliter sunt eadem realiter. Respondeo: distingo majorem. Si a parte rei seu realiter utrobique sunt eadem sensu sumerentur, concedo majorem. Si diverso sensu, nego majorem. Distinctio formalis est realis, id est a parte rei; sed identitas realis, quae<sup>35</sup> stat cum illa non solum est a parte rei, et ante intellectum, sed inter res et res.

[214] **Objicies 3<sup>o</sup>.** Ad solvendam contradictionem sufficit distinctio virtualis Thomistarum; ergo. Probatur antecedens. Ideo admittitur ad solvendam contradictionem, distinctio formalis, quia facit conceptum diversitatem, hoc ipsum convenit primo virtuali<sup>5</sup> distinctione; ergo. Respondeo: nego antecedentem; ad illum probationem distingo majorem. Ideo admittitur distinctio formalis ad solvendam contradictionem quia facit conceptum diversitatem adaequatorum, concedo; inadaequatorum: nego, et distincta est<sup>6</sup> <etiam> minorem, nego consequentiam.

Hoc ergo est pal<sup>10</sup>mare discrimen inter Thomistarum et Scotistarum sententiam. Inter distinctionem scoticam formalem et virtualement Thomistarum. Nimirum distinctio formalis ita multiplicat conceptus, ut eos adaequatos esse ostendat, atque reipse distinctos. Virtualis autem distinctio conceptus reipsa<sup>15</sup> non distinguit, sed eos si multiplicat, ut sint inadaequati nempe, ut tota eorum distinctio sit figmentum nostri intellectus.

**Instabis.** Conceptus ab Scotistis formaliter distincti inadaequati ruit distinctio. Probatur minor. Conceptus illi sunt inadaequati, quorum reipse continet virtualiter<sup>20</sup> alterum, sed ita sint nostri conceptus, nempe rationalis continet animalitatem virtualiter; ergo. Probatur minor. Anima rationalis, quae est perfectior animabus aliis vegetante, et sentiente, continet eas virtualiter; ergo cum ipsa rationalitas sit animalitate perfectior, debet hanc virtualiter<sup>25</sup> continere. Respondeo: nego minorem. Ad probationem distingo antecedens. Anima rationalis continet virtualiter alia in

<sup>6</sup> Add. *contra*

ordine physico, transeat antecedens; in ordine metaphysico, nego antecedens et consequentiam.

Itaque anima rationalis in ordine physico utique virtualiter, alias ani<sup>30</sup> minus(?) quatenus est unica in homine anima, neque in eo sunt cogitandae tres distinctas res, seu animae. At si velimus ordinem metaphysicum et formalem spectare, omnino falsum est animam rationalem contineri virtualiter alias animas. Tenent etenim Scotistae tria<sup>35</sup> esse in homine praedicta formaliter distincta, nempe rationalitatem, vim sentiendi et principium vegetandi. [215] Igitur cum rationalitas ad ordinem pertineat metaphysicum et formalem, nequaquam illa continet virtualiter illum.

**Objicies 4<sup>o</sup>.** Duae actualiter identificantur in uno tertio, actualiter identificantur inter se, seu non distinguuntur. Sed<sup>5</sup> animal et rationale actualiter identificantur in uno tertio, homine scilicet; ergo non distinguuntur inter se. Respondeo: distinguo majorem. Non distinguuntur actualiter sub ea ratione, quia tertium est indivisibile, concedo majorem; aliter, nego, et distinguo minorem. Identificantur actualiter uni tertium indivisibile realiter et<sup>10</sup> physice, concedo minorem; metaphysice, nego. Ita ad consequentiam non distinguitur realiter quemadmodum est indivisibile tertium, concedo consequentiam; formaliter quemadmodum non est indivisibile tertium, nego. Ex identitate extremorum cum tertio solum infertur eadem identitas extremorum, quam habet tertium inter se. Cum ergo<sup>15</sup> homo habeat indivisibilitatem realem et non formalem, ideo animal, et rationale identificantur in illo, et cum illo realiter, non vero formaliter.

**Objicies 5<sup>o</sup>.** Si animal distingueretur formaliter rationali, haec propositio<sup>20</sup> “homo est formaliter animal” esse falsa; sed hoc est falsum, ergo. Major probatur: praedicatio significant identitatem cum subjecto; ergo quae non sunt idem a parte rei nequeunt praedicari. Respondeo: distinguo majorem; esse falsa si per illam affirmetur identitas formalis, concedo majorem; esse falsa si alia<sup>25</sup> identitas affirmetur non opposita distinctioni formali nego majorem. Etsi ad reliqua, ut bene intelligitur respondeo: praemitto, quod identitas, et distinctio formalis non recte cognoscuntur in praedicationibus in concreto, sed in abstracto, nam homo in abstracto pure significant suam essentiam<sup>30</sup> formalem, verum in concreto praedicato est mere materialis, et non ratione sui sed subjecti, sicut est haec: “album est dulce”.

Duplex enim est identitas formalis. Prima, illa dicuntur formaliter idem quae convenient in eadem con[216]ceptibilitate aur ratione objectiva, sicut est contra ea

distinguitur formaliter quae habent distinctas conceptibilitates. Secundo, illud dicitur formaliter idem cum alio qui includi in conceptu illius, et hoc sensu superius: dicitur forma<sup>5</sup>liter idem cum inferiori quia est de integritate conceptus formalis illius. Unde propositio haec “Homo est formaliter animal” est vera in secundo sensu, et non in primo, quia ratio formalis constitutiva hominis non est ratio formalis constitutiva animalis, quamvis animal sit de<sup>10</sup> conceptu hominis.

**Objicies denique.** Animal hominis est formaliter rationale hominis, ergo animal hominis non distinguitur formaliter a rationali hominis. Probatur antecedens. Animal hominis est essentialiter animal hominis; ergo est<sup>15</sup> essentialiter rationalis hominis. Consequentia probatur. Ideo animal hominis est essentialiter animal hominis, quia per suam essentiam identificatur cum ipso; sed animal hominis per suam essentiam identificatur cum rationale, ergo **animal hominis per suam essentiam identificatur cum<sup>20</sup> rationale formaliter.** Probatur minor. Animal hominis ratione sui ipsius est ipsa sua essentia cum rationali<sup>7</sup>. Ergo animal hominis per suam essentiam identificatur animal rationali formaliter. Antecedens est certum, alioquin dicat scotista ratione cujus animal hominis est<sup>25</sup> realiter rationali hominis. Haec ratio urgetur: animal hominis non distinguuntur essentialiter ab illo quod petitessentialiter esse, sed animal hominis petit essentialiter esse rationale; ergo non distinguuntur essentialiter a rationali.

<sup>30</sup>Ad argumentum respondeo negando antecedentem, ad cujus probationem distinguo antecedentem. Animal hominis est essentialiter animal hominis, id est dicit ex suo conceptu formali esse animal hominis, nego antecedentem; id est cons[217]tituit simul rationali essentiam hominis, concedo antecedens; ad cujus probationem nego antecedentem. Etenim licet animal constituat simul cum rationali essentiam hominis, nihilominus non habet ex suo conceptu formali esse animal hominis,<sup>5</sup> quia quantum est ex se et ex suo conceptu formali non repugnat esse animal equi propter indifferentiam negativam, quam dicit ad suas species; nec animal hominis per suam essentiam identificatur realiter cum rationali, siquidem cum illo identificatur ratione tertii seu hominis,<sup>10</sup> a quo si animal, et rationale abstraherentur non amplius identificarentur. Ad urgentiam dicimus, quod ut animal sit animal hominis non requiritur quod ex suo conceptu formalis dicat rationalitatem, sed sufficit quod illam dicat identice seu realiter.

<sup>7</sup> Add. *formaliter. Antecedens est certum*

**<sup>15</sup> Disputatio secunda de universalibus  
Articulis Doctrinalis**

Vox “universale” significat unum quid multa repiciens. Aliud est complexum, aliud incomplexum. Universale complexum est propositio <sup>20</sup> ex qua plures alias inferuntur, ut “omne totum est major sua parte”, vel qua notatur signo aliquo universalis: ut “omnis homo est animal”. Universale incomplexum est vox seu terminum significans aliquod commune multis; ut “homo”, “animal”.

<sup>25</sup> Incomplexum quadruplex est, scilicet in essendo, in causando, in praedicando et in repraesentando; universale in essendo, est unum quid aptum inesse multis, ut humanitas, quae est in Petro et Paulo, etc. Universale in praedicando, est unum quid aptum praedicari de multis, ut “homo”, qui praedicatur de [218] Petro et Paulo, etc. In causando est unum quod potest causare multos effectus, ut Deo, qui anima producit; Sol, qui concurret ad omnes productiones terrenas. In repraesentando seu significando, est vox multa significans, ut “canis”, <sup>5</sup> qui significat animal domesticum, marinum et sidus.

Universale in essendo dicitur metaphysice universale in praedicando, dicitur logicum; de his duobus hic agimus quia metaphysice consideret essentias in communi, et abstractu. Logicus vero considerat modos, quibus possunt <sup>10</sup> de se invicem, aut de inferioribus praedicare in ordine ad conficiendas bonas propositiones, divisiones, et argumentationes.

Universale ut sic, et prout de illo hic agimus est unum aliud aptum inesse, et praedicari de multis univoce. <sup>15</sup> Dicitur primo aliquid loco generis nam per id convenit cum omnibus entibus realibus, seu non chimaericis. Dicitur unum non compositum aut aggregatum ex pluribus entibus diversorum praedicamentorum. Dicitur tertio aptum inesse multis et quidem cum multiplici-<sup>20</sup>tate reali. Et praedicare, quia hoc ipso quod animal inest multis et singulis praedicari potest. Dicitur univoce quia natura quae dicitur universalis debet participare ab his quibus est communis secundum eandem rationem.

<sup>25</sup> Hinc colliges quatuor condiciones requiri ad verum universale. 1<sup>a</sup> ut sit aliquid positivum et non fictum; 2<sup>a</sup> ut illud aliquid sit etiam aliquid unum, quod reperitur in illis respectu quorum dicitur universalis; 3<sup>a</sup> <sup>30</sup> ut illud aliquid unum sit aptum inesse multis cui sui divisione et multiplicatione, ut homo qui inest Petro, Paulo, qui sunt

duo homines realiter et numerice; 4<sup>a</sup> ut sit proxime [219] aptum praedicari de multis et hoc est speciale pro universali logico. Universale igitur est nomen conceptum dicens pro materiali naturam aliquam substractam universalitati, pro formali vero unive<sup>5</sup>rsalitem seu unitatem illam secundum quam respicit multa aptu vel aptitudine.

### **Quaestio 1<sup>a</sup>: an detur universale?**

Sensus quaestionis est an detur aliqua <sup>10</sup> natura quae sit una in se, et tamen ad plura respiciat, et in pluribus reperiatur, et de illis praedicetur. Quidam existimant dari de facto naturas quasdam universales realiter existentes extra singularia, quae sint velut ideae, et <sup>15</sup> exemplaria ad instar suarum naturae singulares efformantur, et ideo vocantur ideae; et quidem Platonis quia haec opinio tribuitur Platoni ab Aristotele sed immerito ut placet caeteris omnibus Philosophis.

Alii putaverunt non dari universale praeter <sup>20</sup> voces quasdam aut conceptus formales, qui pluribus convenire possunt non vero naturas seu res ullas, v.g. homo non aliter convenit Petro, Paulo, Joanni, qua penes vocem seu nomen, aut, ad summum penes concept<sup>25</sup>um formalem quam habeo de illo; qui conceptus vocamus propterea Nominales, et quorum princeps fuit noster Guillelmus de Ockham, Scoti Discipulus, et adhuc hodie multi recentiorum. Alii tamen dari naturas <sup>30</sup> vero communis et pluribus in existentes cum vero aliqua unitate.

**Conclusio 1<sup>a</sup>.** [220] Non dantur naturas comunes realiter existentes extra singularia, seu non dantur ideae Platonis, ita communiter. Probatur primo. Quia tales naturas seu ideae sunt aeternae vel temporales, seu increatae vel creatae; <sup>5</sup> sed neutrum dici potest, ergo non sunt admittendae. Probatur minor: si essent aeternae et extra Deum admitterentur quaedam entia realia et universalia et aeterna extra Deum, quod est contra fidem et denuntiatur in Concilio Constanciensi contra Joannem Hus, quatenus idem sequitur <sup>10</sup> aliquid reale esse ab aeterno quod nec est Deus nec creatura. Item et ab Innocentio III contra Amalricum dicentem primordiales rerum causas quae vocantur ideae creare, et creari.

Probatur secundo. Natura uni<sup>15</sup>versalis quae tractamus sunt essentiae rerum singularium, v.g. natura humana quae dicitur universalis, et natura Petri et Pauli, etc.; sed essentiam rerum nequeunt separari a rebus, ergo non dantur illae universales

naturae separatas. Probatur minor, quia <sup>20</sup> idem nequit separari a seipsa, ergo essentia nequit separari a re cuius est; est enim ipsa res.

Probatur tertio. Naturae quae denominantur universales debent praedicari de suis singularibus, <sup>25</sup> sed natura separata non potest sic praedicari, ergo non est vere universalis. Major patet ex definitione universali. Probatur minor. Quia quidquid praedicatur de alio debet esse illi identificatum, aut inexistens, sed natura separata a singularibus nec illis identificatur.

<sup>30</sup> Probatur quarto, quia illae naturae vel sunt creatae vel increatae; si primum ergo sit Deus ipse, nihil enim increatum nisi Deus. Creatura ergo per rationem realem, et singularem, ergo et ipsae sunt singulares.

[221] **Objicies 1<sup>o</sup>.** Quod uniter singularibus est corruptibile, sed naturae universales sint incorruptibiles; ergo non existunt in singularibus, sed separate. Respondeo: distingo majorem; est corruptibile quoad existentiam <concedo>, quoad essentiam nego <sup>5</sup> majorem et de eodem modo distincta minorem, nego consequentiam. **Instabis 1<sup>o</sup>:** corruptibile et incorruptibile sunt separata, sed essentiae sunt incorruptibiles, et singularia sunt corruptibilia, ergo essentiae et singularia sunt separata. Respondeo: distingo majorem: corruptibile secundum existentiam et incorruptibile secundum <sup>10</sup> essentiam, concedo majorem. Corruptibile quoad existentiam et incorruptibile secundum essentiam, nego majorem.

**Instabis 2<sup>o</sup>.** Intellectus ita concipit naturam universalem, v.g. humanitatem, ac si esset realiter distincta a singularibus; <sup>15</sup> ergo vel fallitur sic concipiendo, et sic universale est purum ens rationis, vel ita res habet. Respondeo: distingo consequentiam: fallitur si affirmet illam distinctionem realem, concedo consequentiam, sic autem id fit intellectus concipit humanitatem, si tantum sic concipiat naturam humanam <sup>20</sup> quae dicitur universalis non considerando singularia et absque affirmatione separationis, nego consequentiam. Sic autem id fit si concipiat naturam humanam intellectus secundum praedicata sua essentialia, scilicet prout est animal rationale, secundo quae praedicata reperitur eadem <sup>25</sup> in Petro et in Paulo et caeteris, non considerantis petreitate, paulitateque et caeteris, uno verbo differentiis individualibus quibus realiter identificantur et multiplicantur, sed non asserit ullam separationem dictae naturae ab illis.

<sup>30</sup> **Objicies <2º>**. Si universalis natura existeret im singularibus, redderet illas universales sicut albedo reddit subjecta sua alba; sed falsum est consequens, ergo. Respondeo: nego consequentiam. Quia natura quae denominatur universalis est in singularibus, veluti natura superior in infe<sup>35</sup>rioribus, non vero ut accidens, vel forma in subjecto; et universalis convenit illi, ut supponit simpliciter, non vero personaliter, unde non ipsa reddit universalia, sed [222] ab eis multiplicatur, et fit singularis.

**Objicies 3º**. Nisi naturae universales existerent realiter non daretur de illis scientia; consequens falso, ergo et antecedens. Probatur major, quia scientia<sup>5</sup> non est nisi de objecto immutabili et incorruptibili ab aeterno; sed singularitas nature non sunt tales, ergo non daretur de illis scientia. Respondeo, nego sequelam majoris, et distinguo majorem probationem: scientia est de objecto immutabili et quoad essentiam, sed quoad connexionem ne<sup>10</sup>cessariam praedicati cum subjecto, concedo majorem; quoad existentiam, nego majorem et consequentiam. Tales ergo sunt naturae omnes quas diximus existere in singularibus, sunt immutabiles quoad essentiam, non quoad existentiam, et secundum existentiam non sunt objectum scientiae.

<sup>15</sup> **Sit 2ª Conclusio**. Dantur de objecto, et a parte rei, naturae, quae vere, et absque fictione denominantur universales, non solum quoad vocem et formaliter, sed etiam in essendo. Est communis Scotistarum, et Thomistarum contra Nomi<sup>20</sup>nales. Probatur primo contra Heraclitum, quia dantur scientiae; alioquin non esse in homine tam ardens desiderio sciendi, sed scientiae non sunt nisi de universalibus, ergo dantur universalia. Probatur minor. Scientiae sunt de rebus necessariis et immutabilibus, sed universalia sunt sola immutabilia et necessaria<sup>25</sup> saltem quoad essentialia; ergo scientiae non sunt nisi de universalibus. Probatur secundo, per naturas universales in essendo intelligitur tantum naturas communes per quasindividua a parte rei conveniuntur, et similia sunt; sed evidens est dari tales naturas; ergo dantur vere univer<sup>30</sup>salia in essendo. Probatur minor. Evidens<sup>8</sup> est, quod nullo intellectu cogitante Petrus et Paulus conveniunt in humanitate et Petrus et Bucephalus in animalitate; ergo evidens est dari naturas a parte rei in quibus singularia conveniunt.

<sup>35</sup> Probatur tertio, contra Nominales. Quando dicitur “Petrus est homo” haec propositio est vera et for[223]malis, significat enim quod habet humanitate, sed non

<sup>8</sup> Or. *Non evidens*, non facit sensum.

est vera nec formalis de voce, nec de conceptu formali, sed de objecto et re per nomen significantis; ergo homo non<sup>9</sup> dicitur<sup>10</sup> universale nec praedicatur de Petro<sup>5</sup> penes vocem solam, nec penes conceptum formalem, sed penes rem significatam, seu conceptum objectivum. Probatur minor: falsum est, quod Petrus a parte rei sit vox et conceptus formalis; ergo. Idem est quando dicitur homo esse substantia. Nam hoc praeceptum substantia non convenit voci nec conceptui<sup>10</sup> formali; sed res seu naturae realis hominis; ergo substantia non denominatur universalis quoad vocem vel conceptum formalem, sed quoad conceptum objectivum, seu quoad naturam ipsam realem.

Confirmatur.<sup>15</sup> Quia cum dicitur Deus factus homo non est verum de voce nec de conceptu formali hominis, sed de natura humana quia significatur per illam vocem, et repraesentatur per conceptum formalem; ergo idem est cum dicitur “Petrus est homo”, “Paulus est homo”. Confirmatur secundo. Quia cum dicitur “homo<sup>20</sup> est animal rationale”, non definitur vox nec aliquid singular, quia de vocibus non datur scientia, nec de singularibus, et haec non definiuntur nec pluribus insunt, sed definitio illa et definitum pluribus inest, scilicet Petrus et Paulo; ergo.

## <sup>25</sup> Solvuntur Argumenta

**Objicies 1<sup>o</sup>.** Quidquid est in rerum natura est singulare, ergo nullum datur universale in rerum natura. Probatur antecedens: quidquid est in rerum natura, excepto Deo, est in certo loco et tempore. Sed quidquid est in certo loco et tempore est<sup>30</sup> singulare, ergo. Respondeo: distingo antecedentem; est singulare vel singularibus existens realiter et absolute, concedo; est singulare formaliter et adaequate secundum formalitates omnes, nego antecedentem et consequentiam. Idem ad probationem: Petrus est singularis per petreitatem, non per animalitatem [224] nec per rationalitatem, saltem formaliter; similiter universalia sunt in loco, et tempore per singularia quibus identificantur.

**Instabis.** <Si> Singularia essent universalis, Petrus v.g.<sup>5</sup> diceretur universalis. Haberet enim sibi identificatam naturam universalem, vel simul esset universalis et particularis; consequens falsum est, ergo. Respondeo, distingo sequelam: diceretur universalis in aliquo sensu, concedo sequelam; major absolute et simpliciter, nego.

<sup>9</sup> Add. *penes*

<sup>10</sup> Add. *conceptum formalem*

Nam absolute et simpliciter <sup>10</sup> esset singularis et individuum naturae humanae consideratus autem ut homo praecisse non esset singularis, sed importat aliquid commune et fundamentaliter universale, quia homo est idem cum Petro, Paulo, identitatem seu unitatem naturae quae dicitur formalis.

<sup>15</sup> **Objicies 2<sup>o</sup>.** Sequeretur Petrum esse identificatum cum Paulo; sed hoc est falsum; ergo est falsum de illis humanitatem praedicari, et esse illis communem nisi quoad vocem, aut conceptum formalem. Probatur major. Quae sunt eadem cum tertio sunt eadem inter se; sed Petrus et Paulus <sup>20</sup> essent idem uni tertio, scilicet in natura, ergo inter se. Respondeo: nego majorem et distingo majorem probationis; primo si illud tertium sit incommunicabile, concedo majorem; si sit communicabile, nego majorem et consequentiam. Nam humanitas in qua conveniunt Petrus et Paulus est communicabilis et quidem cum <sup>25</sup> sui multiplicatione.

Secundo sic: sunt eadem inter se eadem identitate quam habent in illo tertio et quia non conveniunt nisi in unitate quadam formali, non autem numerica et reali, ideo inter se sunt idem formaliter, <sup>30</sup> non numerice, et realiter, scilicet conveniunt in essentia, habent eandem humanitatem formaliter seu essentialiter sumptam.

## **Quaestio 2<sup>a</sup>**

### **Utrum admittendae sint naturae in quibus de facto dentur unitas formalis**

<sup>35</sup> Ante conclusionem nostram advertendum primo, unitatem esse id quo res aliqua habet, quod si indivisa in se et divisa ab alio quolibet, quod non est ipsa, v.g. unitas [225] Petri consistit in eo quod habet quod non sit divisus in se et quod sit divisus a Paulo caeterique hominibus. Duplex est unitas, numerica una, formalis altera. Numerica, quae etiam realis dicitur est qua res sic in se colligitur et ab aliis dividitur <sup>5</sup> ut sit omnino singularis et individua et faciat cum aliis numerorum, idem vocantur singularitas materialis et numerica. Formalis vero ea est quae competit alicui rei ratione essentiae suae, seu naturae et dicitur formalis quia essentia cujusque rei est forma ejus et secundum hanc <sup>10</sup> definitionem illa omnia dicuntur unum formaliter quae conveniunt in essentia et distincta seu plura formaliter quae non conveniunt in essentia. Sic Petrus et Paulus sunt duo individualiter et singulariter quod distinguuntur per principia singularitatis, quia vero idem Petrus et Paulus <sup>15</sup> conveniunt in essentia seu humanitate. Uterque enim est homo, ideo dicuntur unum formaliter, et ideo illa unitas dicitur a Scoto unitas formalis, minor unitate numerica, quia stat cum multitudine numerica.

Advertendo secundo, uni<sup>20</sup>tatem formalem, aliam dici specificam, aliam genericam. Unitas formalis specifica est negatio divisionis seu distinctionis in tota essentia, v.g. Petrus et Paulus sunt unum unitate specifica quia non distinguuntur sed tantum penes individualitatem seu Petreitatem et <sup>25</sup> Pauleitatem, quae non sunt entitas. Unitas formalis generica est negatio divisionis, penes entitatis seu praedicata partialia et universaliora, v.g. Petrus et Bucephalus sunt unum formaliter unitate generica, scilicet, ratione substantialitatis, aut corporeitatis, aut <sup>30</sup> animalitatis. Differunt vero specie, et sunt duae species diversissime. His positis, quaeritur an unitas formalis quae tribuitur cuilibet naturae quae dicitur universalis conveniat illi a parte rei et secundum se, an vero per attributionem intellectus. Sit

<sup>35</sup> **Conclusio.** Unitas formalis requisita ad universalitatem [226] convenit naturae a parte rei, et independenter ab intellectu; omnia auctoritate Nostri Doctoris Scoti, probatur primo, ratione ejusdem unitas naturae in Petro et Paulo, v.g. secundum quam dicitur universalis non est ficta per intellectum, ergo est realis, et <sup>5</sup> independentis ab intellectu. Probatur antecedens. Quia propter illam unitatem humanitas de illis vere praedicatur per modum unius; sed si esset ficta non posset praedicari vere per modum unius, ergo non est ficta. Probatur minor. Si albedo non esset in pariete nisi per fictionem, non praedicaretur vere de pariete; ergo idem est de homine, scilicet <sup>10</sup> non posset de Petro et Paulo praedicari in una specie, si talis non esset nisi per fictionem.

Non valet dicere quod licet illa unitas non sit ficta attamen inest per actum intellectui qui abstrahit illam a singularibus, dum concipit illam absque <sup>15</sup> Petreitate et Paulitate, quae sunt differentiae ejus individualles. Non inquam valet, nam intellectus non habet vim productive ullius entitatis realis in objecto suo, quia sicut intellectus cognoscendo Petrum et Paulum, ut singularia, non producit nec causat in eis singularitatem, nec quidquid <sup>20</sup> aliquid reale, ita neque dum concipit illos sub un natura et sic unitas illa <non> est ficta. Probatur secundo conclusio, contra eos qui dicunt eam unitatem esse ab intellectu praescindente quatenus considerat naturas, v.g. humanitatem, non consideratis singulis singularitatibus. Nam illa humanitas, sic con<sup>25</sup>siderata, vel est una apta sic esse in multis, vel non. Si non est, ergo non redditur apta ad universalitatem. Si est, ergo sed non habet ab intellectu, sed ex se. Probatur haec consequentia. Nam sic intellectus nihil dat naturae praeter illam separationem per intellectum; ergo si in tali statu praecisionis habet unitatem <sup>30</sup> in multis, aut aptam inesse multis illam habet ab unde, et per consequens.

**Objicies.** Omnis distinctio realis tollit unitatem, sed omnis natura est a parte rei divisa ab suis inferioribus, v.g. humanitas in Petro et Paulo et animali<sup>35</sup>tas in homine, et equo; ergo omnis natura a parte rei est multiplex; ergo nullam unitatem habet a parte rei. Respondeo: distinguo majorem. Omnis divisio realis tollit unitatem realem [228 (sic)] sibi oppositam, concedo majorem; non oppositam sed compatibilem, nego majorem et distinguo minorem. Omnis natura est realiter multiplex et diversa multiplicatione numerica, concedo minorem<sup>11</sup>, formaliter, nego minorem et consequentiam. Nam multiplicitas numerica non<sup>5</sup> opponitur unitati formali, et divisio specifica unitatati generica, sed stant simul.

**Sit 2<sup>a</sup> Conclusio.** Unitas per quam natura dicitur universalis et quam habet in inferioribus non est nec aliquid positivum, nec privativo,<sup>10</sup> nec negativo, nec indifferentia ad pluralitatem. Pro intelligenda conclusionis noto quod aliqui putant unitatem quam habet natura aliqua communis et per quam dicitur universale esse in omnibus inferioribus positive et formaliter eandem soloque numero, vel specie multiplicatam,<sup>15</sup> ideo hanc unitatem vocant formalem positivam et ex vi hujus sequitur quod Petrus et Paulus sunt formaliter idem homo et numerice duo. Alii putant illam unitatem esse tantum privativam, quatenus per adventum singularis privatur aliqua unitate positiva quam ex se deberet, aut posset ha<sup>20</sup>bere, adeo ut per illas differentias: v.g. per Petreitatem aut Pauleitatem humanitas reddatur quidem multiplex et divisa, remanet tamen una privativa, quia privatur unitate sibi debita. Alii denique vocant unitatem indifferentem seu negativam, quia natura humana,<sup>25</sup> v.g. licet sit singularis Petro considerataque cum Petreitate, tamen de se praecise non est magis determinanda ad Petreitatem aut Pauleitatem quam ad quovis aliud individuum humanum.

Quantum ad mentem Doctoris sin<sup>30</sup>guli Auctores trium illarum opinionum ponantur illum habere in suas partes; sed immerito, quia nunquam somniavit attribuere naturis unitatem, nec positivam, nec privativam, bene vero indifferentem modo explicito, scilicet quod natura materialis<sup>35</sup> de se non importat, nisi praedicata sua essentialia per quae est talis vel talis natura essentialiter.

[229] His positis, probatur prima pars: si humanitas, v.g. esset positive eadem in Petro et Paulo, et caeteris individuis humanis, 1<sup>o</sup>. illa quae est in Petro, et Paulo posset praedicari vere formaliterque sicut divinitas Patris praedicatur de Filio, et

<sup>11</sup> Or. *majorem*, non facit sensum.

vicissim. [2<sup>o</sup>.]<sup>12</sup> natu<sup>5</sup>ra positive, et realiter, eadem esset existens, et non existens, vivens et mortua, esset vivens in Petro et mortua in Paulo. 3<sup>o</sup>. Eadem positive et realiter esset humanitas Christi et Judae. 4<sup>o</sup>. Non potest Deus anihilare unum hominem quin omnes anihilarentur. 5<sup>o</sup>. Nec creare secundum <sup>10</sup> naturam, haec et similia absurda sequeretur. Probatur. Nam primo quia divinitas Patris est realiter positive eadem in Filio, ideo eadem praedicatur de Patre et Filio; ergo cum in hac opinione humanitas esset realiter et positive eadem in Petro et Pau<sup>15</sup>lo posset de uniusque ac omnibus praedicari eadem positive; idem sequitur consequentiam de aliis exemplis.

Probatur secundo, implicat naturaliter eandem, ergo creatam indivisam esse in pluribus individuis divisis et distinctis; sed hoc fieret si humani<sup>20</sup>tas, v.g. esset eadem realiter positive in Petro et Paulo; ergo implicat illa unitas positiva realis naturae in suis individuis. Major ex ea patet, quod in peculiare sit naturae divisae.

Nec obstat dicere non esse eandem entitatem, nam <sup>25</sup> natura est indivisa formaliter, et divisa numerice, et individualiter. Non obstat quia per adversarios humanitas quae est in Petro et Paulo est eodem modo indivisa in se realiter ac si non esset divisa in illis; ergo non magis multiplicatur per singularitates quam si non adve<sup>30</sup>niret. Probatur consequentia, ideo paries non multiplicatur<sup>13</sup> sub albedine aut nigredine quia sub utraque est idem in entitate, sed per adversaries humanitas, quae est eadem in entitate et realiter sub Petreitate et Pau-levitate; ergo sub illis non multiplicatur realiter.

<sup>35</sup> Probatur tertio. Quae sunt idenficata realiter nequeunt separari nec unum [230] existere sine alio; sed humanitas quae existit in Petro potest<sup>14</sup> existere sine humanitate Pauli, ergo non esse eadem realiter et positive. Major patet: idem non potest separari a se ipsa et separatio est certissimum signum distinctionis. Probatur minor: quia si illae huma<sup>5</sup>nitatis non possent separari moriente Paulo, non moreretur nisi Pauleitas, quae separaretur a sua natura, quod est absurdissimum, ergo. Probatur consequentiam, quia tota humanitas conservaretur et viveret in Petro. Probatur secunda pars conclusionis.

<sup>12</sup> Or. *tertio*.

<sup>13</sup> Add. *per singulas*

<sup>14</sup> Add. ~~non~~

Quia huma<sup>10</sup>nitas<sup>15</sup>, quae est in Petro et illa<sup>16</sup>, quae est in Paulo, non debetur alia unitas quam ea, quam habent de facto, ergo non privatur illa unitate debita per inexistenciam in singularibus. Consequentia est bona. Nam unitas privativa consistit in privatione unitatis debita. Probatur antecedens: nam illa unitas qua pri<sup>15</sup>varentur esset vel essentialis vel proprietate, sed non privantur nec ullo essentiali nec ulla proprietate, ergo. Probatur minor, quia essentialia et proprietatis rei qualis est unitas sunt inseparabilis a re, ergo non possunt separari, sunt enim identificatae realiter rei cuius<sup>20</sup> sunt.

Probatur tertia pars, quia quod humanitas Petri, v.g. praecisa Petreitate et de se sit indifferens ad esse in Petro et Paulo, non facit, quod possit communicari pluribus copulative; ergo illa unitas ad universalitatem. Consequentia supponitur, quia natura<sup>25</sup> quae dicitur vere universalis debet posse inesse multis; de illis praedicari, nam disjunctive, v.g. de hoc vel de illo: de Petro vel de Paulo, ergo. licet humanitas, v.g. secundum se et sua essentialia praedicata non sint haec vel illa, nec Petri nec Pauli, non sequitur quod habeat uni<sup>30</sup>tatem vere universalem, quia non potest esse nisi in una vel altera singularitate.

Probatur secundo ratione Scoti. Nam natura communis secundum se et sua praedicata essentialia non includit universalitatem nec singularitatem,<sup>35</sup> humanitas v.g. est tantum humanitas, equitas est tantum equitas, ergo non habet unitatem universalem nec singularem.

### **Argumenta Solvuntur**

**Objicies 1<sup>o</sup>** contra primam conclusionem partem: Petrus et Paulus secundum praedicata essentialia non distinguuntur realiter;<sup>5</sup> ergo realiter sint idem in essentia et quidem positive, patet consequentia. Nam distinctio realis est opposita unitati, et qualis est indistinctio, talis est unitas. Probatur antecedens: “non distinguui”: habent eandem definitionem, ergo <non> distinguuntur essentialiter. Respondeo: distinguo antecedens; non distinguuntur, id est, non different sed ha<sup>10</sup>bent naturas similes, concedo antecedentem; non sunt realiter divisi et distincti, seu non sunt duae realiter humanitates, nego. Idem est de definitione. Nam definitiones objectivae sunt realiter distinctae, formales vero non, quatenus per eadem potest repraesentari humanitas

<sup>15</sup> Or. *nitare*

<sup>16</sup> Or. *illi*

Pauli et Petri, <sup>15</sup> propter similitudinem objectivarum definitionum naturarum utriusque.

**Instabis.** Non minus Petrus et Paulus sunt similes in individualitatibus quam in humanitatibus; ergo si propter similitudinem in humanitatibus possunt <sup>20</sup> dici unum essentia et definiri una definitione ita et propter similitudinem in individualitatibus, possunt dici unum numero. Respondeo primo retorquendo argumento; quia si Petrus et Paulus tam similes sunt in individualitatibus quam in essentia, tam habent unitatem realem singularem, quam forma <sup>25</sup>lem; sed hoc est contra adversarios, et quod dicent pro disparitate ex parte individualitatum dicemus pro essentiis. Respondeo secundo: nego consequentiam. Nam propter similitudinem inter individua requiritur individuo reale ad unitatem realem, ad unitatem vero formalem <sup>30</sup> sufficit similitudo in essentialibus praedicatis, nec illis obstat divisio realis.

**Objicies 2º.** Humanitas Petri praecise a Petreitate a qua distinguitur formaliter non est distincta [232] positive ab humanitate Pauli <sup>17</sup> similiter praecisa, ergo habet unitatem positive cum illa. Probatur antecedens. Nam si essent distinctae inter se, egerent differentiis essentialibus, scilicet Petreitate et Pauleitate distinguuntur numerice; sed hoc est falsum <sup>5</sup> et contra Doctorem, ergo falsum est ea distingui aliter quam per individualitas. Probatur major. Nam totum munus individualitatis est facere ut duae naturae similiter sint distinctae positive, et realiter duae, ergo si naturae sint jam ex se distinctae positive superflua erit individualitas.

<sup>10</sup> Respondeo: nego antecedens; est enim entitative non diversa, sed similis, seu potius nec est distincta, nec indistincta, sed ut verbis Doctoris utar, in illa praecisione humanitas est tantum humanitas et nihil aliud praescindit ab omni distinctione <sup>15</sup> et identitate; non enim importat nisi sua praedicata essentialia <animalitas> et rationalitas, et sic patet ad secundum et tertium argumentum.

**Instabis 1º.** De quacumque re formaliter potest dici quod sit <una> cum alia(?) vel ab ea distincta; nam <sup>20</sup> inter esse unum et non esse unum sed esse distinctum non datur medium; ergo humanitas Petri prout distincta formaliter a Petreitate vel est una cum humanitate Pauli vel distincta positive. Respondeo: distingo antecedens; simpliciter et absolute loquendo et a parte rei, concedo antecedentem; praecise et formaliter, seu ex <sup>25</sup> sua ratione formali, prout consideratur secundum sua praedicata

<sup>17</sup> Or. *Petri*, non facit sensum.

essentialia tantum, negó, et consequentiam. Humanitas enim Petri a parte rei et simpliciter et absolute est distincta ab humanitate Pauli realiter et positive; sed secundum se formaliter et<sup>18</sup> vel præcise est tantum hu<sup>30</sup>manitas, ut dicebam cum Duns Scoto.

**Instabis 2º.** Si humanitas quae in Respuesta prout praescindit Petreitate a parte rei. et absolute est distincta ab ea quae est in Paulo, illae humanitates erant duae species distinctae; sed hoc est fal<sup>35</sup>sum, ergo est una. Respondeo: nego suppositum majoris. Nam supponit quod humanitas Petri præcise a Petreitate et spectata formaliter secundum praedicata sua [233] essentialia sit distincta aut una positive, quod diximus esse falsum. Nam sic non est aliud quam animal rationale aut ad summum est una negative, seu nec una nec distincta positive.

<sup>5</sup> **Instabis 4º.** “Homo” dicitur univoce de Petro et Paulo, ergo humanitas per illud nomen significata est eadem in utroque. Univoca enim sunt quarum nomen est commune, et ratio significata est omnino eadem. Respondeo: nego consequentiam et distingo rationem ejus. Ratio significata est eadem identitate uni<sup>10</sup>tate similitudinis, concedo consequentiam; unitate rationali positiva et indivisionis, nego consequentiam. Talis est autem unitas humanitatis Petri et Pauli, scilicet, unitas similitudinis ut mox docemus.

**Objicies** contra tertiam partem. Naturam secundum<sup>15</sup> se considerata, et præcise a singularibus non est singularis, ergo est universalis. Patet consequentia, quia inter singulare et universale non datur medium. Respondeo: nego consequentiam, quia secundum se considerata est talis natura et nihil aliud, v.g. humanitas est humanitas, est indifferens inter uni<sup>20</sup>versalitatem et singularitatem et illa indifferentia dici potest media inter illas.

**Sit 3ª Conclusio.** Unitas formalis realiter in qua fundatur universalitas nihil aliud videtur esse quam unitas similitudi<sup>25</sup>nis per quam naturae omnes singulares sunt repraesentabiles, eodem concepto, qui omnibus convenire potest. Est conformis Scoto. Sed dissentunt plurimi scotistae. Probat. Subtilis Doctor admittit in naturis singularibus aliquam unitatem a parte rei mino<sup>30</sup>rem unitatem numericam quam vocat formalem, quamque retinet in individuís,<sup>19</sup> sed non apparet quod naturae

<sup>18</sup> Add. *positive*

<sup>19</sup> Add. *suis*,

retineant in suis individuís illam unitatem quam similitudinis sensu explicato, ergo. Probatur minor: si haberent aliam unitatem maxime [234] positivam, ut volunt aliqui, aut privativam, ut volunt alii; sed natura est vera ex mente Scoti, ergo. Probatur minor, quia ex Scoto tota unitas quae competit naturae alicui communi ex natura rei est unitas indifferentiae,<sup>5</sup> ergo non est unitas positiva, ergo non potest melius intelligi, quam de unitate similitudinis.

Confirmatur. Quia licet humanitas quae est in Petri considerata secundum se praecise sit indifferentis ad Petreitatem et Pauleitatem, non se<sup>10</sup>quitur quod sit una realiter cum humanitate quae est in Paulo<sup>20</sup>; aliter quam per similitudinem seu repraesentabilitatem, nec per consequens quod possit praedicari de Paulo nisi quantum ad similitudinem; ergo non alia, quam similitudinis, seu repraesentabilitatis.

### <sup>15</sup> **Satisfit Argumenta**

<**Objicies 1<sup>o</sup>**> Similitudo fundatur in unitate; sed Petrus et Paulus sunt similes in natura, ergo habent aliquam unitatem naturae quae prior est quam similitudo: ergo datur aliqua unitas formalis a parte rei, quam similitudinis. Respondeo<sup>20</sup> totam unitatem quae potest imaginari inter Petrum, et Paulum in naturam quae praecedat similitudinem nihil esse posse praeter repraesentabilitatem per eandem speciem vel conceptus formalem, ita ut ea dicantur similia et una in natura quorum natura est repraesentabilis<sup>25</sup> per eandem specie sive conceptum formalem.

**Objicies 2<sup>o</sup>**. Unitas formalis quam asserit Scotus comparare naturae secundum se et quae facit ad universalitatem, facit, ut natura possit praedicari<sup>30</sup> de suis inferioribus praedicatione dicente “hoc est hoc”; sed unitas illa similitudinis non sufficit ad hanc praedicationem ...asconanda<sup>21</sup> est alia(?). Respondeo: distingo majorem; debet posse praedicari, etc. ita ut illamet quae concipitur objective, sit positive eadem vel alia plane similis et re<sup>35</sup>praesentabilis eodem conceptu, vel specie, concedo majorem; ita ut debet esse eadem positive in illis plurimis [235] nego majorem et distincta minorem nego consequentiam. Nec enim requiritur ut illamet natura quae praedicatur de plurimis sit de facto in illius plurimis de quibus praedicatur, sufficit quod insit per aliquid omnino simile in sensu praedicto; aliqui

<sup>20</sup> Or. *Petro et Paulo*, non facit sensum

<sup>21</sup> Or. 3 lit. canc. Probabile confusio auditu.

non dare<sup>5</sup> tur universale. Nam nulla una natura est sic in pluribus realiter et secundum se.

**Objicies 4<sup>o</sup>.** Unitas universalis, quam agnovit Scotus non est universalis a parte rei; sed unitas similitudinis est a parte rei; ergo non est illa quam agnovit Sco<sup>10</sup>tus; ergo ex Scoto unitas universalis non est unitas similitudinis. Respondeo: distingo majorem. Non est universalis a parte rei proxime et formaliter, sed a universalitate logica, concedo majorem; fundamentaliter et remote seu universalitate metaphysica, nego majorem et concessa minorem nego consequentiam.

<sup>15</sup>**Instabis.** Ut natura formaliter et proxime universalis logicae requiritur tantum ut sit una unitate universalis, sed hanc habet a parte rei per nos, ergo reddit naturam universalem a parte rei. Probat minor: quia habet illam unitatem conformantis seu re<sup>20</sup>praesentabilitatis seu similitudinis a parte rei; ergo. Respondeo: nego majorem. Nam ad proximam universalitatem debet considerari ab intellectu ut praecisa a singularibus, v.g. a Petreitate, aliqui non erit una cum humanitate Pauli saltem realiter, quia <sup>25</sup>realiter est conjuncta cum Petreitate et Paulaitate per quas dividitur et redditur dissimilis et distincta.

Ex dictis collige quod unitas formalis realis minor unitate numerica nihil aliud est in homine (idem dicitur de caeteris) quam <sup>30</sup>similitudo et convenientia, quam inter se Petrus, Paulus et caeteri homines in praedicatis essentialibus. Quod haec similitudine dicatur unitas patet ex communi modo loquendi, cum enim videmus duo conformari sic ut difficile sit unum de alio discernere <sup>35</sup>illa dici solent unum et idem. Dicitur etiam [236] unitas realis quia reperitur in natura realiter independenter ab intellectu.

### **Quaestio 3<sup>a</sup>**

#### **An natura cui plura inferiora rapugnant <sup>5</sup> possit dici universalis?**

Probat minor: quia unitas realis suppono, quod universale, ut jam diximus, duplex est; metaphysicum describitur unum, logicum alterum. Metaphysicum describitur unum inesse multis, ideo <sup>10</sup>sistit in consideratione essentialium in se. Logicum vero addit praedicabilitatem de multis. et describitur unum aptum inesse et praedicari de multis. Hoc supposito, quaeritur hic an aptitudo quam natura habet ad esse in multis debeat esse realis, adeo <sup>15</sup>ut nulla natura possit vere dici universalis nisi de facto et realiter possit multiplicari, an vero sufficiat ut

intellectus eam concipiat absque repugnantia ad multiplicationem et absque singularitate, licet revera talis sit ex se. Thomisti <sup>20</sup> putant quod in Angelis omnes naturae sunt se incommunicabiles, v.g. natura Michael est absolute incommunicabilis, et tamen dici potest universalis, non in re; sed intellectu. Contra vero asserunt Scotistas cum Subtili suo Magistro, cum quibus

<sup>25</sup> **Sit Conclusio.** Aptitudo naturae ad esse in multis debet esse realis et a parte rei, ita ut, si ei repugnaret esse in multis realiter non posse vere dici universalis. Probatur primo: si natura posset dici universalis absque aptitudine reali seu cum re <sup>30</sup> pugnancia intrinseca ad multiplicationem, Natura Divina posse dici universalis. Sed consequentia est contra omnes, ergo et antecedens. Probatur major: quia nihil deest naturae [237] divinae ad universalitatem praeter multiplicabilitatem realem, ergo nisi illa multiplicabilitas realiter, seu aptitudo ad illam necessaria sit, sed sufficit illam intelligere, ne singularitate poterit dici universalis.

<sup>5</sup> Nec obstat dicere naturam divinam non esse universalem, quia concipi<sup>22</sup> nequit sine singularitate. Nam hoc gratis dicitur, nec enim magis implicat concipere divinitatem sine singularitate quam sine justicia, sine personis; <sup>10</sup> sed concipitur sine istis, ergo concipi potest sine singularitate.

Probatur secundo, quia si ad veram universalitatem nihil aliud requirat, quam ut natura concipiatur ab intellectu sine singularitate, licet a parte rei, <sup>15</sup> non posset esse nisi singularis, species infima posse denominari genus. Hoc est falsum; et antecedens. Probatur sequela, quia natura specifica, v.g. humanitas, potest considerari absque eo quod concipiatur ultima determinatione ejus, ut si concipiatur praecise, ut animal rationale, <sup>20</sup> quia secundum ea praedicata non importat repugnantiam ad communicari pluribus naturis potius quam pluribus individuis, licet de facto illa communicatio repugnet; non ista v.g. tam poterit denominari genus quam species infima.

<sup>25</sup> Probatur tertio, quia de ratione essentiali universalis est ut natura quae denominatur possit esse in multis; sed natura cui repugnaret esse in multis, non haberet illam aptitudinem nequidem per intellectum; ergo non esset universalis. Probatur minor: quia per intellectum non tolleretur illa <sup>30</sup> repugnantia, ergo neque daretur illa aptitudo. Probatur antecedens: quia vel illa natura conciperetur cum illa

<sup>22</sup> Iter. *concepi*

aptitudine conciperetur vel cum repugnantia essendi in multis; sed neutrum dici potest. Probatur minor: si enim conciperetur cum aptitudine, conciperetur cum formalitate, quae illi implicaret, ut suppo<sup>35</sup> nitur; ergo per hoc non fit universalis. Secundo, si cum repugnantia ad multiplicari, ergo cum repugnantia [238] universalitatem.

**Objicies 1<sup>o</sup>.** Universalis ex Doctore est ratio rationis, ergo sufficit quod ratio apprehendat eam posse multiplicari, licet hoc repugnet a parte rei. Probatur consequentia: <sup>5</sup> quia ad relationem rationis sufficit terminus ratio-nis. Respondeo: nego antecedentem et maxime de universali metaphysico. Nam primo, illud non est ratio rationis, nec id somniavit Doctor et quamvis admitteremus universale logicum dicere pro formali relationem rationis, tamen <sup>10</sup> esset cum fundamento in re, quod fundatum esset realis multiplicabilitas in essendo, alioquin esset universalis ficta.

**Instabis.** Aptitudo ad esse et praedicari de multis non inest a parte rei, sed per intellectum; ergo sufficit <sup>15</sup> quod natura aliqua possit concipi cum illa aptitudine quamvis illi repugnet a parte rei. Respondeo: nego antecedentem. Nam aptitudo ad esse in multis inest a parte rei, atque etiam ad praedicari saltem remote et fundamentalis. Haec enim est ipsamet aptitudo essendi in multis.

<sup>20</sup> **Objicies 2<sup>o</sup>.** Natura specifica Michael v. g. conceptu ut principio propriarum ejus operationum, et ut distincta a natura Gabrielis, non involvit necessario singularitatem, ergo sub hoc conceptu est determinabilis, <sup>25</sup> et illa determinabilitas videtur indifferens ad Michaelitatem, non a parte rei sed per intellectum, ergo per intellectum est universalis. Respondeo: nego antecedentem. Quia determinabilitas supponit indifferentiam quae non repugnet illi naturae; indifferentia autem ad determi<sup>30</sup> nari per Michaelitatem repugnant illi. Deinde determinabilitas requisita ad universalitatem debet esse in natura quae latius pateat, quam differentia determinans quod non repugnaretur in natura Michaelis respectu michaelitatis, in <sup>53</sup> sententia Thomistarum.

**Instabis.** Natura sic concepta de Michaele praedicari posset de illo, sed non posset praedicare de illo nisi ut species, ergo esset vera species [239] ergo per modum universalis. Probatur minor: quia non posse praedicari nisi ut species, aut genus, aut differentia, aut proprio, aut accidens, sed non praedicatur ut genus, ut differentia, ut proprio, et accidens, ergo ut species. Respondeo: nego <sup>5</sup>

consequentiam et minorem probationis. Praedicaretur enim ut forma ejus singularis et adaequata Michaelitati, non ut quod latius patens et si vellis per modum naturae specificae, sed non per hoc haberet veram rationem speciei.

**<sup>10</sup> Quaestio 4<sup>o</sup>**  
**Utrum detur universal a parte rei?**

Suppositis dictis de natura et conditionibus universalis et de ejus divisione in metaphysicum et logicum, facilius est solutio hujus quaestionis. Quaeritur in <sup>15</sup> illa an a parte rei natura habeat unitatem et aptitudinem ad esse in pluribus et praedicare de illis, nam in his consistit essentia universalis.

**Sit prima Conclusio.** Datur universale Metaphysicum a par<sup>20</sup>te rei. Probatur, nam natura quae dicitur universale in essendo seu metaphysice, nihil accipit ab intellectu, quod spectet ad universalitatem; ergo est universalis a parte rei. Probatur antecedens. Ad hanc universalitatem nihil aliud requiritur <sup>25</sup> in natura praeter unitatem et multiplicabilitatem, seu aptitudinem ad esse in multis, sed natura neutrum habet ab intellectu, ergo. Minor patet ex dictis, ergo.

**Objicies 1<sup>o</sup>.** Si humanitas quae est in <sup>30</sup> Petro est universalis a parte rei, Petrus est etiam universalis; falsum est consequens, ergo. Probatur sequelam: [240] humanitas Petri non distinguitur a Petro; ergo si illa est universalis, erit universalis. Probatur consequentia. Quod enim convenit a parte rei naturae alicui individui, convenit ipsi individuo, ergo. Respondeo: nego primam majorem, consequentiam secundi syllogism, et majorem <sup>5</sup> tertii, ut patet in divinis. Nam convenit naturae Petris communicari Filio, non vero Personae Patris, quamvis persona divina indentificatur realiter naturae divinae.

**Objicies 2<sup>o</sup>.** Humanitas sic est illi propria a parte rei, ut non possit convenire alteri, ergo <sup>10</sup> non est universale, sed plane singularis a parte rei. Probatur antecedens. Est identificata a parte rei cum Petreitate, ergo non potest alteri convenire. Respondeo: juxta sententiam Scoti, de natura communi, nego antecedens. Nam secundum se et praecise considerata est indifferens ad Petreitatem, Pauleitatem; <sup>15</sup> nec aliud dicit nisi praedicata sua essentialia (ut supra diximus) et licet a parte rei sit realiter illi identificata, non sequitur quin sit conceptibilis sine illa et quin ab ea praescindat objective.

**Objicies 3<sup>o</sup>.** Illa huma<sup>20</sup> nitas esset universalis ex se et a parte rei, non possit fieri singularis quia non immutaretur per petreitatem. Respondeo: nego sequelam. Quia est simul singularis et universalis, est singularis realiter et formaliter, est universalis rationis communitatis essentialis quam habet cum <sup>25</sup> aliis humanitatibus et singularis naturae individuationis cui alteri identificatur.

**Sit secunda Conclusio.** Non datur a parte rei universale Logicum. Probatur ex ratione Scoti: quia per id natura recipit <sup>30</sup> formalem universalitatem logicam, per quam constituitur proxime praedicabilis de multis per modum unius; sed natura id habet intellectu, ergo et universalitatem. Probatur: ut natura fiat praedicabilis proxime de multis per modum unius, debet cognosci esse <sup>35</sup> in multis per modum unius, sed non potest sic cognosci nisi per actum intellectus considerantis eam praeci[241]se de singularibus et comparantis eam iisdem singularibus in quibus illam sic videt multiplicatam; ergo.

**Objicies.** Nullo cogitante intellectu verum est <sup>5</sup> dicere Petrum et Paulum esse ejusdem specie; sed species est formaliter universale logicum, ergo. Respondeo: distinguo majorem: esse ejusdem speciei fundamentaliter, concedo majorem. Formaliter, nego majorem. Petrus et Paulus habent similem naturam seu unam naturam unitate similitudinis ex <sup>10</sup> quae sumitur intellectus fundamentum concipiendi illam per modum unius et praedicandi illam de singulis. Hoc ultimum dicitur universale logicum formaliter et proxime praedicabile de pluribus. Collige hinc quod universale metaphysicum est solummodo funda<sup>15</sup>mentum universalis logici; illud dicitur universale inchoatum, istud vero actuale et completum.

*Recibido 03/10/2015*  
*Aceptado 01/12/2015*



**Resumen.** Transcripción del Tratado Suplementario al Curso de Lógica de 1795, dictado en el Convento Recoleta de Buenos Aires, por Fray Fernando Braco ofm, quien profesaba como escotista aunque su enseñanza incluye elementos de otras Escuelas. En cambio este Suplemento contiene dos Disputaciones sobre dos temas clásicos del escotismo: “Sobre la identidad y la distinción” y “Sobre los universales”) que reproducen doctrina la doctrina escotista tradicional. Constituye uno de los últimos ejemplos de la escolástica moderna en las aulas coloniales americanas

**Palabras clave:** Fernando Braco - Escotismo - Identidad - Distinción - Universales.



**Resumo.** Transcrição do tratado complementar ao Curso de Lógica de 1795, ditado no Convento Recoleta de Buenos Aires, por Fray Fernando Braco OFM, que professou um ensinamento como discípulo de Scoto, mas inclui elementos de outras escolas. Em vez disso, este suplemento contém duas Disputas sobre dois temas clássicos do escotismo: “A identidade e a distinção” e “Os universales”) que reproduzem o ensino tradicional doutrina de Scoto. É um dos últimos exemplos da escolástica moderna em salas de aula coloniais americanas

**Palavras-chave:** Fernando Braco - Escotismo - Identidade - Distinção - Universal.



**Abstract.** Transcription of Supplementary Treaty to the Logic's Course, 1795, issued in the Recollect Convent of Buenos Aires, by Fray Fernando Braco OFM, who professed his teaching as though Scotus, but includes elements of other schools. Instead this Supplement contains two Disputations on two classic themes of Scotism: "The Identity and Distinction" and "On the Universal") that reproduce traditional teaching Scotus doctrine. It is one of the last examples of modern scholastic in American colonial classrooms

**Keywords:** Fernando Braco - Scotism - Identity - Distinction - Universal.



**VARIA**

*MEDIAEVALIA AMERICANA*  
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

## **Suposiciones y metáforas. Ockham provoca a Nietzsche<sup>1</sup>**

*Susana Beatriz Violante*

### **Introducción**

El título del presente artículo puede resultar sugestivo, sobre todo al tratarse del desplazamiento por una intuición, una sospecha, una aparente y asombrosa similitud que no hemos podido corroborar o contrastar. No he encontrado ninguna mención en Nietzsche acerca de su posible lectura de la obra *Suma de Lógica* de Guillermo de Ockham<sup>2</sup>. Asimismo, no podemos negar que, eventualmente, el filósofo prusiano haya realizado la lectura de un filósofo de la escuela de Oxford que seguiría la línea de R. Bacon, Nicolás D'Autrecourt y que conduce, por ejemplo, a David Hume. No obstante, desde la similitud conceptual, intento implicar a un franciscano bastante revolucionario en sus consideraciones sobre el problema de los universales que derivan en cuestiones lingüísticas, con un espíritu también contradictorio, rebelde, optimista y necesariamente nihilista como el de Federico Nietzsche.

Para muchos temas de la filosofía, las coordenadas de tiempo y espacio pueden llegar a demoler una relación entre filósofos, algo que, concibo, no ha de ocurrir en este caso sino más bien lo opuesto, ya que intento mostrar que en el siglo XIV, y antes, este tipo de cuestiones estaban siendo pensadas y han sido retomadas de modo similar por Nietzsche en su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, fechada aproximadamente en 1873<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> El presente artículo es una modificación y actualización para esta publicación de uno anterior presentado, pero no publicado, en el *III Encuentro de Pensamiento Medieval*, llevado a cabo los días 9, 10 y 11 de noviembre de 2000 en la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan, República Argentina con el título *¿Nietzsche inspirado en Ockham?*

<sup>2</sup> Guillermo de Ockham, *Summa logicae*. Nos basamos en la Primera parte de la *Suma* que fuera traducida al castellano por primera vez con el título *Suma de Lógica*, Bogotá, Norma, 1994, por Alfonso Flórez Flórez. La edición crítica en latín le pertenece a Philotheus Boehner, Gál Gedeon and Stephen Brown, Eds. New York, Franciscan Institute, 1974.

<sup>3</sup> Federico Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Luis M. L. Valdés y Teresa Orduña (trads.), Madrid, Tecnos, 1994. En adelante: "*Sobre verdad y mentira*".

## **Guillermo de Ockham**

Guillermo de Ockham, pensador inglés que nace en 1284 en la villa de Ockham en Surrey, estudia Artes en Oxford y unos años más tarde ingresa como novicio en la Orden franciscana. Tuvo un profundo convencimiento acerca de la adhesión a los votos de pobreza en una época y espacio geográfico que está sumida en grandes controversias políticas y religiosas, él mismo se enfrenta al papa Juan XXII y lucha fuertemente por mantener la orden franciscana y, desde ese espacio, es extrañamente convocado a actuar como inquisidor porque operaba argumentativamente sobre religiosos despóticos denunciando sus abusos y arbitrariedades. Filosóficamente, se atreve a cuestionar la omnipotencia divina y a sostener que cree porque cree, cree como cristiano y teólogo pero no cree como filósofo. Fue definido por Étienne Gilson como “un agnóstico voluntarista”<sup>4</sup>, o bien, a decir de Francisco Fortuny:

“Su filosofía ha pasado de ser modelo evidente de la disgregación, escepticismo y verbalismo que atenazó a la última escolástica medieval, a verse favorecida con el reconocimiento de caracteres de genialidad por cuanto comporta claros atisbos de actuales tendencias lingüísticas o semiológicas”<sup>5</sup>.

## **Federico Nietzsche**

Federico Nietzsche nace el 15 de octubre de 1844 en Roëcken, ciudad de la Turingia en Alemania central. Ser hijo y nieto de pastores protestantes le llevará a afirmar, no sin ironía que “El pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana”. Vive unos años como ermitaño en Sils María, durante los cuales su estado de ánimo le permitirá designar a este periodo como “etapa optimista” porque coincide con su deseo de ser algún día un hombre que sólo diga sí. Tras once años de sufrimiento, posiblemente haya sido una apoplejía, muere el 25 de agosto de 1900.

<sup>4</sup> Étienne Gilson, *Études de Philosophie Médiévale*, Estrasburgo, Commission des Publications de la Faculté de Lettres, 1921; id., *La filosofía en la Edad Media*, Arsenio Palacios y Salvador Caballero (trads.), Madrid, Gredos, 1958.

<sup>5</sup> Francisco Fortuny, *Naturalidad y vacuidad del signo en Guillermo de Ockham*, Barcelona, KAL, Universitat de Barcelona, 2003, p. 3.

En varias obras sostiene que es necesario reconocer que “La verdad no existe, no existe ninguna configuración absoluta de las cosas, ninguna ‘cosa en sí’”<sup>6</sup>. Es por esto que considera a la verdad como una invención, como una designación regularmente válida y obligatoria de las cosas. Nietzsche sostiene que puede haber una creencia que sea condición de vida y, a pesar de ello, ser falsa. El mundo verdadero, ordenado, perfecto, platónico, se ha convertido en fábula, por lo que insiste en que sólo existen perspectivas en tanto son el resultado de las interpretaciones del mundo aparente elaboradas por cada centro de fuerza y resultado de las luchas de las opuestas voluntades de poder que, ante todo, es una lucha de interpretaciones.

Obviamente, ese centro de interpretaciones no es un “yo sustancial” ya que para el filósofo, ni siquiera hay **yo**, porque éste es sólo un escenario donde se desarrolla el drama de la vida moral, donde combaten impulsos diferentes y opuestos. Las nociones de “yo” y de “sujeto” aparecen al convertirse el hombre en un ser social, bajo la presión de la necesidad de comunicación y la creencia ingenua en que hay un centro desde el cual se genera conocimiento y acción. En consecuencia, lo que puede ser pensado ha de ser con seguridad una ficción, sobre todo cuando no interviene el cuerpo ya que, sin su intervención, ese pensamiento se transforma en metafísica teológica y, mayormente, aparece el monótono-teísmo<sup>7</sup>. En consecuencia, nos encontramos en medio de un orden provisorio del saber y la verdad, producto de un discurso que es olvido del momento de creación de los nombres que hacen de la verdad un canon nomádico (al modo de los pueblos nómades: la “verdad” va variando).

A causa de esta situación, enunciarnos una cuestión: ¿de dónde surge ese impulso hacia la verdad? Es un impulso humano “demasiado humano” que no le permite al hombre, mirar ni afuera ni abajo del recinto de la conciencia, por eso toma lo irreal como real y es aquí donde aparece el contraste entre **Verdad** y **Mentira**. El ser humano no logra entrever que el conocimiento es “metáfora”, “invento”, “ilusión”, confundida con Verdades, una cáscara vacía en cuyo centro no hallamos nada.

<sup>6</sup> Nietzsche, *Fragmentos póstumos* de 1887, 9(35) y 9(44).

<sup>7</sup> Nietzsche, *Cómo se filosofa a martillazos* (o *El crepúsculo de los ídolos*), Andrés Sánchez Pascual (trad.), Madrid, Alianza, 1973, § 1 “La ‘razón’ de la Filosofía”.

En la obra que analizamos, la verdad aparece como el resultado de una gran antropomorfización y con características teológico-cristiano-medievales, poseyendo el carácter de definitiva, canónica y obligatoria. Esto es lo que le imprime al ser humano el mote de ser un poderoso “genio de la construcción” de una gran “telaraña” de conceptos que no tienen validez independientemente de la que cada ser humano sea capaz de otorgarle.

### **Palabra - signo**

Para el tema que aquí nos ocupa, considero que uno de los puntos de partida más relevantes del pensamiento de Ockham, tiene que ver con la “lógica abductiva” que, utilizada por el franciscano –y confundida posteriormente con un ejercicio deductivo por los indagadores de las obras del célebre Arthur Conan Doyle en su saga de Sherlock Holmes– tiene que ver con un ejercicio de la mente por el que va llevando, arrancando aquellos datos singulares, aquellas improntas únicas que, por un *ars inveniendi* le permiten elaborar una hipótesis, una conjetura que es producto de una intuición y a la que no puede confirmar hasta tanto no halle el resultado en la confrontación empírica de la misma. Este ejercicio es bastante particular en Ockham ya que no se trata de una inducción, porque no es la simple acumulación de datos para alcanzar un enunciado que los contenga, ni de una deducción porque no parte de un enunciado universal, ni de una abstracción dado que, el ejercicio de esta última, implica una pérdida de singular, sino que se trata de la recolección de signos a los que habrá que darles un sentido, hay que interpretarlos, intuir su referente, de ahí la *notitia intuitiva*. Nuestro franciscano no puede conformarse con un saber conceptual que sólo capte ciertas características comunes a varios objetos, por lo tanto su resultado no permite distinguir uno de otro en sus rasgos particulares. En cambio, el conocimiento intuitivo capta lo distintivo del objeto, lo singular y es por ello que va más allá de la mera relación entre signos, porque éstos no nos dicen nada de la cosa referida, es la intuición la que nos indica cuál es el hecho, el acontecimiento y de qué manera existe.

Ockham trata de fundamentar cómo funciona la mente y cómo se llega al saber. Todo acto es singular y lo expresamos a través de palabras, con las que elaboramos proposiciones. Lo que estas proposiciones intentan es dar cuenta de las intuiciones o conceptos que se han generado en el alma. Para Ockham las palabras no refieren las cosas, son sólo signos de signos. Las palabras no están relacionadas con los conceptos o imágenes en el alma. Esas palabras, esos sonidos que utilizamos para **nombrar** las realidades singulares, son simples *voces* de primera imposición, o de

segunda, que se instituyen a voluntad; por lo tanto, no hay **necesidad** en la institución.

El nominalismo es un ejercicio de la mente, su propio acto, una intelección única, exclusiva que representa un cúmulo de posibilidades infinitas para referir el mundo y, en éste, la “cosa” que es singular.

### **Relación entre palabra y concepto**

La relación entre las palabras en tanto *voces* –sonidos– y los conceptos, es ignorada. El signo mental es como un ícono que sólo representa el singular, sin el singular el signo gráfico o hablado es imposible, por eso sustentar que haya una relación mimética entre palabra y concepto, es una ficción. Leemos en Ockham que:

“Las palabras [*voces*] son signos que significan secundariamente aquellas cosas que se suscitan primariamente por las pasiones del alma, aunque algunas palabras susciten primariamente pasiones del alma o conceptos que, sin embargo, secundariamente suscitan otras pasiones del alma”<sup>8</sup>.

El término pasa a constituirse en **signo** y, en tanto tal, supone por... *suppositio*. De este modo:

“Se toma signo por aquello que hace llegar al conocimiento de algo, y es apto naturalmente para suponer por ello o es apto para ser añadido a signos tales en la proposición [...] Y tomando así este vocablo ‘signo’, la palabra [*vox*] de nada es signo natural”<sup>9</sup>.

Si nos detenemos en el ensayo de Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, encontramos que su primera parte está dedicada a la crítica del lenguaje como señalamiento de la verdad y, consecuentemente, como sustentador de sentidos fiables. Es así que define la palabra como: “la reproducción en sonidos de un impulso nervioso”<sup>10</sup>, la crítica se dirige a la costumbre de querer inferir que una excitación nerviosa sea provocada por algo existente exterior a los seres humanos. Por lo tanto este sonido lo aplicamos a algo cuya sensación es producto de una

<sup>8</sup> Ockham, *Suma de Lógica*, c. 1, p. 14.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, pp. 15-16.

<sup>10</sup> Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, p. 21.

interpretación. No hay hecho en sí, no hay cosa en sí, nos dice el filósofo prusiano, sino sólo interpretaciones. Un **ver** perspectivista que provoca significaciones que añadimos por la imaginación:

“Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad, ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario no habría tantos lenguajes”<sup>11</sup>.

Y se pregunta

“¿Qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades? Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una ‘verdad’ en el grado que se acaba de señalar”<sup>12</sup>.

Ockham también sostuvo que los conceptos son las intuiciones que están en el alma, que no son copias de estímulos externos:

“El término concebido es una intención o pasión del alma que naturalmente significa o cosignifica algo, es apto por naturaleza para ser parte de la proposición mental y, por lo mismo es apto por naturaleza para suponer (*supponere*). Estos términos concebidos y las proposiciones que se forman con ellos son, entonces, aquellas palabras mentales de las que San Agustín dice, en el *Tratado sobre la Trinidad*, XV, que no son de ninguna lengua, porque permanecen sólo en la mente y no pueden proferirse al exterior, si bien las voces, como signos subordinados a ellas, se pronuncian al exterior”<sup>13</sup>.

Los conceptos no corresponden a “ninguna lengua” porque son el resultado de una intuición, equiparable en todos los seres humanos –los conceptos y no lo que a esos conceptos les hagamos suponer–, por eso los considera “signos naturales”.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>12</sup> Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, p. 21.

<sup>13</sup> Ockham, *Suma de lógica*, § 1.

“Se llama intención del alma, algo en el alma que por naturaleza significa otra cosa<sup>14</sup> [...] Pero entre estos términos se descubren algunas diferencias. Una es que el concepto o pasión del alma significa naturalmente aquello que significa, pero el término hablado o el escrito nada significan sino por institución voluntaria”<sup>15</sup>.

Ahora bien, qué se entiende por concepto, porque para Ockham tiene que ver con esta “imagen en el alma que no es de ninguna lengua, que permanece sólo en la mente y que puede referirse de múltiples maneras”. Ponemos el énfasis en la frase de la cita cuando dice que “significa aquello que significa”, el concepto es “eso que es” y todos los intentos para decir ese concepto, son vanos. En algún sentido podríamos llegar a relacionarlo con algo acabado porque dice que “significa naturalmente aquello que significa” y posiblemente ha de ser por esto que se arriesga a afirmar que es similar en los seres humanos, pero no tiene idioma, por lo tanto no puede proferirse al exterior, no tiene sentido ya que si lo tuviera entonces podríamos decirlo, ese sentido hay que otorgárselo. Aquello que se profiere al exterior son las voces que son signos subordinados a aquellos.

Por su lado, Nietzsche llama “concepto”, a un sentido determinado y acabado de una imagen interna que referimos en palabras externas. ¡Oh, vaya similitud! Por eso dice que “el impulso a la verdad” tiene que ver con el olvido de este momento fantástico, de esta imaginación, de esta invención (*erfindung*). Así también cuando Ockham se refiere a las intenciones del alma, que son signos naturales y se refieren sincategoremáticamente (no-connotativamente), no tienen un significado objetivo ni subjetivo, sino que es, en ambos autores, “inventado” e “instituido a voluntad”: intención o concepto, lo llama Ockham, y es algo en el alma que por naturaleza significa otra cosa, por lo tanto es una “ficción”. “Primera intención” es el nombre mental que por naturaleza supone por su significado, y “segunda intención” son signos de las intenciones primeras como género, especie, etc.

Ockham va mostrando cómo ese concepto, que capta características generales del objeto, se va modificando al nombrarlo hasta llegar a la escritura, a través de elementos icónicos que señalan lo que intentan representar. Suponen por = *supponere*.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 56.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 15.

Para Ockham, así como la palabra es algo diferente de lo mentado, la escritura es la forma materializada de la palabra y nada nos dice que esas figuras supongan, necesariamente, por esos sonidos. Nietzsche también lo refiere cuando escribe que:

“La enigmática X de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido<sup>16</sup> [...] Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón suficiente”<sup>17</sup>.

Bien sabemos que en Nietzsche este principio no tiene asidero porque, para que lo tuviera, tendría que aceptar que hay un origen (*ursprung*) del cual se desprende una cadena causal. Podríamos decir que Ockham acepta la existencia de una causa fuera de nosotros, pero, ¿podemos aceptar que su representación mental la obedece?

Ockham va a decir al respecto que si bien el efecto es signo de una causa, cuando queremos establecer dicha conexión sólo podemos conocerla por vía experimental. Necesitamos una intuición que nos señale el hecho presente y lo que le explica, que no está presente, por esto es necesaria la intuición empírica que es la que le da un fundamento. Por lo tanto, en Ockham esta relación causa-efecto podemos intuirlo en un caso singular, particular que estemos experimentando pero no podemos establecer que hallemos esta conexión en otros acontecimientos porque aún no los estamos experimentando<sup>18</sup>. Como no llegamos a esa certeza, el concepto de causalidad no es ni universal ni necesario, no es un principio de razón, como tampoco lo es para Nietzsche.

Nietzsche escribe sobre imágenes que son internas y palabras que son externas. Veámos en Ockham que la palabra se impone a voluntad sobre el concepto que está en el alma, aparece como un agregado. La realidad es para nuestro autor franciscano, el resultado de sus vivencias, el resultado del “espíritu” –no de los sentidos– en

<sup>16</sup> Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, p. 23.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 21. Para algunos autores los principios lógicos son, en el fondo, principios ontológicos, ya que los principios lógicos no regirían de no estar de alguna manera fundados en la realidad. El principio de razón suficiente sostiene que nada es o acontece sin que haya una razón para que sea o acontezca, o sin que haya una razón que explique qué sea o acontezca.

<sup>18</sup> Ockham, *Sententias*, I, d. 2, q. 8; d. 3, q. 2.

contacto con la cosa. En relación con esta imposibilidad de que el espíritu alcance a percibir la totalidad de la **cosa** es que Ockham considera al espíritu **limitado**, porque solamente capta los aspectos singulares desde su vivencia y sus sensaciones. No es la **cosa** sensible la causa del conocimiento, porque de ella no tenemos reproducción ni huella, por ejemplo, si el **objeto** no está presente a nuestra percepción, solamente nos queda el hábito de una cualidad, que no es algo añadido y por eso se actualiza, se cambia cuando el espíritu vuelva a ese objeto. Encontramos que, de acuerdo con esta concepción de Guillermo de Ockham, nos hemos de conformar con hablar de la “realidad” como una “construcción”. Si el resultado de nuestros hábitos son tomados por ciertos, entonces se transforman en “creencias”, estas creencias pasan a ser “reales”, con lo cual la realidad será el resultado de nuestras creencias y, para Ockham, considerar que el proceso se da de este modo, es una ficción (*fictum*).

Consecuentemente, “concepto” o “imagen” hay que referirlo en palabras, no está nombrado. El término oral o escrito, es lo físico, lo convencional. Si bien admite un cierto modo de correspondencia de la “palabra” exterior con la “palabra mental”, no es en todos los casos, ya que hay elementos del discurso exterior que no corresponden a los términos mentales tales como los participios, pronombres, género, declinación, voz activa, etc. Cuando se refiere a los términos convencionales de primera imposición, corresponden solamente a los nombres mentales que pueden suponer por sus significados y son llamados: “intenciones primeras”. En cuanto a los de segunda imposición, se usan para significar a los mismos signos convencionales y todos sus aspectos en su propia función, por ejemplo: la palabra “hombre” es de segunda imposición porque no era un nombre antes que se impusiera a voluntad para significar.

La significación de un término tiene que ver con su capacidad de suposición. Mauricio Beuchot refiere que:

“Tanto los términos mentales (naturales) como los orales-escritos (convencionales) tienen necesidad de la significación para tener suposición, ya natural, ya convencional, consistente en estar en la proposición en lugar de la cosa”<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Mauricio Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la edad Media*, México D. F., UNAM, 1981, p. 153.

Ockham sostiene que la palabra no está relacionada con los conceptos o que mediante mediaciones mentales se relaciona con la cosa, sino que la palabra es “impuesta a voluntad” directamente a la cosa o hecho. Por lo tanto va a sostener que la palabra, en tanto acto de la mente, supone por el concepto, no lo “representa”, no está “en su lugar”, es solamente un símil, no hay igualdad, la palabra es “signo” de “signo”. Ockham define a la suposición como:

“Una propiedad que conviene al término pero nunca fuera de la proposición”<sup>20</sup>. Amplía la suposición por encima de los solos signos arbitrarios, convencionales o artificiales, a saber, los orales y los escritos haciéndola una propiedad –incluso primordialmente– de los signos lingüísticos mentales o conceptuales, que serían signos naturales”<sup>21</sup>.

Si tomamos la suposición en su función significativa, tenemos que distinguir entre signos lingüísticos que son signos de cosas y signos lingüísticos que son signos de otros signos lingüísticos. Así es como Ockham distingue la *suppositio* en *personalis*, *simplex* y *materialis*. Por *suppositio personalis* va a entender aquellas proposiciones donde un término se toma significativamente y supone por su significado, cualquiera que sea “por voluntad de los usuarios”<sup>22</sup>, por ejemplo: “el hombre corre”. La *suppositio simplex* es aquella en la que un término supone por una intención del alma **no** significativamente, por ejemplo: “el hombre es especie”. Por último, la *suppositio materialis* es la que el término **no** se toma significativamente, sino que supone por un signo hablado o escrito, por ejemplo “hombre es una palabra bisílaba”. La suposición se da siempre en la proposición, nunca fuera de ella, para poder comprender a qué nos referimos cuando nombramos.

### ***Suppositio* en Ockham y metáfora en Nietzsche**

Podríamos establecer una relación entre *suppositio* en Ockham y metáfora en Nietzsche si nos detenemos en que, para este último autor, en la imaginación, en las metáforas y analogías, podemos sospechar la verdad como necesidad de supervivencia; como uniformidad social del lenguaje amparado en su necesidad y utilidad en la comunicación. Podríamos arriesgarnos a sostener que, esto que Nietzsche llama “estímulos físicos de las imágenes psíquicas” tiene su símil con lo

<sup>20</sup> Ockham, *Suma de lógica*, p. 246.

<sup>21</sup> Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la edad Media*, p. 155.

<sup>22</sup> Ockham, *Suma de lógica*, p. 251.

que Ockham llama “conceptos en la mente”.

Nietzsche nos refiere que los hombres se encuentran sumergidos en “ilusiones y ensueños”, por eso están siempre “flotando” sobre la superficie de las cosas, perciben “formas pero no verdades” y esta es la mirada del hombre:

“Se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe ‘formas’, su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos, como si jugase a tantear el dorso de las cosas”<sup>23</sup>.

En ambos pensadores el término “forma” adquiere características similares aunque estén aplicados de manera aparentemente disímil. Ockham se refiere a que los términos “no poseen forma lingüística”, se aplican al azar; y en Nietzsche el término se refiere a esa excitación nerviosa que aplicamos azarosamente a la cosa con carácter de “referido”. Pero, ¿referido a qué? Referido a un concepto o intención.

Como se ve, de manera similar a la semántica actual, la filosofía del lenguaje de Ockham se centra en la propiedad del término en la proposición a partir de la comprensión de la *suppositio*. Al definir el signo como lo que puede *suponer* por la cosa mental significada, le permite comprender a la palabra hablada no como un signo natural sino artificial y convencional, por esto es un elemento de la proposición. También va a diferenciar entre el “uso” en cuanto lenguaje objeto y la “mención” en cuanto metalenguaje.

Y aquí aparece la cadena semiótica infinita que, en cuanto a su despliegue, está plagado de posibilidades significativas. Pero, sin embargo, de todos los “hombres” se predica una intención común cuando se dice: “este hombre es hombre”, “aquel hombre es hombre”<sup>24</sup>, “esta especie es especie”. Se predica un nombre de diversos nombres por ejemplo: “hombre es un nombre”, “asno es un nombre”, “blancura es un nombre”<sup>25</sup>. Así como los nombres de segunda imposición significan a voluntad nombres de primera imposición y algo diferente de los nombres; la segunda intención significa naturalmente la primera. A este respecto leemos en Nietzsche que:

<sup>23</sup> Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, p. 19.

<sup>24</sup> Ockham, *Suma de lógica*, p. 58.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 59.

“El que crea las palabras designa sólo, las relaciones que las cosas guardan con los hombres, y se sirve para expresarlas de las más audaces metáforas”<sup>26</sup>.

Entiende que la primera metáfora es un impulso nervioso extrapolado en una imagen; segunda metáfora es la imagen transformada de nuevo en un sonido, “en cada caso un salto total desde una esfera a otra completamente distinta”<sup>27</sup>. Podríamos establecer la similitud entre primera y segunda imposición en Ockham y primera y segunda metáfora en Nietzsche.

### **Sujeto - objeto**

De acuerdo con el sucinto desarrollo que estamos realizando es conveniente determinar cuál es la relación que se establece entre “sujeto y objeto”. Lo que creemos que es el objeto es una ficción, una invención (*erfindung*). Nietzsche, tanto en *La voluntad de poder* como en la *Genealogía de la moral*, sostiene la imposibilidad de la deseada objetividad: “existe sólo un conocer perspectivista”, la objetividad es imposible cuando:

“Entre el sujeto y el objeto –dice Nietzsche–, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, sino a lo sumo una conducta estética, quiero decir: un extrapolar abusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje extraño, para lo que se necesita una fuerza mediadora”<sup>28</sup>.

La causalidad aparece, en ambos autores, de modo similar a lo que, al menos en lo personal, estamos más acostumbrados a observar en el escrito de David Hume como efecto del hábito y la costumbre.

Ockham niega el principio de causalidad y contradicción, para esto se basa en el principio de omnipotencia divina porque si le negamos la potencialidad a Dios de que pueda, en el mismo instante de eternidad querer y no querer producir una cosa, negaríamos su *potentia absoluta* y, los principios de causalidad y contradicción nos conducirían a formarnos la idea de una naturaleza estable, sin ellos nos enfrentamos a la contingencia de la naturaleza por *potentia absoluta* de Dios.

<sup>26</sup> Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, p. 22.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 30.

La relación causa-efecto, solamente la conocemos por la experiencia dado que intuimos casos singulares y no casos universales por que no los experimentamos y, por lo tanto, no se los puede considerar “necesarios”. No obstante Ockham, no puede explicar el principio de omnipotencia divina porque al hacerlo, deja sin efecto la línea causal al incondicionado. Por lo tanto no hay un orden preestablecido y la causa-efecto no es principio de razón suficiente, porque dicha relación es contingente.

Entonces y retomando algunos conceptos, el ejercicio se constituye por varios aspectos: la *notitia intuitiva* por la que Ockham entiende el momento en que el “espíritu” intuye la “cosa”, el *intellectio ipsamet* o intelección inmediata, instantánea de la realidad singular y la *qualitas mentis* que es el ordenamiento mental que el ser humano le otorga a lo intuido intelectivamente, por lo que intenta señalar que la captación es única e intransferible, este momento que es único y estas improntas constituyen parte de lo que Bertrand Russell dio en llamar **navaja** por la mencionada intransferibilidad.

### **Ficciones y universales**

El uso continuo del sentido que le damos a los términos es lo que nos lleva a concebirlos como “verdaderos”. El lenguaje es en Nietzsche igual a falsificación y las ficciones de las que habla como por ejemplo: Dios, hombre, género, número, ser, sustancia, también lo son para Ockham, ya que son sólo nombres impuestos a una intuición intelectual. En este sentido son **universales** y sólo tienen existencia en el alma y no fuera de ella. Estos términos permiten un principio de economía para no tener que nombrar de infinitas formas las infinitas apariciones del singular. Según Nietzsche: “Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos al árbol como masculino y a la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria!”<sup>29</sup>.

El universal es, para Ockham, un término de segunda intención igual que género, especie, etc. y es un singular porque:

“Es uno y no varios. Y de este modo quienes sostienen que el universal es alguna cualidad de la mente predicable de varios, sin embargo no por sí sino por aquellos varios, tienen que decir que cualquier universal es verdadera y realmente un singular: pues así como cualquier palabra, tan común como sea por institución es verdadera y realmente un singular: y una en número, pues

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 22.

es una y no varias, así una intención del alma, que significa varias cosas fuera de ella, es verdadera y realmente singular y una en número, pues es una cosa y no varias, aunque signifique varias cosas<sup>30</sup>.

Tampoco es, por naturaleza, signo de varios sino “predicable” de varios. No podemos olvidar la importancia que da Ockham, desde su influencia aristotélica, a la ubicación de los signos en una proposición y la aplicación del universal en tanto predicable.

“Y así –nos dice Ockham– la palabra hablada, que ciertamente es una cualidad numéricamente una, es universal, a saber, porque es un signo instituido voluntariamente para significar varios<sup>31</sup>.”

Habiendo definido lo que significa “singular”, el término que lo nombra es “verdadero” porque desde su institución, permite que reconozcamos su significación y su posterior uso para la comprensión comunicacional. Así también, la intención del alma es verdadera y singular, porque es una y no varias. Es a esa intención que se refiere con el lenguaje y es esta relación lo que entendemos que entiende Ockham por “verdadero”.

Según Nietzsche, generamos un sonido y a ese sonido le otorgamos un significado, es lo que llama “antropomorfización” y, por supuesto, ese sentido del sonido, siempre va a dar por resultado una definición verdadera.

“También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria<sup>32</sup>.”

Ockham se refiere al universal como un signo, una señal que atribuimos a estados anímicos como la risa, el dolor y que son sólo términos que aplicamos a situaciones similares:

“De aquí que la consideración del intelecto no hace que algo sea sustancia o que no sea sustancia, aunque la significación del término haga que de ello

<sup>30</sup> Ockham, *Suma de lógica*, pp. 63-64.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 65.

<sup>32</sup> Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, p. 25.

–aunque no por sí– se predique este nombre sustancia o no se predique. El universal es un signo que está, por ejemplo, por un hombre en la proposición mental, así como una palabra puede estar por las cosas en las proposiciones habladas”<sup>33</sup>.

Cuando Nietzsche se refiere a la frase “que –la palabra o signo– está por...” ¿acaso no está diciendo “supone por...”? Y también nos arriesgamos a afirmar que está anulando el sentido de universal *ante rem o in re*:

“Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando, en suma con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales”<sup>34</sup>.

Por eso va a decir que el concepto es el “cementerio de la intuición”.

“Todo concepto surge del afirmar como igual lo no igual. Porque, por cierto, no hay dos hojas iguales, el concepto de hoja se forma por renuncia deliberada de las diferencias individuales, por un olvido de lo distintivo, y despierta así la idea de que en la naturaleza, además de las hojas, existiera la ‘hoja’, algo así como una forma primordial según la cual todas las hojas hubieran sido urdidas, diseñadas, delineadas, coloreadas, curvadas, pintadas, pero por manos torpes, al punto de que no habría un ejemplar correcto y auténtico en cuanto fiel copia de la forma primitiva. [...] El hecho de pasar por alto lo individual y real nos da el concepto como también la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, por tanto, tampoco especies, sino sólo una X indefinible e inaccesible para nosotros”<sup>35</sup>.

Tanto en Nietzsche como en Ockham hay una “X indefinible e inaccesible para nosotros” que es también la negación del concepto “esencia” en tanto “idea” al estilo de Platón. Como veíamos en Ockham, nos encontraríamos con una intuición en esa

<sup>33</sup> Ockham, *Suma de lógica*, p. 69.

<sup>34</sup> Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, pp. 23-24.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 24.

*notitia intuitiva*, que le permitiría unir sensaciones similares y reconocer que son tomadas como universales, lo que le permite desarmar la proposición en sus elementos singulares. Si todos nos movemos por estos principios, entonces develarlos es desarmar el creído, aparente universal en sus elementos singulares constitutivos.

Nietzsche nos comenta cómo el hombre se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y lo provechoso de la verdad<sup>36</sup>. En ese instante el hombre pone sus actos como ser racional bajo el dominio de las “abstracciones”; ya no tolera más ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza todas esas impresiones en conceptos, hace referencia a “la capacidad de disolver una figura en un concepto”, “como si la relación del impulso nervioso original con la imagen producida fuese una relación de causalidad estricta”<sup>37</sup>.

El universal aparece en Ockham como un atributo “posible” de varios sujetos porque, que eso común sea real o no, no tiene que ver con la lógica sino con la metafísica planteada desde la lógica, al reconocer que los universales sólo son una cualidad en el alma, un simple elemento de nuestro pensamiento, “para decir con menos lo que acostumbramos a decir con más”, así reconocemos que son ficciones. Lo real es siempre, para Ockham, un singular. Por eso cuando se habla de géneros o especies lo refiere a una necesidad de imposición en el olvido de la diferencia que es lo que, de alguna manera, hace posible la ciencia moderna. Géneros y especies no tienen que ver con un principio de “conveniencia de naturalezas”, ni con un principio de participación, sino de posibilidad de ser atribuido a varios sujetos una cualidad. Sócrates y Platón no convienen en ser hombres ni participan de ese ser, sino que se les atribuye el término como un elemento de “economía”, como sostiene Vignaux:

“Si no hay esencias distinguidas de los existentes singulares, los universales se refieren al ser como signos que no son las cosas en mayor medida que los nombres no son las realidades que designan”<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 26.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 30.

<sup>38</sup> Paul Vignaux, *El pensamiento en la edad Media*, México, F.C.E., 1971, p. 166.

Género para Ockham, es el **qué** y no se halla fuera del alma. Es una “palabra que se predica de una palabra”<sup>39</sup> “la definición y lo definido significan lo mismo”. La especie es “el qué de varios diferentes en número”. También es una intención del alma, es algo que se predica de los individuos. Ni el género es parte de la especie, ni la especie parte del género. “El género es signo de más cosas y la especie de menos”. Se predica por lo que significa y podemos relacionarlo con esa ubicación que hace Nietzsche en la imaginación, en las metáforas y analogías que nos permite comprender que no podemos buscar un origen (*ursprung*) del lenguaje en la lógica sino que su posibilidad radica en la imaginación, en la fantasía.

Ockham también niega su origen lógico, para llegar a un ámbito en el que la lógica muestra su incapacidad, se vincula con la omnipotencia, un término que se utiliza como adjetivo de Dios, un ámbito teológico que utiliza el lenguaje para mostrarse, definirse, sostenerse.

En un capítulo bastante complejo, Ockham refiere que si algún universal fuese:

“Una sustancia que existe ‘en’ las sustancias singulares y fuese a su vez diferente de esas sustancias singulares, entonces, ese universal puede también darse sin las sustancias singulares, porque toda cosa anterior a otra ‘puede darse por la potencia divina sin ella’; pero el consecuente es absurdo. Porque habría alguna cosa que pudiera darse a sí mismo la existencia sin necesidad de Dios, y que fuera un universal. Si esto fuese verdadero ningún individuo podría crearse si algo de ese individuo preexistiera, porque no se tomaría de la nada, sino de lo que le preexiste, o sea el universal, que estando en él, también, está antes en otro. Por lo tanto se sigue de esto que Dios no podría ‘aniquilar’ un individuo sustancial si no destruyera a los demás individuos, porque, si aniquilara algún individuo, destruiría todo lo que es de la esencia del individuo, y en consecuencia los demás no permanecerían, ‘pues no pueden permanecer sin una parte suya cual es el universal’”<sup>40</sup>.

Aquí se uniría omnipotencia y negación del universal, ya que Dios no podría hacer lo que quiere porque afectaría al todo, suponiendo que no quiera afectar el todo; si ese universal es algo que se encuentra fuera de ese individuo sería entonces de la esencia del individuo y el individuo se compondría de universales, por lo tanto

<sup>39</sup> Ockham, *Suma de lógica*, pp. 87-90.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, I, XV, pp. 66-70.

no sería singular sino universal

“Se seguiría que algo de la esencia de Cristo sería miserable y condenado, porque aquella naturaleza común existente realmente en Cristo y en un condenado sería algo condenado, porque está en Judas. Pero esto es absurdo”<sup>41</sup>.

Vislumbramos con cierta claridad cómo anula conjuntamente el sentido de **consustancialidad**, mostrando su absurdo y el de la existencia del universal. Por esto el lenguaje no puede explicar aquello que, aunque revelado, su sentido último es inefable.

### **Conclusión**

Una lógica del lenguaje se cruza, en Ockham, con una teología de la omnipotencia ya que al no haber esencias distintas de los individuos, de los existentes, el objeto por conocer aparece tan contingente como singular: toda existencia dada depende de la libertad absoluta del Creador. Ockham no niega el orden del mundo sino su necesidad y causalidad. Si pretendemos alguna certeza, no la podemos encontrar en el ámbito de lo teológico, porque tiene que ver con la intuición sensible, dada en la experiencia ya que, cuando nos referimos a Dios y al alma, no tenemos intuición de ellos, por lo tanto no podemos determinar ni su existencia ni su no-existencia. Al haber negado la necesidad en la relación causal tampoco puede acudir a ella y deja sin efecto la línea causal (al incondicionado), tampoco puede demostrarse ninguna cualidad en Dios porque nada nos asegura, como sostiene en *Sentencias* I, d. 3, q. 2, que no exista una pluralidad de mundos con una pluralidad de dioses. Por esto la metafísica en su orden teológico sólo queda en una probabilidad. Estas “verdades” se aceptan sólo por la fe. Decíamos al inicio de este artículo, que Ockham “cree porque cree” porque la certeza de la existencia de Dios que le otorgue su intelecto, no la tiene en tanto filósofo como tampoco la posibilidad de mostrar la omnipotencia de Dios, porque Dios es absoluta libertad porque, así como ha creado un mundo en el que todo es contingente, y todo es aprehensible para nosotros por simple comprobación empírica, así también ha actuado en la esfera de lo sobrenatural, por encima y al margen de toda necesidad racional. Ockham llega hasta a decir que si Dios hubiera querido, habría podido encarnarse en un asno o petrificarse en una roca; si hubiera querido, habría podido

<sup>41</sup> G. de Ockham, *Suma de lógica*, referencia y cita, p. 67.

constituir para nuestra voluntad un ordenamiento moral opuesto al que él mismo nos impone<sup>42</sup>.

Ockham no sostendrá como Nietzsche “Dios está muerto”, pero sí nos dirá que no podemos hablar de él porque el conocimiento experimental en Ockham tiene que ver con construcciones que se deshacen, un dato que reaparece, simple y seguro y que, aun revelado, lo absoluto no se deja explicar. Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación.

“El gran edificio de los conceptos –nos dice Nietzsche– ostenta la rígida regularidad de un *columbarium* romano e insufla en la lógica el rigor y la frialdad de la matemática. Se niegan a reconocer que el concepto no sea más que el residuo de una metáfora y que la ilusión de la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, sino la madre, sí sin embargo la abuela de cualquier concepto”<sup>43</sup>.

También en Ockham tenemos el reconocimiento de un gran edificio de falsificaciones de sonidos impuestos a voluntad sobre esos conceptos o imágenes en el alma que no sólo representan objetos sino sentimientos y relaciones entre ellos.

Tenemos intenciones, intuiciones, interpretaciones, perspectivas y sonidos que intentan nombrarlos, referirlos, pero que, en ambos autores, en ningún caso los sustituyen, sólo los “suponen” sostenidas en el designio de la costumbre que nos genera una creencia provocada por el olvido de su invención, o por la necesidad de nombrar el acontecimiento. El deseo de comunicación, el temor al desamparo, convierten en verdad la ficción.

Al comienzo de este escrito, comentaba, usando a Ockham y a Nietzsche, que no se trataba más que de referir el lugar de una intuición.

*Recibido 16/09/2015  
Aceptado 01/12/2015*

<sup>42</sup> *Ibíd.*, III 1; *Quodlibetales* II, qq. 1, 2, 10.

<sup>43</sup> Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, p. 27.



**Resumen.** El presente artículo intenta acercar al lector el resultado del análisis de una posible relación de lectura inspiradora entre los filósofos Guillermo de Ockham y Federico Nietzsche en lo referente al tema de la relación entre los conceptos o íconos mentales en tanto son, cotidianamente considerados el resultado de la “representación” de una realidad extra-mental, con la palabra y la escritura. La equivalencia de perspectivas entre ambos autores nos permite mantener en alto la valoración del medioevo como un fuerte potencial para gran parte del pensamiento posterior que, aún hoy, intenta desestimar su producción filosófica. Las fuentes utilizadas han sido, para Ockham: *Suma de lógica* y para Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, acompañando las propias reflexiones por estudios de especialistas. El método empleado se enmarca en el análisis cualitativo, descriptivo, comparativo, explicativo, ya que busco mostrar que ambos autores tienen una relación conceptual más allá de la que aparece por la utilización de términos análogos. El trabajo es arduo y resta la ampliación del mismo en autores que, en el derrotero de la lectura se sospechan imprescindibles para la justificación de la relación propuesta.

**Palabras clave:** Concepto - Verdad - *Suppositio* - Metáfora - Ficción.



**Resumo.** Este artigo tenta trazer ao leitor o resultado da análise de uma possível relação de leitura inspiradora entre filósofos Guilherme de Ockham e Friedrich Nietzsche que diz respeito à questão da relação entre os conceitos ou ícones mental, como eles são de rotina considerado o resultado de “representação” de uma realidade extra-mental, relação com a palavra e a escrita. A equivalência entre os dois autores da suas perspectivas permite-nos manter bem alto a valorização medieval como um forte potencial para grande parte do reflexão tardia que, ainda hoje, tenta rejeitar a sua produção filosófica. As fontes utilizadas foram, para Ockham: *Soma de logica* e Nietzsche: *Na Verdade e Mentira no sentido extra-moral*, e estudos de especialistas que acompanha o próprias reflexões. O método é parte da análise qualitativa, descritiva, comparativa, explicativa, eu procuro mostrar os dois autores têm uma relação conceptual além disso mostrado pelo uso de termos semelhantes. O trabalho é duro e subtração estendendo os mesmos autores que, no decurso da leitura é suspeito essencial para a justificação do relacionamento proposto.

**Palavras chave:** Conceito - Verdade - *Suppositio* - Metáfora - Ficção.



**Abstract.** This article tries to bring to the reader the result of the analysis of a possible relationship inspiring reading among the philosophers William of Ockham and Friedrich Nietzsche with regard to the issue of the relationship between concepts or mental icons as are, on a daily basis considered the result of “representation” of an extra-mental reality, with the word and writing. The equivalence of perspectives between both authors allows us to keep high valuation of the middle ages as a strong potential for much subsequent thinking that, even today, tries to dismiss his philosophical production. The sources used were, for Ockham: *The Sum of logic* and Nietzsche: *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*, accompanying own reflections studies specialists. The method is part of the qualitative, descriptive, comparative, explanatory analysis, as seeking to show both authors have a conceptual relationship beyond that shown by the use of similar terms. The work is hard and subtraction extending the same authors who, in the course of the reading is suspect essential for the justification of the proposed relationship.

**Keywords:** Concept - Truth - *Suppositio* - Metaphor - Fiction.



**Borges, Rozitchner, Laclau:  
tres lecturas argentinas de fuentes medievales**

*Gustavo Fernández Walker*

El propósito del presente trabajo<sup>1</sup> es ofrecer una caracterización general acerca de la presencia de fuentes filosóficas medievales en lo que podría llamarse “ensayística argentina”. Esta misma formulación exige ciertas precisiones: por lo pronto, qué se entiende por “filosofía medieval” y qué por “ensayística argentina”. Sólo después de haber definido estos campos es que puede preguntarse acerca de la eventual intersección entre ambos.

Entiendo aquí por “filosofía medieval” un universo deliberadamente amplio, que incluye desde la Patrística hasta el surgimiento de un Humanismo eminentemente laico en los siglos XIV y XV; y que no se agota en el Occidente latino, sino que incluye también a los pensadores de las tradiciones árabe, judía y bizantina. La noción de “ensayística argentina” es igualmente amplia, y abarca la producción de intelectuales argentinos con vistas a una circulación que trasciende el universo estrictamente académico-universitario (en el que la presencia de fuentes filosóficas, sean o no medievales, constituye más la norma que la excepción). En cuanto a su demarcación cronológica, los tres autores a los se hará referencia produjeron la mayor parte de su obra en la segunda mitad del siglo pasado y, en un caso, también en lo que lleva transcurrido el actual. No se pretende, pues, exhaustividad, sino una variedad no sólo de parte de las miradas de los autores, sino también de parte de sus respectivos objetos de análisis.

La elección de esos tres autores exige, a su vez, una justificación. A partir de las definiciones de “filosofía medieval” y “ensayística argentina” apuntadas arriba, una primera mirada parece sugerir que esos dos universos apenas si llegan a tocarse. Como se verá, sin embargo, las pocas oportunidades en las que efectivamente puede hablarse de una intersección entre ambos mundos, el resultado es, por diversas

<sup>1</sup> La presente es una versión ampliada y corregida de una ponencia presentada en las *XVII Jornadas de Pensamiento Filosófico. En tiempos del Bicentenario*, Buenos Aires, FEPAL, 15 y 16 de mayo de 2015. Agradezco las observaciones señaladas durante la discusión que siguió en la exposición, de las que espero haber dado cuenta en esta nueva versión.

razones, digno de interés. Así, la elección de estos autores se debe a dos motivos principales: de un lado, su utilización de las fuentes medievales como objeto de una reflexión profunda, y no de la mera mención de un nombre o una doctrina; del otro, la radical divergencia en esa utilización. En efecto, al poner en relación a estos tres autores, con sus diferentes elecciones y abordajes de los textos, lo que emerge es un panorama mucho más rico del que en un principio podría suponerse<sup>2</sup>.

### **Borges, o la distancia estética**

La importancia de los filósofos medievales en la obra de Borges fue analizada en profundidad por Silvia Magnavacca<sup>3</sup>. En efecto, muchas de las obsesiones más frecuentes del escritor argentino pueden reconducirse a sus lecturas de fuentes medievales, de primera o segunda mano<sup>4</sup>. En su documentado análisis, Magnavacca

<sup>2</sup> Jorge Luis Borges (1899-1986) no requiere mayores presentaciones. León Rozitchner (1924-2011) estudió en París con Merleau-Ponty y Lévi-Strauss y, de regreso a Buenos Aires, participó en la década de los '50 en la breve pero influyente revista *Contorno* junto a David e Ismael Viñas, Noé Jitrik y Oscar Masotta. Profesor de la Universidad de Buenos Aires, su perfil intelectual combinaba las tradiciones de la izquierda con el psicoanálisis freudiano y las reflexiones teológicas judeo-cristianas. Ernesto Laclau (1935-2014) estudió en Buenos Aires con Gino Germani y realizó sus estudios de doctorado en Inglaterra con Eric Hosbawm. Junto a politólogos y filósofos como Chantal Mouffe, Alain Badiou y Slavoj Žižek, se inscribe en lo que suele definirse como post-marxismo, un pensamiento con mayor énfasis puesto en la constitución discursiva de la realidad, con influencias de Jacques Derrida y Jacques Lacan. Por otra parte, y si bien no tuvo influencia en la elección de los nombres, la diversa pertenencia ideológica de los tres autores puede considerarse un elemento más para dar cuenta de la variedad de sus enfoques respecto de sus fuentes. En el caso de Rozitchner, la izquierda; en el de Laclau, su vinculación con el peronismo. Para evitar el simplismo de aplicar sin más la etiqueta de “derecha” en el caso de Borges –o de caer en categorías que exigirían, a su vez, larguísimas discusiones–, baste con apuntar que, cualquiera sea la ideología que se quiera adscribir a Borges, ciertamente no es ninguna de las dos anteriores.

<sup>3</sup> Silvia Magnavacca, *Filósofos medievales en la obra de Borges*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009.

<sup>4</sup> Magnavacca resume esos intereses de este modo: “[...] lo que muestra la lectura borgeana de los textos, tesis y doctrinas medievales: la condición dramáticamente irreversible del tiempo y de la historia, la futilidad de las controversias teológicas, la memoria, la preeminencia del significado sobre la existencia real de las cosas, el problema del azar, las posibilidades del lenguaje en la construcción de mundos con sentido, dada la inaccesibilidad de lo real [...]”, Magnavacca, *Filósofos medievales*, p. 277. “Lo que explica su admiración por ella [*sc.* la Edad Media]”, concluye, “son las preguntas que los autores se han formulado, no sus

pone de manifiesto la importancia de los autores medievales en el planteo –y, en algunos casos, en el perfil de los propios personajes– de muchos de sus relatos. Borges mismo declaró alguna vez que su propósito había sido la exploración de “las posibilidades literarias de la filosofía”<sup>5</sup>, y no sólo la medieval.

Naturalmente, el interés borgeano en ciertas problemáticas tratadas por los autores de la Edad Media no se limita a su obra narrativa o poética, sino que puede rastrearse también en su obra crítica y ensayística, que es lo que aquí interesa. Para no ceñirme aquí a una mera repetición de las fuentes analizadas por Magnavacca (si bien las observaciones aquí vertidas deben necesariamente complementarse con aquellas, de las que son deudoras), querría llamar la atención sobre una obra deliberadamente omitida por la autora en su estudio: los *Nueve ensayos dantescos*, publicados en 1982 y dedicados a diversos aspectos de la *Divina Comedia*<sup>6</sup>. En dos de ellos en particular es posible advertir, a mi entender, el particular modo en el que Borges utiliza las fuentes medievales.

El primero es “El verdugo piadoso”<sup>7</sup>, en el que Borges analiza la aparente contradicción entre la condena infernal de algunos réprobos, particularmente Francesca da Rimini, y la compasión que demuestra por ella Dante –no sólo el personaje, sino también el propio autor de la *Commedia*–. Borges repasa entonces cuatro posibles explicaciones, tres de las cuales le parecen insuficientes. Resumidas brevemente, dos de ellas son de índole técnica: de un lado, la extensión del poema exigía la inclusión de episodios en los que los propios condenados relataran sus vidas, para evitar que la deriva en un catálogo de nombres y castigos; del otro, la naturaleza misma de la obra implicaba que el propio poeta debía anticipar el juicio divino y dispensar salvación o castigo eternos a personajes históricos o contemporáneos. La compasión del personaje-Dante sería así un modo de atenuar la

respuestas puntuales que, en algunos casos, suscitan su ironía; en otros, su maravillado asombro; siempre, su interés”, *ibíd.*, p. 273.

<sup>5</sup> La expresión, enunciada en una conversación con María Esther Vázquez, es citada en Magnavacca, *Filósofos medievales*, p. 268.

<sup>6</sup> “Aunque Dante constituye una suerte de síntesis del pensamiento medieval, aun –y, en cierto sentido, especialmente– en lo que toca a *La Divina Comedia*, se ha omitido el abordaje de los *Nueve ensayos dantescos*, toda vez que en ellos Borges, el poeta, lee a otro poeta, no tanto a un filósofo, como Dante también lo fue”, Magnavacca, *Filósofos medievales*, p. 17.

<sup>7</sup> Jorge Luis Borges, *Nueve ensayos dantescos*, Madrid, Espasa Calpe, 1999 [1982], pp. 113-117.

audaz pretensión del Dante-autor de anticipar los designios de la justicia divina<sup>8</sup>. La tercera explicación descartada por Borges es la de la equiparación junguiana entre las obras literarias y los sueños, en la medida en que, aun aceptando el origen común de ambas invenciones, la creación poética implica una serie de decisiones conscientes que contrastan con la arbitrariedad de la actividad onírica.

Borges se detiene entonces en una cuarta explicación para lo que llama la “paradoja insoluble” de la *Commedia*, según la cual “Dante comprende y no perdona”<sup>9</sup>. Según esta explicación, el autor se habría limitado a plantear el problema y no a resolverlo. Más aún: lo que parece plantearse allí es la insolubilidad misma del problema, que consistiría en la certeza de que toda justicia, aun la divina, contiene en sí una cierta dosis de injusticia. Borges lo expone mediante el siguiente argumento:

“Consideremos dos proposiciones: una, ‘los asesinos merecen la pena de muerte’; otra, ‘Rodion Raskolnikov merece la pena de muerte’. Es indudable que las proposiciones no son sinónimas. Paradójicamente, ello no se debe a que sean concretos los asesinos y abstracto o ilusorio Raskolnikov, sino a lo contrario. El concepto de ‘asesinos’ denota una mera generalización: Raskolnikov, para quien ha leído su historia, es un ser verdadero. En la realidad no hay, estrictamente, asesinos; hay individuos a quienes la torpeza de los lenguajes incluye en ese indeterminado conjunto. (Tal es, en último rigor, la tesis nominalista de Roscelín y de Guillermo de Occam)”<sup>10</sup>.

La controversia entre nominalistas y realistas es una de las más persistentes huellas que dejó la filosofía medieval en la obra de Borges, si se tienen en cuenta los treinta años que median entre la publicación, en 1952, de *Otras inquisiciones* –en donde al menos dos ensayos están articulados alrededor de esa oposición– y los *Nueve ensayos dantescos*<sup>11</sup>. Independientemente de la mayor compatibilidad que se pretenda encontrar en el propio talante filosófico borgeano con alguna de las dos posiciones de la controversia (cuyos nombres clave, que atraviesan la historia de la

<sup>8</sup> Cf. también Borges, *Nueve ensayos*, p. 91.

<sup>9</sup> Borges, *Nueve ensayos*, p. 116.

<sup>10</sup> Borges, *Nueve ensayos*, pp. 115-116 (el agregado de las comillas es propio).

<sup>11</sup> Cf. el capítulo “Realistas y nominalistas”, en Magnavacca, *Filósofos medievales*, pp. 161-188. Allí se analizan otros dos ensayos borgeanos: “De las alegorías a las novelas” y “El ruiseñor de Keats”, ambos de *Otras inquisiciones* (1952).

filosofía, son para Borges los de Platón y Aristóteles), lo que parece emerger de la lectura de los textos es que lo que principalmente atraía al escritor en la disputa medieval era su carácter aporético.

En “El verdugo piadoso”, ese carácter paradójico (por lo irresoluble de una oposición por otra parte inevitable) es explícito. Más aún, es el objeto mismo del ensayo<sup>12</sup>. Como si Borges, ante los textos medievales que componen el centro de la controversia de los universales, se comportara con la misma mezcla de fascinación y asombro que Dante al escuchar el relato de Francesca. Tal es, a mi entender, la actitud fundamental de Borges ante las fuentes medievales, que brevemente podría resumirse en el reconocimiento del enorme potencial –literario, desde ya, pero también, en un sentido más amplio, “estético”– de los conflictos y situaciones planteados por esas fuentes.

Creo que es posible dar aún otra vuelta de tuerca a la cuestión, especialmente en el caso de los *Nueve ensayos dantescos*. En primer lugar, por el hecho de que se trata de una serie de reflexiones dedicadas a una obra paradigmáticamente medieval como la *Commedia*. Por otra parte –y atendiendo a las habituales obsesiones borgeanas, especialmente a la imagen recurrente del espejo–, creo que la Edad Media constituye uno de los espejos privilegiados en los que el propio Borges se refleja. Y, en particular, en la imagen del poeta que Dante ofrece de sí mismo en la *Divina Comedia*.

Me remito entonces a otro de los *Nueve ensayos*, “El último viaje de Ulises”<sup>13</sup>, dedicado a la curiosa invención dantesca que relata los últimos días del rey de Ítaca<sup>14</sup>. En el canto XXVI del *Infierno*, Dante pone en boca de Ulises el relato de su última aventura: después de haber escapado de Circe y luego de su regreso a Ítaca, un Ulises ya anciano convence a sus seguidores, con sus reconocidas dotes oratorias, para emprender un viaje hacia los confines del mundo, para explorar el mar que se encuentra más allá de las columnas de Hércules, en el hemisferio austral inhabitable

<sup>12</sup> Repasando las cuatro explicaciones adelantadas para la actitud de Dante, Borges concluye: “La cuarta conjetura, como se ve, no desata el problema. Se limita a plantearlo, de modo enérgico. Las otras conjeturas eran lógicas; esta, que no lo es, me parece la verdadera”, Borges, *Nueve ensayos*, p. 117.

<sup>13</sup> Borges, *Nueve ensayos*, pp. 107-112.

<sup>14</sup> José Emilio Burucúa, *El mito de Ulises en el mundo moderno*, Buenos Aires, Eudeba, 2013, pp. 65-70.

y desconocido. Ulises relata que después de varias lunas, observaron una montaña descomunal, en la que Virgilio y Dante reconocen la montaña del Purgatorio. Ante esa visión, el júbilo de los navegantes derivó en tragedia, cuando una furiosa tormenta precipitó la nave al fondo del mar<sup>15</sup>.

Borges, siguiendo aquí a la mayoría de los intérpretes, establece el inevitable nexo entre la figura de Ulises y la de Dante: así como el rey de Ítaca acometió la temeraria empresa de navegar más allá de los límites que su condición humana establecía, así también Dante acometió, en la escritura de su *Comedia*, una empresa no menos temeraria. El propio Dante era consciente de ello, como dejan entrever dos pasajes, uno alegórico, otro explícito, acerca de la doble audacia de escribir el poema y, una vez escrito, publicarlo. Así lo expresa Borges:

“Dante, pues, habría simbolizado en tales pasajes [*sc. Inf. II; Par. XVII*] un conflicto mental; yo sugiero que también lo simbolizó, acaso sin quererlo y sin sospecharlo, en la trágica fábula de Ulises, y que a esa carga emocional esta debe su tremenda virtud. Dante fue Ulises y de algún modo pudo temer el castigo de Ulises”<sup>16</sup>.

En su análisis del episodio del canto XXVI del *Infierno*, José Emilio Burucúa llama la atención sobre la “ambigüedad evidente” con la que Dante construye la figura de Ulises<sup>17</sup>: condenado por su carácter de embustero, responsable del engaño del caballo de Troya, su muerte se produce a partir de un deseo de conocimiento que

<sup>15</sup> “Como plugo a Otro”, traduce Borges, incorporando una mayúscula en el *com'altrui piacque* de *Inf. XXVI*, 141, que se repite nuevamente en *Purg. I*, 133, cuando Dante y Virgilio ingresan en el Purgatorio. Benvenuto da Imola, comentando ambos pasajes en el siglo XIV, identifica ese *altrui* con “Dios, el destino o la fortuna” (*deo, fato vel fortunæ*) en *Inf. XXVI*, 141, y con Catón en *Purg. I*, 133; cf. Dante Alighieri, *Commedia con il commento di Benvenuto da Imola nella traduzione di Giovanni Tamburini*, Russi, Vaca, 2009, vol. I, p. 632; vol. II, p. 35. La mayúscula de la traducción borgeana parece remitir inequívocamente a la divinidad; cf. Borges, *Nueve ensayos*, pp. 108-109.

<sup>16</sup> Borges, *Nueve ensayos*, p. 111.

<sup>17</sup> “[...] la instalación de una figura como la de Ulises, hecha además con la intensidad épica que Dante ha puesto en juego, ha de colocar frente a nosotros la imagen, la representación del aventurero, que conmueve nuestro horizonte afectivo **debido a la intensidad de las contradicciones bipolares que exhibe** [...] Por lo tanto, también el Dante tributario de Aristóteles, al describir su Ulises, habría construido el personaje **sobre una base de ambigüedad evidente**”, Burucúa, *El mito de Ulises*, p. 67 (énfasis propio).

resulta, en sí, virtuoso (*fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtude e conoscenza; Inf. XXVI, 119-120*)<sup>18</sup>. No es difícil, pues, establecer un vínculo entre la ambigüedad con la que Dante construye la figura de Ulises y la que ya había sido señalada en el caso de Francesca. En ambos casos, esa ambivalencia se trasladaba, de Dante-personaje a Dante-autor, y de ahí debemos dar apenas un paso más para trasladarla al lector-Borges, evidentemente reflejado en la figura duplicada (el otro, el mismo) del poeta florentino<sup>19</sup>.

De todo este complicado juego de espejos, me interesa señalar fundamentalmente dos cosas: en primer lugar, la claridad con la que Borges identifica el núcleo de conflicto de las fuentes filosóficas medievales, cuya ambigüedad, al menos en el ámbito escolástico, está dada por la forma misma de la discusión a partir de la oposición dialéctica introducida por la partícula *utrum*. La definición misma del problema dialéctico en la Escolástica de los siglos XIII-XIV alude a la dificultad de encontrar razones concluyentes en favor de uno de los dos términos de una contradicción<sup>20</sup>.

En segundo lugar, me parece igualmente importante señalar que, en el abordaje borgeano de las fuentes medievales, la actitud parece ser la propia de un testigo. Es decir: la innegable fascinación que el universo medieval produce en Borges, aun reconociendo la familiaridad con la que maneja muchas de sus fuentes, no alcanza a tender un verdadero puente con los autores. Un poco a la manera del personaje-Dante que protagoniza la *Commedia*, Borges escucha con atención a sus interlocutores medievales, empatiza ocasionalmente con ellos y recoge enseñanzas de sus palabras, pero finalmente continúa su camino.

<sup>18</sup> El relato trágico de Ulises parece prefigurar una página del *Codex Arundel* de Leonardo da Vinci, en la que la sed de conocimiento es comparada con la fuerza de un volcán. Leonardo habla allí de dos sentimientos encontrados que siente el caminante ante la entrada oscura de una caverna: miedo ante lo desconocido y deseo de ver lo que se esconde allí, por más terrible que pudiera ser; cf. ms. British Library, Arundel 263, f. 155r.

<sup>19</sup> A diferencia de Dante, Borges no tenía formación filosófica o teológica. Sin embargo, y hecha esta salvedad, no puede dejarse de señalar la importancia que tienen los motivos filosóficos en la configuración de la obra poética de ambos autores.

<sup>20</sup> Cf. v.g., Johannes Buridanus, *Quæstiones Topicorum* I, 15, ed. N. J. Green-Pedersen, Turnhout, Brepols, 2008 (Artistarium 12), p. 62: “idem problema potest terminari ad partem veram per rationes demonstrativas, et cum hoc potest disputari per rationes dialecticas ad utramque partem contradictionis; primo modo dicitur problema demonstrativum, secundo <modo> dicitur problema dialecticum”.

## Rozitchner, o la polémica

Muy distinta es la actitud de León Rozitchner respecto de las fuentes medievales en su ensayo *La cosa y la cruz. Cristianismo y Capitalismo (En torno a las Confesiones de san Agustín)*. En su lectura del texto agustiniano, el filósofo argentino se pregunta “sobre las transformaciones psíquicas ‘profundas’ que el cristianismo preparó como dominación subjetiva en el campo de la política antigua e hizo posible que el capitalismo pudiera luego instaurarse”<sup>21</sup>. No interesa aquí la valoración del éxito o el fracaso de la propuesta de Rozitchner, sino el propio gesto de someter a análisis un texto clave para la conformación de la *forma mentis* medieval como son las *Confesiones*.

El análisis de Rozitchner acompaña minuciosamente los nueve primeros libros de las *Confesiones*, siguiendo el relato de la conversión agustiniana para encontrar allí las sucesivas instancias de esa transformación psíquica. Sintomáticamente, el recorrido se detiene ante la muerte de la madre, sobre la cual se articula el nudo de la interpretación psicoanalítica del texto de Agustín. La justificación de este abordaje psicoanalítico es elocuente:

“Por primera vez tenemos acceso a la elaboración de una experiencia subjetiva religiosa paralela a la creación de los conceptos racionales sobre cuyo rastro estas ‘verdades’ teóricas, teológicas y políticas se afirman saliendo del campo imaginario de quien las produce como ‘católicamente’ válidas. Discurso lógico, afirmación teológica y fantasmagoría psicológica convergen en las *Confesiones*”<sup>22</sup>.

Es esa “experiencia subjetiva” la que resulta psicoanalíticamente interpelada por Rozitchner, para ir luego a las consecuencias producidas por la consagración de esa experiencia como modelo para una sociedad en tiempos de crisis, como los que vivió Agustín. Una vez más, no es tanto el resultado del análisis de Rozitchner lo que interesa aquí, sino el hecho mismo de interpelar un texto medieval mediante este abordaje aparentemente paradójico. Es decir: si de un lado se elige el texto agustiniano haciendo hincapié en su emergencia histórica como punto de partida en la conformación de una nueva subjetividad, el tipo de lectura a la que el propio texto

<sup>21</sup> León Rozitchner, *La cosa y la cruz. Cristianismo y Capitalismo (En torno a las Confesiones de san Agustín)*, Buenos Aires, Losada, 1997, p. 10.

<sup>22</sup> Rozitchner, *La cosa y la cruz*, p. 21.

es sometido borra de un plumazo esa distancia histórica para ir en busca de una experiencia que se pretende, en cierto sentido, “arquetípica”.

Rozitchner apunta, con razón, que no de otro modo se presenta el propio texto agustiniano (“sus descripciones psicológicas están en clave ontológica”<sup>23</sup>). Pero es precisamente esa pretensión agustiniana la que debería ser sometida a análisis: la aceptación sin más de la pretensión de universalidad de la experiencia agustiniana (el aspecto “católico” que señala Rozitchner) permite ciertamente un acercamiento verdaderamente “íntimo” con el texto, pero al precio de eliminar su particularidad histórica. Como si el acercamiento excesivo de la lente con la que se observa un determinado objeto impidiera observar adecuadamente su figura<sup>24</sup>.

Dicho de otro modo: el gesto de recurrir a una fuente medieval contrasta con ese otro gesto de establecer una discusión con esa fuente, por así decir, “fuera del tiempo”. Estrictamente, el Agustín con el que Rozitchner dialoga pierde sus rasgos típicamente medievales, y pasa a convertirse en un haz de experiencias psíquicas despojadas de toda historicidad. En cierto modo, esta misma característica a-histórica la que convierte a la obra de Agustín en objeto de estudio privilegiado o, mejor aún, único e irremplazable. Lo cual, a su vez, anula explícitamente la posibilidad de que otros textos fundamentales de la Edad Media cristiana –la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, el *Proslogion* de Anselmo, por caso– puedan ocupar su lugar. Así lo explica el autor:

“Lo que nos interesa es el objetivo humano e histórico de esta estrategia subjetiva que se convertirá en modelo humano de una cultura que será luego doblemente milenaria [...] Difícilmente podamos, en el lenguaje abstracto

<sup>23</sup> Rozitchner, *La cosa y la cruz*, p. 20.

<sup>24</sup> Lo cual no impide encontrar observaciones muy sugestivas propiciadas por un abordaje de ese tipo. Es el caso del análisis del célebre episodio del *tolle et lege* (*Conf.* VIII, XII.29), en el que Rozitchner se detiene para señalar el pequeño pero significativo detalle del dedo que Agustín utiliza a modo de señalador. Rozitchner, *La cosa y la cruz*, p. 294: “¿Por qué recuerda y escribe, después de tantos años, ese detalle tan insignificante: ‘el dedo’ intercalado, desaparecido como índice, ‘o no sé qué otro signo’, en las páginas del libro de San Pablo? ¿Cuál es el otro signo, aparte del dedo, que Agustín dejó atrapado en el libro cerrado, como ‘registro’ de su conversión católica? La castración refrendada por el dedo prendado. La escena de la conversión es el renunciamiento a la carne como gozo, ‘ya no buscaba esposa ni abrigaba esperanza alguna en este siglo’”. Cf. también Agustín de Hipona, *Confesiones*, traducción de Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 231-232.

que utiliza la metafísica y la teología, encontrar los contenidos cualitativos que sirven de fundamento vivido a lo que abstractamente se elabora en los conceptos. Difícilmente, pues, podamos acceder –como sucede en Agustín– al fundamento más primario e imaginario de los valores más nobles, elevados y sagrados: al fundamento sexual y primitivo de la devoción teológica y reflexiva [...] Sólo queremos volver a recuperar el sentido que desaparece completamente excluido de lo que su fuente motivó”<sup>25</sup>.

Desde ya, no se pretende sugerir aquí que el abordaje de los textos medievales mediante el recurso categorías psicoanalíticas sea en sí mismo reprochable. De hecho, en la sección siguiente habrá oportunidad de observar cómo un abordaje de este tipo puede abrir perspectivas de análisis sumamente fructíferas. En todo caso, el desafío de este tipo de interpretaciones consiste en no perder de vista las particularidades del contexto de producción de las obras sometidas a una lectura de esta índole<sup>26</sup>.

### **Laclau, o la hermenéutica**

Por último, querría considerar el caso de Ernesto Laclau, que dedica un breve ensayo al análisis de algunos aspectos de la filosofía de Meister Eckhart y el Pseudo-Dionisio Areopagita. La versión original en inglés del texto de Laclau es de 1997 y una primera versión en español fue publicada en el volumen *Misticismo, retórica y política* (FCE, 2002). Su versión definitiva en español, a cargo del propio Laclau, está incluida en *Los fundamentos retóricos de la sociedad* (FCE, 2014). En este último contexto, la importancia del análisis de la obra eckhartiana cobra un

<sup>25</sup> Rozitchner, *La cosa y la cruz*, p. 289.

<sup>26</sup> Véase, al respecto, Iacopo Costa, “Sur le symbolisme des liquides. Étude et édition d’un sermon anonyme sur le ravissement de saint Paul” (en prensa). El autor presentó una versión preliminar de este estudio en el *II Simposio Internacional Bienal sobre la Filosofía de los magistri artium. Lógica y Ética en los maestros de artes*, Santa Fe, UNL, 22 y 23 de octubre de 2015, con el título “Moral aristotélica y lógica simbolista. Dos antropologías medievales”. El análisis de Costa parte de la doble actividad de muchos maestros de la universidad de París, no sólo como expositores de la bibliografía “filosófica” (en este caso, la *Ética* aristotélica), sino también como predicadores. El autor destaca la coexistencia de una antropología “científica”, derivada de las lecturas de los textos aristotélicos, y otra “simbolista”, que retoma la tradición de la exégesis bíblica. Esa coexistencia es leída por Costa en términos del par de conceptos *Real-Ich/Lust-Ich* expuestos por Sigmund Freud en *Formulación sobre los dos principios del advenir psíquico* (1910-1911).

renovado valor, dada su conexión explícita con otros ensayos del mismo volumen.

El interés de Laclau por estos autores medievales reside en la luz que permiten arrojar sobre dos conceptos fundamentales de su sistema. Del Pseudo-Dionisio, Laclau toma la vía negativa de la *Teología mística* para mostrar cómo opera una “cadena equivalencial”:

“En el caso del texto de Dionisio, cada uno de los términos de la enumeración [*sc.* no-alma, no-intelecto, no-imaginación, etc.] es parte de una cadena que expresa la no-esencia de Aquel que es la Causa de Todas las Cosas, **solamente cuando es tomada como totalidad**. Es decir que nos estamos refiriendo a un tipo peculiar de enumeración, cuyos términos no coexisten simplemente unos junto a los otros, sino que cada uno de ellos puede reemplazar a los otros porque todos, en en el seno de la estructura enumerativa, expresan lo mismo. Es este el tipo de enumeración al que denomino **equivalencia**”<sup>27</sup>.

La noción de equivalencia es de gran importancia para el sistema de Laclau, dado que es a partir de la encadenación equivalencial de demandas que se construye el universo de lo político<sup>28</sup>. Sin embargo, no me interesa detenerme allí, sino en la medida en que, partiendo de ese análisis, Laclau podrá arribar a otra noción clave para su sistema como la de hegemonía, recurriendo a la obra de Meister Eckhart como paso previo en la argumentación. El concepto que Laclau toma de la obra eckhartiana es el de “desapego” (*abgeschaidenheit*)<sup>29</sup>:

“Un último aspecto importante es el **desapego** místico, cuya estructura interna es altamente reveladora para nuestros propósitos. El desapego en cuestión no puede ser el de un anacoreta, que vive una existencia segregada,

<sup>27</sup> Ernesto Laclau, “Sobre los nombres de Dios”, en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 51-67, aquí p. 54.

<sup>28</sup> Para la importancia de la noción de “equivalencia”, véase Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, esp. pp. 103-110.

<sup>29</sup> Para la noción de *abgeschaidenheit*, de enorme importancia en la obra eckhartiana, véase Alessandra Beccarisi, *Eckhart*, Roma, Carocci, 2012, esp. pp. 121-154. Laclau la traduce como “desapego”; la alternativa “desprendimiento” se puede encontrar, por ejemplo, en Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Barcelona, J. J. de Olañeta, 1994, pp. 36-41 y pp. 79-86.

dado que el místico no se niega a comprometerse en la vida diaria. El místico debe estar enteramente comprometido y, a la vez, estrictamente separado del mundo. ¿Cómo es esto posible? Como sabemos, los objetos mundanales de hecho existentes [...] pueden ser considerados desde una doble perspectiva: o bien en su particularidad aislada, en la que cada uno de ellos vive una existencia separada, o bien en su conexión equivalencial, en la que cada uno de ellos muestra su divina esencia. De tal modo, el místico tiene que amar cada instancia de esta experiencia mundanal como algo a través de lo cual la divinidad se muestra; sin embargo, como no es cada experiencia en su particularidad desnuda la que muestra a Dios sino, en cambio, su conexión equivalencial con todo lo demás, es solo esta última conexión, la contingencia del hecho de que es **esta** experiencia y no ninguna otra, la que lo aproxima a la divinidad. Desapego esencial y compromiso factual son las dos caras de una misma moneda”<sup>30</sup>.

Esa particular dialéctica entre universalidad y singularidad que pone en evidencia la noción eckhartiana de *abgeschaidenheit* es la que conduce a Laclau a la definición del concepto de “hegemonía”, definida como “una relación por la que un contenido particular asume, en un cierto contexto, la función de encarnar una plenitud ausente”<sup>31</sup>. La importancia del análisis de la obra eckhartiana reside entonces en su fecundidad para poner de manifiesto el núcleo problemático de la experiencia política, que consistiría en la mutua contaminación entre lo universal

<sup>30</sup> Laclau, “Sobre los nombres de Dios”, p. 58.

<sup>31</sup> Laclau, “Sobre los nombres de Dios”, p. 64. Acerca del concepto de “hegemonía”, véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004. El ejemplo recurrente en la obra de Laclau es el de la huelga revolucionaria: “Si participo en una huelga, en una ocupación de fábrica, en una manifestación tan sólo a causa de los objetivos concretos precisos de estas acciones –un aumento de salarios, un cambio en las relaciones con la dirección en el interior de la fábrica, una reforma del sistema presupuestario, etc.– mi compromiso militante concluye una vez que los objetivos han sido alcanzados. Si, por el contrario, todas estas actividades son concebidas como episodios en una lucha más universal por objetivos revolucionarios, mi identificación con los objetivos particulares de estas actividades será menos completa pero, paradójicamente, por esta razón mi compromiso militante en ellas será más intenso. El objetivo revolucionario opera como un ‘más allá’ que trasciende toda experiencia particular y es, en tal sentido, un punto de identificación que me permite retraerme del particularismo de toda experiencia concreta”, Ernesto Laclau, “Ética, normatividad y la heteronomía de la ley”, en *Los fundamentos retóricos*, pp. 155-166, esp. 159.

(eso que Laclau llama “plenitud ausente”) y lo particular irreductible. Si el caso del Pseudo-Dionisio llamaba la atención sobre la dimensión lingüística de ese problema –en la medida en que la teología negativa ofrecía la vía para representar lo irrepresentable–, la descripción eckhartiana del desapego pone de manifiesto su dimensión eminentemente política.

### **A modo de conclusión**

Lo dicho hasta aquí permite advertir hasta qué punto la utilización de las fuentes medievales por parte de Laclau se diferencia tanto del abordaje borgeano, al que podríamos caracterizar como esencialmente “estético”, cuanto de la interpelación fundamentalmente “polémica” de Rozitchner. Sin hacer estrictamente arqueología –en el sentido que, siguiendo a Foucault, Alain de Libera expone al inicio de su *Archéologie du sujet*<sup>32</sup>– la hermenéutica que aplica Laclau a sus fuentes medievales rastrea en ellas los antecedentes de su propia filosofía.

En eso, curiosamente, no se muestra tan lejano al Borges de los *Nueve ensayos dantescos*, quien, refiriéndose a la *Divina Comedia*, hace una observación que funciona como corolario a esta breve presentación. Dice allí Borges: “Investigar sus precursores no es incurrir en una miserable tarea de carácter jurídico o policial; es indagar los movimientos, los tanteos, las aventuras, las vislumbres y las premoniciones del espíritu humano”<sup>33</sup>. Borgeanamente, entonces, los tres autores analizados inventaron, a su modo, sus propios precursores medievales.

*Recibido 02/11/2015*  
*Aceptado 01/12/2015*

<sup>32</sup> Alain de Libera, *Archéologie du Sujet I. La Naissance du Sujet*, París, Vrin, 2007, pp. 15-30.

<sup>33</sup> Borges, *Nueve ensayos*, p. 127.



**Resumen.** En una primera mirada, las diversas tradiciones de la ensayística argentina –entendiendo aquí esta noción de un modo deliberadamente amplio– no parecen particularmente influenciadas por las discusiones medievales, filosóficas o teológicas. Sin embargo, en las contadas ocasiones en las que se menciona de manera explícita la obra de algunos autores medievales en los ensayos de algunos autores argentinos, su aparición suele ir más allá de la mera cita erudita para ocupar un lugar importante en la argumentación. El presente trabajo no pretende ser exhaustivo, sino que se concentrará en tres autores –diversos en su pertenencia intelectual e ideológica–, para encontrar en ellos un tipo de relación con las fuentes medievales en cierto modo similar: alejadas en mayor o menor medida de un impulso filológico o meramente histórico, las lecturas de Ernesto Laclau, León Rozitchner y Jorge Luis Borges encuentran en las fuentes medievales una ocasión de interpelarlas y someterlas a lecturas en cierto modo funcionales, a la vez provocadoras y estimulantes.

**Palabras clave:** Ensayo - Jorge Luis Borges - Ernesto Laclau - León Rozitchner - Dante Alighieri - Agustín de Hipona - Meister Eckhart.



**Resumo.** Mesmo quando tomada em um sentido amplo, a tradição do ensaio na Argentina não parece ser particularmente preocupada com as discussões medievais, teológicas ou filosóficas. No entanto, existem alguns casos em que os autores medievais são explicitamente mencionados na obra de escritores argentinos, uma menção que vai além da mera citação, a fim de desempenhar um papel fundamental nos argumentos. O presente trabalho não tem a pretensão de incluir todos os casos deste uso particular de fontes medievais. Pelo contrário, vai se concentrar em três diversos autores, a fim de analisar a presença de fontes medievais em seu trabalho. Longe de um interesse exclusivamente filológico e uma simples menção de curiosidades históricas, as leituras de Ernesto Laclau, León Rozitchner e Jorge Luis Borges encontram nas fontes medievais uma ocasião de interpelar-las e submetê-las a leituras em certo modo funcionais, e ao mesmo tempo provocadoras e estimulantes.

**Palavras-chave:** Ensaio - Jorge Luis Borges - Ernesto Laclau - León Rozitchner - Dante Alighieri - Agustín de Hipona - Meister Eckhart.



**Abstract.** Even when taken in a deliberately broad sense, the essay tradition in Argentina does not seem to be particularly concerned with medieval discussions, theological or philosophical. However, there are a few cases in which medieval authors are explicitly mentioned in the work of argentinean writers, a mention that goes beyond the mere quotation, in order to play a key role in the arguments. The present work does not pretend to include all cases of this particular use of medieval sources. Rather, it will focus on three diverse authors, in order to analyse the presence of medieval sources in their essays. Far from both a solely philological interest and a mere mention of historical curiosities, Ernesto Laclau, León Rozitchner and Jorge Luis Borges make a functional use of medieval sources, reading them in stimulating and inspiring ways.

**Keywords:** Essay - Jorge Luis Borges - Ernesto Laclau - León Rozitchner, Dante Alighieri - Agustín de Hipona - Meister Eckhart.



# **RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS**

*MEDIAEVALIA AMERICANA*  
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**CHRISTOPHE GRELLARD, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, París, Les Belles Lettres, 2013, 335 pp.**

Christophe Grellard ha centrado sus investigaciones en la epistemología medieval, más específicamente a las teorías del asentimiento y el estatus de la creencia. No es casual, entonces, que haya abordado el problema del escepticismo, un territorio aún poco explorado por la historiografía: “L’histoire du scepticisme au Moyen Âge reste largement à écrire” (p. 11).

Con esta especie de denuncia e invitación, Grellard inicia un recorrido por el pensamiento de Juan de Salisbury, un eslabón insoslayable en la tradición filosófica del escepticismo. Tradición que, según el autor, en el Medioevo se trasluce en dos grandes tendencias: una de corte metodológico, ligada especialmente a la lectura escolar de Agustín; y otra, en la que se inserta el salisburiense, que bajo la égida ciceroniana y al margen de las instituciones, se caracteriza por su conciencia de la falibilidad y los límites del conocimiento humano, y en cuyo devenir se inscriben los nombres de Petrarca y Montaigne.

El primer capítulo del libro, “Le contexte historique et sociologique”, contiene una breve y esquemática biografía de Juan de Salisbury, con el énfasis puesto en sus años de estudio en París y sus días de funcionario eclesiástico que lo convirtieron, entre otras cosas, en testigo presencial del asesinato de Tomás Becket. También encontramos allí un apartado dedicado a su obra, y otro en donde Grellard intenta establecer las fuentes griegas y latinas de uno de los más acabados humanistas del siglo XII a partir del cruce de dos tipos de información: el catálogo de la biblioteca de Canterbury –que data de 1170– y la lista de obras que Juan le legó a Chartres después de su muerte, por una parte; y las abundantes referencias directas o indirectas pero comprobables que el propio filósofo hace en sus textos, por otra.

Ya a partir del segundo capítulo, “Les principes du scepticisme” y mediante una minuciosa exploración de las obras de Juan, Grellard demuestra cómo es que, lejos de ser una doctrina, esta “forme autochtone de scepticisme médiéval” (p. 17) en la versión del salisburiense es más bien una actitud, una *praxis*. Dado el origen sensorial que le atribuye al conocimiento natural, y la intervención de las facultades de la imaginación y la memoria, la duda escéptica constituye para Juan un momento indispensable en la investigación científica. No se trata, pues, de una concepción radical que niegue el conocimiento, sino de un “scepticisme local” (p. 49) que se limita a poner en duda aquello que no se conoce con claridad y que se detiene ante el

umbral de los principios de la razón. En otras palabras, se trata de un escepticismo moderado que no es sino una toma de conciencia de los límites de las facultades humanas.

Así pues, Grellard señala acertadamente que los principios que fundamentan esta epistemología están cuadrados en imperativos éticos, pues se tratan de las virtudes de la prudencia y la moderación, las cuales atraviesan toda su producción. Frente la temeridad que supone el juicio categórico y apresurado, Juan antepone la duda escéptica como una suerte de regla de modestia, una “preuve d’humilité pour offrir un contrepoids à l’orgueil” (p. 43).

Más allá de este acento ciceroniano puesto en la *moderatio*, se hace patente el agustinismo de base, del cual este pensador cristiano no escapa: frente a un Dios que es también Verdad, la naturaleza humana caída se muestra decididamente falible y necesita ser asistida por la gracia. Y el filósofo, si quiere llegar a ser sabio, deberá ser virtuoso. Como no podía ser de otro modo, en Juan de Salisbury su epistemología, su ética e incluso su pedagogía fundada en el *exemplum* se implicarán mutuamente en vistas a un interés primero: el político. Esto es algo que Grellard se esmera en poner de manifiesto sobre todo en los capítulos 3, “L’humanisme comme éducation au scepticisme”, y 4, “Conditions et finalités d’une éthique sceptique”. Sin embargo, hasta allí llega.

En efecto, se detiene intencionalmente en el momento en que la misma investigación exige que se adentre en la relación entre la práctica del escepticismo y práctica política, dado que –aclara– ésta requiere un examen ulterior. De todas maneras, se arriesga a señalar tres conclusiones generales. La primera es que la vida política se opone a la filosófica, pues allí donde reine el vicio no habrá sabiduría posible, algo que salta a la vista para cualquier lector atento del *Policraticus*. La segunda es que la conciencia de nuestros límites conlleva a defender el derecho político de la libre expresión. La tercera –de seguro la más discutible– es que el escepticismo fideísta de Juan desemboca en la necesidad de una teología política pues, si el objetivo último de los argumentos escépticos es el de poner de manifiesto los límites de la razón y nuestra falibilidad, al hombre sólo le resta la certeza de la fe. Ciertamente, de algún modo Grellard mismo termina justificando esa invitación del comienzo, la de estudiar con mayor escrúpulo los pasos del escepticismo medieval.

Resta señalar que la obra cierra con un nutrido cuerpo de notas; un exhaustivo repertorio de bibliografía dedicada principalmente a Juan de Salisbury, pero también al escepticismo antiguo y medieval; y dos índices onomásticos de autores medievales y contemporáneos, respectivamente.

Creo que la mayor virtud de este trabajo de Grellard –que no es sino la coronación de una larga y fructífera investigación precedente– es ofrecer una nueva perspectiva desde la cual estudiar la obra de un autor asociado casi exclusivamente a tópicos ético-políticos y a la querrela de los universales.

*Natalia Jakubecki*



**JOÃO LUPI, (org.), *Druidas, Cavaleiros e Deusas. Estudos medievais, Florianópolis, Editora Insular, 2010, 286 pp.***

João Lupi, coordinador de este libro, explica el sentido del mismo, recordando que si bien Brasil como tal no tiene una historia que se remonte a la Edad Media, sí es cierto que fue entonces cuando en Occidente se produjo una cultura que, aunque en varios aspectos modificada, en lo esencial fue heredada por los pueblos de América. Recalca que en buena medida nuestro imaginario actual hunde sus raíces en temas y motivos medievales, y lo mismo sucede con nuestras creencias, actitudes y hábitos.

En esta tarea de desentrañar la prehistoria cultural brasileña buceando sus raíces más antiguas, diecisiete trabajos abordan distintos temas medievales. En primer lugar mencionamos la historia política. A ella se refieren los aportes de Sergio Alberto Feldman sobre los orígenes nobles de los Visigodos; Alexandre Ribas de Paulo, quien estudia la introducción del Derecho Romano entre los Longobardos (siglo VII); Moisés Romanazzi Tôrres, sobre el concepto de *Lex* en relación al Sacro Imperio Romano Germánico; Adriana Zierer, que estudia la *Historia Regum Britanniae* (1135-1138) y su uso político por parte de los reyes anglo-normandos; Roberto Colin sobre la identidad eslava frente a los pueblos germánicos y Oksana Boruszenjo acerca de la contribución de los escandinavos en la fundación de Kiev.

Un segundo grupo de trabajos visualiza el imaginario colectivo, las creencias y tradiciones. Alvaro A. Braganza Jr. estudia las prácticas religiosas germánicas según algunos documentos literarios; Johnni Langer trata la magia femenina y chamánica entre los Vikingos; Dulce O. Amarante dos Santos se ocupa de las relaciones entre magia, medicina y religión en el *Thesaurus Pauperum* de Pedro Hispano. Sobre la actuación de los cristianos tratan los trabajos de Sergio Alberto Feldman, ocupándose de Isidoro de Sevilla y su concepto de lo humano y María de Lourdes Sirgado Ganho sobre la apologética de San Martín de Dume y su crítica a las prácticas paganas.

Entre las cuestiones sociales medievales que hoy tienen especial interés, se destaca el tema de las mujeres, que no podía estar ausente en este *dossier*. Se dedican a ello Daniele Gallindo Gonçalves, sobre los dos modelos femeninos en *Parzival* de Eschenchah; y Luciana de Campos, quien traza un cuadro de las mujeres celtas y su aproximación al modelo viril.

Los aspectos lingüísticos y literarios quedan representados en los trabajos de Jack Perlin sobre las influencias germánicas en la formación del idioma polaco; LÊNIA MÁRCIA MONGELLI, que presenta las dos grandes figuras trágicas de la literatura medieval: Tristán y Lancelot y María do Amparo TAVARES MEDIEVAL estudiando la literatura fundacional gallega y el lugar del celtismo en ella.

Todo este conjunto está encabezado –además de la presentación de Lupi, a que ya se hizo referencia– por un trabajo de Adriana Zierer sobre BRATHAIR, Grupo de Estudios Celtas y Germánicos, creado en 1999 y conectado con la Asociación Brasileña de Estudios Medievales (ABREM); *brathair* significa hermano en gaélico, y sintetiza los objetivos del grupo: apoyar los estudios celtas y germánicos en el ámbito académico del Brasil. La trayectoria es realmente rica y variadas, se han realizado encuentros, jornadas, conferencias, publicaciones, cuyo elenco consta en el apéndice.

El gusto actual por todo lo medieval, que se manifiesta en el interés por producciones literarias, teatrales, cinematográficas ambientadas en la época, en el rastreo de costumbres medievales para reproducirlas, sean trajes, comidas, música, danza, etc., muestra que hay un nexo, no por implícito y difuso, menos cierto y fuerte, entre aquellos lejanos siglos y el nuestro. Y justifica sobradamente la tarea del Grupo y este libro.

*Celina A. Lértora Mendoza*

**FRANCISCO DE VITORIA, *De actibus humanis - Sobre los actos humanos*, Edição, introdução e tradução de Augusto Sarminento, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2015, 424 pp.**

O dominicano Francisco de Vitória (1484/1486-12/08/1546) é um marco na História da Teologia e do Direito. Realizou seu doutorado em Paris, onde lecionou entre 1513 e 1523. Depois foi professor em Salamanca desde 1523 até o final da vida. Envolveu-se em algumas das questões políticas mais discutidas de sua época, e até hoje seus textos das *Relectiones* são lidos e debatidos. Quem não conhece *De potestate civili* (1529), *De potestate ecclesiae I et II* (1532), *De Indis* (1532), *De iure belli Hispanorum in barbaros* (1532)? Ele foi, sem dúvida, o pai do Direito Internacional Moderno, embora Suárez e Grotius sejam mais citados do que ele. Foi também o primeiro a enfrentar a concepção do Império e da Igreja a respeito dos índios, dizendo que estes, sendo seres racionais, se constituíram em nação, tal como os demais povos e, por isso, nem o imperador, nem o papa podem legislar sobre eles ou doar a outros as terras que lhes pertencem. Assim sendo, mover guerra contra as populações indígenas só pode se dar dentro dos parâmetros éticos que a justifiquem, e que não diferem dos princípios pelos quais se julgam os empreendimentos bélicos. A atualidade de Vitória sobre esse tema se manifestou quando George Bush solicitou ao Senado Americano a aprovação à invasão do Iraque. Os assessores do Senado produziram um curto e denso parecer a respeito, tomado literalmente dos textos vitorianos (logicamente: um parecer contrário à invasão).

Há, porém, um lado do pensamento de Vitoria que não é tão conhecido: o do seu envolvimento com a *Summa Theologiae* de santo Tomás de Aquino como manual de ensino. As aulas de Teologia, no início do século XIII, baseavam-se na Sagrada Escritura, no ensino dos Santos Padres e no magistério da Igreja. Isso se modificou quando Alexandre de Hales (1185-1245), que haveria de se tornar franciscano, resolveu adotar como modelo de texto a ser comentado aos alunos uma obra despretensiosa, mas bem concatenada, de autoria do outrora professor e bispo de Paris, Pedro Lombardo (†1160), intitulada *Libri quatuor sententiarum* (Os *Quatro Livros das Sentenças*). E logo o comentário a esses livros passou a fazer parte do currículo acadêmico. Alberto Magno, Tomás de Aquino, Boaventura, Duns Scotus, Ockham e tantos outros legaram-nos lindos e profundos comentários, abrangendo todo o estudo da Teologia.

Quase três séculos após a morte de Alexandre de Hales, houve, porém, uma reviravolta no ensino da Teologia católica: em vez de comentar Pedro Lombardo,

tomou-se como guia a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. O dominicano Tomás de Vio, conhecido como *Caetano* (1469-09/08/1534), que seria mais tarde Ministro Geral da Ordem e cardeal, redigiu um comentário que, posteriormente, haveria de acompanhar o texto da *Suma*, na *Opera Omnia* de Tomás de Aquino da *Editio Leonina*. Entre 1508 e 1520, apesar dos inúmeros encargos, ele conseguiu redigir os comentários às três primeiras partes da *Suma*.

Pouco depois, em Salamanca, Francisco de Vitória também iniciava seus comentários. Como observa A. Sarmiento (p. XXXV), entre 1526 e 1542 o frade dominicano comentou duas vezes as três primeiras partes da *Suma Teológica* e o *IV Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo (tanto Vitória como Caetano não comentaram a Quarta Parte da *Suma*, conhecida como *Supplementum*, por ser obra de auxiliares de santo Tomás, redigida após a morte dele). Mas os textos do mestre salmanticense que chegaram até nós não são as anotações de aula do autor, nem anotações de alunos, depois revistas pelo autor. Na maioria dos casos são notas de alunos tomadas em aula, ou compilações posteriores não acadêmicas, o que faz com que o valor e a confiança na transmissão do pensamento vitoriano devam ser vistos com olho crítico.

No presente volume, A. Sarmiento apresenta o comentário de Vitória ao *Tratado sobre os atos humanos*, no que se referem à vontade e à moralidade. Como o autor observa (pp. XXXVII-XL), no primeiro comentário, realizado entre 1533-1534, Vitória teve-se as questões 1 a 24, deixando de lado as questões 25-49 por parecer-lhe que o texto de Tomás era suficientemente claro. Já no segundo comentário, de 1541-1542, devido a seu estado de saúde, limitou-se a tratar desde o art. 3 da questão 13 até o art. 4 da questão 16. Esses comentários foram completados pelos sucessores de Vitória, cabendo nomear João de Córdoba, Tomás Manrique e João Gil de Nava, além de Domingos de Soto, que comentou as questões 90 a 114.

A fonte principal do trabalho vitoriano, como não poderia deixar de ser, é Tomás de Aquino. Seguem-se os comentários de Pedro Lombardo e a *Ética*, a *Metafísica* e outros textos de Aristóteles. Estão sempre presentes, como apoios à argumentação, e tratados com todo o respeito, a Sagrada Escritura e os Padres da Igreja, principalmente Agostinho. Mas Vitória não titubeia em se afastar de Tomás de Aquino quando constata que outros comentaristas, como Capréolo e Caetano, pensavam diferente.

O mestre salmaticense dialoga com muitos outros pensadores. Nesta obra a que nos atemos, longe das diatribes entre escolas que marcaram os séculos XIV e XV, ele se dispõe a trazê-los ao debate, sabendo concordar com eles ou discordar deles sem alterar a voz. Entre os não cristãos, além de Aristóteles, surgem os nomes de Argynópolis, Cícero, Sêneca e Averróis (e falta o nome de Platão!). Entre os Padres da Igreja, além de Agostinho, lá estão Latêncio, Jerônimo, Gregório Magno, Dionísio Areopagita e Nemésio. Entre os medievais e modernos, encontram-se, entre outros, São Boaventura, Duns Scotus, Ockham, Tiago Almain, Gregório de Rimini, Durando de São Porciano, Buridano, Gabriel Biel, e até mesmo há espaço para duas citações de Lutero (de quem, logicamente, discorda).

Sem esquecer a boa apresentação da obra feita pela editora, concluo com um elogio ao Dr. Augusto Sarmiento, que nos brindou com um excelente trabalho. As 72 páginas introdutórias são de leitura imprescindível para compreensão do que virá a seguir. Já a revisão da língua latina e a tradução para o espanhol são modelo de trabalho para quem se dedica ao estudo da Escolástica e da Segunda Escolástica.

*Luis Alberto De Boni*



# NOTICIAS

*MEDIAEVALIA AMERICANA*  
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

## Informes de tesis defendidas en 2015

Título: *La propuesta ética abelardiana como apertura al diálogo con los infieles*

Autor: **Natalia G. Jakubecki**

Directora: Dra. Celina A. Lértora Mendoza

Consejera de estudios: Dra. Silvia A. Magnavacca

Lugar y fecha de la defensa: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, febrero de 2015

Tribunal: Dras. Ruth Ramasco y Silvana Filippi, y Dr. Antonio Tursi

Doctorado en Filosofía

### Resumen informativo

**Objetivo.** El objetivo de esta tesis, pues, ha sido demostrar que la propuesta ética de Pedro Abelardo desarrollada en el *Scito te ipsum*, y leída a la luz del conjunto de sus principales obras éticas y teológicas (fundamentalmente las *Collationes*, los *Commentaria in Epistola Pauli ad romanos* y sus tres teologías: *Theologia Summi Boni*, *Theologia christianorum* y *Theologia scholarium*) plantea las bases de una moral universalista que promueve el diálogo con representantes de diversas religiones, sin dejar de ser, a su vez, una filosofía *naturaliter christiana*. En otras palabras, que aunque el propio Abelardo no va más allá de la simple apertura de un diálogo que podría llamarse “pararreligioso”, su elaboración teórica en sí misma permite ampliar los horizontes hacia la indagación de cómo, y con qué límites, una ética filosófica cristiana está en condiciones de asumir los méritos naturales del obrar bien de los no cristianos. Por otra parte, y como **objetivo subsidiario**, me he propuesto realizar la caracterización de los principales y más problemáticos conceptos éticos abelardianos en su acepción técnica, fundamentalmente: *peccatum*, *intentio*, *consensus*, *voluntas*, *lex naturalis*, *caritas* y *gratia*.

**Organización de contenidos.** La misma ha respondido a la intención de exponer no sólo el problema particular que orienta esta tesis y su solución, sino también el encuadre teórico y contextual del pensamiento de Abelardo, de manera que el trabajo se desarrolle de manera clara y consistente, y que el conjunto tenga cohesión. En consecuencia, consta de tres grandes partes. La primera, *El escenario*, está dividida en tres capítulos. En el A “Marco histórico-cultural”, se ofrece un panorama amplio del contexto social y cultural en el que se insertan las reflexiones filosóficas

y, particularmente, la producción ética abelardiana. Allí he intentado arrojar luz sobre la situación en la que se hallaba el grupo de interlocutores objeto de estudio, es decir, el de los infieles (paganos, judíos y musulmanes); por otra, realizar una revisión de la ética preponderante en el siglo XII y de las principales fuentes filosóficas, tanto cristianas como paganas, con las que el Palatino ha nutrido su pensamiento. El capítulo B “La Filosofía práctica y la práctica filosófica a los ojos de Abelardo”, se centra en la forma que tuvo nuestro autor de concebir y practicar la Filosofía. Ambos aspectos funcionan como marco interpretativo para las siguientes secciones del trabajo. Finalmente, en el capítulo C “Fundamentos antropológicos” se reconstruyen los principios teóricos que subyacen a la concepción de ser humano que tiene Abelardo pues, en efecto, antes de escribir sobre ética, siempre es necesario contar con los supuestos bajo los cuales se entiende el objeto de estudio.

La segunda parte, *La revolución ética abelardiana*, presenta la propuesta ética del *Magister* a partir del análisis del *Scito te ipsum*, su obra ética más acabada. Allí se exponen las sucesivas definiciones de “pecado” y sus especificaciones a través de las cuales se manifiestan las perplejidades sobre de la agencia moral del infiel. La misma está dividida también en tres capítulos. El primero de ellos, A “Correcciones a la tradición”, desarrolla los fundamentos de la novedosa concepción moral de Abelardo, a la vez que explicita ciertas variaciones teóricas que el filósofo presenta respecto de la tradición cristiana y de la ética imperante en su época. El segundo capítulo, B “Precisando el concepto de ‘pecado’ ” continúa con el análisis de la obra en tanto que es el mismo Palatino el que, una vez presentados los cimientos de su teoría, profundiza en ciertas complejidades que se derivan de lo dicho y, a la vez, abre otras tantas. Una de ellas es el problema del infiel, cuya agencia moral parecería estar en duda; problema que el capítulo C “Consecuencias del nuevo planteo: el particular problema de los infieles” explicita con la intención de dar lugar a la tercera y última parte.

Ésta se titula *La agencia moral en los infieles* y, dado que allí se resuelve la tesis, resulta ser la más larga, con cuatro capítulos. Puesto que el *Scito te ipsum* ha proporcionado el problema pero no la solución, se recurrió a otras fuentes para hallarla. Es por ello que ha resultado necesario un primer capítulo A “Consideraciones preliminares”, en el que se realizan una serie de precisiones hermenéuticas sobre las restantes fuentes introducidas. Luego, el camino que conduce a las conclusiones comienza con el capítulo B “El conocimiento de Dios: las leyes divinas”. Allí se concluye que, siendo la voluntad divina una y la misma,

las leyes por las cuales se la conoce (natural, vetero y neotestamentaria) no pueden no coincidir. Continúa el capítulo C “La suficiencia de la ley natural para la agencia moral”, que tiene por objetivo explicitar la manera en que Abelardo devuelve a los infieles, en términos teóricos, la agencia moral puesta en duda en la *Ethica* pues, desde el momento en que tienen acceso efectivo al conocimiento de la voluntad divina, la posibilidad de intención errónea, si bien no desaparece, queda disminuida. Una vez que se le concede al infiel la posibilidad de realizar actos buenos, resta considerar si es capaz de propiciar acciones meritorias de manera tal que su conducta sea lo suficientemente análoga a la cristiana como para que, aun sin serlo, sea posible establecer un diálogo que no esté condicionado por la pertenencia institucional. Esto es lo que desarrolla el último –y fundamental– capítulo D “La insuficiencia del *fac bonum* y el requisito del *fac bene*”.

Esta tesis cuenta, además, con un **Apéndice** que contiene la traducción propia, en edición bilingüe, de pasajes seleccionados de A) *Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos*, B) *Theologia christiana*, y C) *Theologia scholarium*. Este apéndice nació ante la necesidad de dar cuenta de la interpretación de los pasajes citados y de su contexto narrativo en estas obras puntuales de las que no existe ninguna traducción en lengua castellana con la cual cotejarlas.

Las principales **conclusiones** a las que se ha llegado son: 1) que la propuesta moral abelardiana, signada profundamente por el pensamiento de Agustín, es una de las primeras teorías altomedievales de carácter universalista: no existe, para Abelardo, ningún tipo de acción buena reservada únicamente a los cristianos en tanto que los criterios de culpabilidad y responsabilidad no varían de uno a otro; 2) que, con todo, el Palatino no va más allá de un diálogo “parareligioso”, esto es, un diálogo basado en la similitud de principios éticos que toda religión contiene además de sus propios dogmas y ritos. En otras palabras, que se fundamenta en aquello que todos los seres humanos tienen en común, **a pesar** de la religión que los diversifica; 3) que justamente allí descansa la posibilidad de un diálogo real, ya que lo que se busca es incluir en el debate filosófico las controversias religiosas a fin de hallar la razonabilidad de las proposiciones que el otro sostiene; 4) que, por tanto, ante la proposición “ningún infiel se salva”, Abelardo se permite sembrar la duda. Para él no fue necesario afirmar la contraria, sino que le bastó con sospechar la verosimilitud de la contradictoria. Esta sospecha es, en definitiva, una manera de poner un freno a la lectura categórica del infiel, de abrir una puerta que, aunque no necesariamente permita salvarlo, sí permite no condenarlo. Lo que intenta demostrar

–y lo que aquí se ha querido poner de relieve– es que afirmar que “algún infiel se salva” no es contradictorio con el sistema dogmático cristiano siempre que éste sea entendido correctamente; y 5) que, finalmente, su propuesta da lugar a un cristianismo natural en clara oposición con el cristianismo histórico que hasta entonces se sostenía.

\*

Título: *Percepción y ascenso en la belleza en la estética de San Agustín*

Autor: **Alejandro Powter**

Director: Dr. Enrique Corti

Lugar y fecha de defensa: Universidad del Salvador, Facultad de Filosofía y Letras, septiembre de 2015

Tribunal: Dres. G. Alas, C. Rava y A. Schmitt

Doctorado en Filosofía

### **Resumen informativo**

**Objetivo.** El objetivo principal de la tesis consiste en describir la función que cumplen los sentidos en la percepción de la belleza y demostrar de qué modo la percepción establece la continuidad entre los diversos niveles de experiencia estética dentro de lo que su autor denomina como ‘ascenso en la Belleza’. Dada la escasez de estudios que aborden de modo orgánico la estética agustiniana y que profundicen en la función de la sensibilidad, la tesis ofrece un aporte novedoso en este campo de investigación.

A partir del cumplimiento del objetivo principal se logra resignificar las aparentes contradicciones e incluso ciertos matices que resuenan dualistas en la reflexión filosófica de Agustín de Hipona. De este modo, la belleza de toda realidad es comprendida como manifestación simbólica de la belleza suprema, cuya vivencia encamina al hombre hacia una unidad superadora de su experiencia escindida del mundo y de sí mismo.

**Síntesis del contenido.** La investigación se basa en la estructura ascensional de la filosofía de san Agustín, la cual se dirige desde los objetos sensibles materiales hasta su origen y fundamento. En este encuadre el punto de partida consiste en focalizar

en la concepción de lo bello y la belleza que el africano sostiene y en revisar las diversas fuentes que influyeron sobre su pensamiento estético.

Luego se estudian los dos niveles de sensibilidad, el exterior y el interior. La **sensibilidad exterior** se encuentra ligada al tiempo y exige la presencia del cuerpo, sin embargo, para Agustín toda sensación es del alma. El cuerpo no actúa sobre el alma, sino que siempre es el alma la que actúa sobre el cuerpo. Se establece así mediante los sentidos la conexión entre el alma y la belleza del mundo esta conexión es vivida por el alma en términos de placer físico. Los **sentidos interiores**, en cambio, corresponden exclusivamente a la *mens* y no están ligados al cuerpo. Son los mismos que los sentidos externos, pero se dirigen en sentido contrario. No van a la materia sino a lo inmaterial, no van a lo temporal y mudable sino a lo inmutable y eterno. Ellos son los que captan las razones por las que el mundo sensible es bello. Captan las ideas, los números y ritmos que se expresan en lo sensible y de los que lo sensible depende. Son los principios del orden y se encuentran en la mente-sobre la mente. A su vez, son los que pueden captar la luz que ilumina al entendimiento y los que pueden contemplar a la Belleza suprema.

Junto a estos dos modos de sensibilidad se articulan dos modos de juicio: un **juicio sensitivo** y un **juicio propiamente estético**. El **juicio sensitivo** corresponde al alma sensitiva y se refiere a la sensación de placer producida por la armonía entre el sentido y su objeto propio. Este tipo de juicio no sería racional y por tanto sería común a hombres y animales.

El **juicio estético** en cambio, se funda sobre el placer producido por la percepción de los fundamentos de la belleza, creados por Dios como modelo eterno, forma y estructura del mundo sensible; dichos principios son captados en un “recinto secreto” tal como sostiene Agustín. Y es el que permite reconocer el verdadero sentido de la belleza del mundo.

La dificultad que se presenta en este caso es que ambos modos de sensibilidad se dirigen en diferente dirección, sin embargo, gracias al juicio estético puede notarse que ambos niveles de la realidad y ambos modos de sensibilidad se ordenan en función de una misma belleza suprema que no descarta ni desprecia en modo absoluto a la dignidad del cuerpo.

Es de destacar en este punto de la tesis la vinculación entre el juicio estético y la relación cuerpo-alma. Cuerpo y alma establecen la unidad del hombre a pesar de ser diferentes. El alma es inextensa y puede sentir ella toda lo que al cuerpo afecta solo en parte debido a su carácter extenso; esto sucede gracias a la atención del alma (en el sentido de *in-tentio*). La sensibilidad atada al tiempo y la sensibilidad dirigida a lo eterno se articulan y así el tiempo se vuelve símbolo de la eternidad. La concepción agustiniana hace del cuerpo un principio esencial de la humanidad, tan esencial como el alma, pero en esta vida el cuerpo puede ser prisión por su corruptibilidad; aquí, la creencia en la resurrección de la carne hará la diferencia, pues el cuerpo resucitado será perfecto en su unidad con el alma.

Sobre el final de la tesis se aborda la cuestión de la espiritualización de los sentidos y la deificación del hombre como *telos* de la estética agustiniana. San Agustín pasa de la **experiencia estética**, consistente en el placer sensible y gozo en las armonías materiales, a la **experiencia metafísica**, que es captación de las formas, ideas, números -que se manifiestan en lo sensible pero que tienen su asiento en lo inteligible- y desde allí al ser mismo; y finalmente a la **experiencia mística** que es contemplación del misterio divino. Es un camino ascensional al que no todos pueden llegar, puesto que solo los dos primeros tipos de experiencia pueden alcanzarse por concurso de la voluntad asistida por la gracia, mientras que el último siempre necesita exclusivamente de una elevación sobrenatural.

En las **conclusiones** se destaca el valor del juicio estético como vinculación en el hombre de las tres dimensiones de lo bello, la exterior, la interior y la superior. El juicio estético, no depende exclusivamente del intelecto ni de las razones eternas ni de la percepción, sino que las tres instancias deben estar presentes para que, mediante la contemplación de lo bello, el intelecto y los sentidos se eleven hacia el creador. El valor de la sensibilidad y la función de los sentidos resultan indiscutibles, '**sin percepción no hay ascenso**'.

La posibilidad de recorrer el camino que conduce desde lo creado al creador depende de la capacidad para percibir que le ha sido dada al hombre, sin ella no hay conciencia del vínculo cuerpo-alma, no hay acto intelectual ni espiritual. Cuando los sentidos interiores perciben las verdades supremas, ellos despiertan a los sentidos exteriores, les dan nueva luz, la que reciben de lo alto, y así el hombre se eleva al descubrir que la belleza absoluta que busca se encuentra presente en todo el orden de

la creación. De este modo la captación sensible de orden físico es símbolo de la espiritual.

El alcance de los sentidos deificados trasciende los límites de la corporeidad pero sin abandonarla, por el contrario, le da a la materia su verdadera dirección; de este modo, alineados con los sentidos interiores, los sentidos externos dejan de ser un riesgo para convertirse en un canal que posibilita descubrir la belleza en todos los niveles de la creación.

Cuando el hombre es capaz de abrirse a percibir la luz que le ilumina, plenifica su amor hacia todo lo que es bello como infinitos modos de amar la Belleza. De este modo, el cuerpo y el alma ganan unidad, sintonía y armonía, y el hombre descubre el sentido de su propia existencia. Todo lo creado habla de la belleza, en todo reluce la forma y el orden, la Belleza es Ser y por tanto el hombre nunca podrá ser por fuera de esa Belleza. El descubrimiento de esta verdad que llama y que clama al hombre interior a través de todos sus sentidos es siempre un camino de ascenso *en* la Belleza; Belleza que es para el hombre experiencia continua de lo permanentemente nuevo.

\*

**Título:** *Concepciones del placer en el contexto de la recuperación del epicureísmo en los círculos humanistas de los siglos XV y XVI*

**Autor:** **Mariano Alejandro Vilar**

**Directores:** Dres. Enrique Corti y José Emilio Burucúa

**Lugar y fecha de la defensa:** Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, noviembre de 2015

**Tribunal:** Dras. Nora Sforza y Gloria Chicote, y Dr. Lucas Margarit

**Doctorado en Filosofía**

### **Resumen informativo**

**Objetivo.** El objetivo de este trabajo consistió en analizar el efecto de la revalorización y recuperación renacentista de Epicuro y su concepción del placer a partir del análisis de seis textos: el *De uero bono* (también conocido como *De uoluptate*) de Lorenzo Valla (1407-1457), el *In Philebum* y los *Apologi ad voluptatem* de Marsilio Ficino (1433-1499), la *Utopia* de Tomás Moro (1478-1535),

y los coloquios *Conuiuium religiosum* y *Epicureus* de Erasmo de Rotterdam (1466-1536). El punto de partida estuvo determinado por el redescubrimiento del *De rerum natura* de Lucrecio realizado por Poggio Bracciolini en 1417 y la traducción integral al latín de las *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio a cargo de Ambrogio Traversari en 1433, y se tomó como límite la crisis producida por la Reforma y la Contrarreforma. En todo el corpus se partió del análisis del término *uoluptas*, debido a que la reapropiación en términos afirmativos de este lexema en relación con otros de los utilizados para referirse al placer (tales como *delectatio*, *gaudium*, *iocunditas* u *oblectamenta*) implica, de acuerdo a la hipótesis sostenida en este trabajo, un esfuerzo por relacionar los placeres más altos con los placeres materiales cotidianos. Esto se puede observar con claridad en los debates acerca de la traducción del término griego *hedoné* que aparecen reflejados de manera explícita o implícita en los textos analizados.

La **metodología** utilizada fue en primer lugar la hermenéutica, inspirada mayormente en *Verdad y método* de Gadamer. También se tomaron aportes del enfoque de Foucault en su *Hermenéutica del sujeto* y su *Historia de la sexualidad*, así como de la *Arqueología del saber* en relación con la descripción del entramado conceptual de los textos. En todo el corpus se analizó la relación entre la teoría y la forma en la que aparece presentada, con especial énfasis en el género dialógico que aparece en gran parte de corpus estudiado.

En relación con el *De uero bono* de Lorenzo Valla, se analizó su estructura dialógica y sus paralelismos con algunas obras ciceronianas (en particular el *De finibus*), con el propósito de comprender como las modificaciones introducidas por Valla en el orden de los interlocutores forma parte de su estrategia para desvalorizar el estoicismo y señalar los puntos de contacto entre el epicureísmo y el cristianismo. A su vez, se prestó especial atención a la construcción retórica del diálogo, haciendo hincapié en la relación entre *ars oratoria*, poética y filosofía. Una de las hipótesis centrales consistió en afirmar que en el *De uero bono* triunfa el epicureísmo y el cristianismo por sobre el estoicismo debido a la asociación que se promueve entre este último y el *ethos* filosófico. Mientras que los oradores son exaltados por su capacidad de interactuar productivamente con el mundo que los rodea, así como por su efectividad a la hora de producir placer, el antihedonismo atribuido en este texto a los filósofos es considerado como una consecuencia de su incapacidad para apreciar las bondades de la Creación y de comprender el verdadero mensaje cristiano, que

poco tiene que ver (en la concepción de Valla) con la *virtus* o la *honestas* de los paganos.

El análisis de los textos de Marsilio Ficino tuvo como punto de partida comparar las formas divergentes con las que se presenta la articulación de la *uoluptas* (ya sea en relación con la *sapientia* o con otros términos referidos al placer) y elucidar si puede considerarse que todos ellos responden a una concepción uniforme sobre el lugar del placer en el *summum bonum*. El análisis reveló que pese a sus diferencias y (en ocasiones) contradicciones, puede encontrarse en Ficino un esfuerzo sostenido por preservar el carácter positivo de la *uoluptas* como un elemento que, si es entendido de forma correcta, no se opone en ninguna medida al intelecto y a la capacidad humana para superar las limitaciones de la materia. En relación con el lugar de Epicuro y Lucrecio, pudimos observar que para Ficino la *uoluptas* epicúrea es una forma de *tranquillitas* y en tanto tal forma parte del ideal de vida contemplativa que en su perspectiva ha de ser seguido por los espíritus más altos. Al mismo tiempo, Ficino rechazaba vehementemente el materialismo epicúreo y condena a Lucrecio por creer en la mortalidad del alma.

El aspecto más distintivo de *Utopia* de Tomás Moro en relación con el corpus propuesto consiste en su utilización de la teoría epicúrea del placer en el contexto de una sociedad imaginaria. Dada las características de esta sociedad, dominada por el principio de igualdad entre sus miembros, la *uoluptas* deja de ser una propiedad del sujeto para convertirse en un principio básico de colaboración y de distribución de los bienes (llamados justamente *materia uoluptatis*). Esta insistencia en la distribución equitativa es utilizada por Moro para condenar los falsos placeres propios de las clases sociales más elevadas en la sociedad Europea. A su vez, el análisis de la sección sobre filosofía moral en *Utopia* fue puesto en relación con la representación de las ideas religiosas de la isla, con la intención de comprender hasta qué punto la defensa de la *uoluptas* epicúrea entra en tensión con la idea cristiana de que debemos rechazar los placeres de este mundo para poder alcanzar los celestiales. Con este propósito se comparó también algunos aspectos de *Utopia* con otro texto de Moro, *The Last Things*, en donde la concepción del placer cristiano aparece como antitética con la defensa utopiense del aprovechamiento gozoso de los bienes terrenales.

Por último, el análisis de los dos coloquios erasmianos reveló el uso de distintas estrategias por parte del humanista holandés para hacer convivir ideales epicúreos y

cristianos. El *Conuiuuium religiosum*, publicado en 1522, permite observar como un grupo de eruditos cristianos goza simultáneamente de los bienes sensoriales y de los espirituales al participar de un banquete y dialogar sobre los principios más elevados de la religión. La representación del jardín donde el banquete se lleva a cabo muestra la posibilidad de concebir una Naturaleza que no implica el peligro de la tentación y que puede ser organizada mediante el uso de símbolos y alegorías. A su vez, la concepción afirmativa que aparece en este diálogo sobre el cuerpo implica una reconciliación entre los ideales terrenales y ultraterrenos del ser humano. El *Epicureus*, redactado en parte como una respuesta a Lutero (quien empleaba este término para acusar a Erasmo de ateísmo y escepticismo), presenta un dualismo más fuerte entre cuerpo y a alma, y emplea las tesis epicúreas para presentar una oposición entre *uera uoluptas* y *umbra uoluptatis*. La primera es propia de los cristianos e implica una desvalorización de los bienes terrenales que no se traduce en una búsqueda de sufrimientos inútiles. Además, Erasmo sostiene que la *imitatio Christi* no es antagónica a la idea de que la *uoluptas* es el sumo bien, ya que Cristo mismo no es una figura sombría y melancólica, sino que nos invita a una vida de goce.

El análisis individual y comparativo de los textos del corpus permitió formular algunas hipótesis de carácter general sobre la forma en la que se recuperaron en este período las ideas de Epicuro y Lucrecio. En primer lugar, la insistencia en los aspectos éticos de su filosofía, ignorando (o desplazando del centro de la escena) su conexión con su física. En particular, aparece destacado con frecuencia el valor del “cálculo epicúreo” (también llamado “cálculo hedonista”) según el cual el hecho de que todos los placeres son buenos no implica que todos hayan de ser elegidos. Esta teoría fue puesta en servicio del cristianismo para defender la importancia de optar por los placeres celestiales sin por eso condenar en su totalidad los placeres del mundo terrenal. Además, funciona como una estrategia de control de los afectos que presupone la capacidad del ser humano de comprender y organizar sus placeres en base a expectativas racionales. En este sentido, puede leerse en el corpus analizado una concepción optimista del ser humano que puede relacionarse con algunos de los valores centrales del humanismo del *Quattrocento*.

Por último, la tesis **concluye** con un estudio acerca de cómo estas ideas pueden pensarse en diálogo con nuestro presente a partir de su trayectoria en los siglos posteriores al XV y XVI. En este sentido se propuso una serie de puntos en común respecto del utilitarismo del siglo XVIII, de figuras asociadas con el hedonismo más

libertino (p.ej. el Marqués de Sade) y con la concepción del placer implicada en el consumo en la sociedad capitalista. Aunque fue posible encontrar puentes abiertos para el diálogo entre los autores analizados y la tradición posterior, se destacó la necesidad de tener presente que las obras de Valla, Ficino, Moro y Erasmo fueron producidas en un contexto en el cual el antihedonismo filosófico-monástico tenía una relativa hegemonía discursiva y en el que Epicuro y Lucrecio eran considerados como filósofos profundamente errados respecto de la naturaleza de la felicidad humana y del ordenamiento del cosmos. Los debates acerca de la *uoluptas* analizados en esta tesis no resultan inteligibles sin tener en cuenta estos dos elementos.

\*

Título: ***La influencia de Agustín en el problema de la visio Dei según Francesco Petrarca***

Autor: **Marcela Borelli**

Directora: Dra. Silvia Magnavacca

Lugar y fecha de la defensa: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, diciembre de 2015

Tribunal: Dras. Ruth Ramasco y Silvana Filippi, y Dr. Antonio Tursi

Doctorado en Filosofía

### **Resumen informativo**

**Objetivo.** El objetivo particular de la tesis fue el de mostrar que en la concepción de los presupuestos para llegar a la *visio Dei*, la influencia agustiniana en Petrarca no se agota en meros recursos retóricos, sino que hay una utilización de conceptos **filosóficos** –a menudo teñidos de una fuerte impronta estoica– que tienen un papel clave en la concepción de la relación entre el hombre y Dios. Dicha influencia tampoco redundaba en notas “místicas”. Por el contrario, en la perspectiva de una historia del pensamiento, esta relación no está asumida en Petrarca sólo ni principalmente desde el punto de vista religioso; es una cuestión esencialmente filosófica en la que se entrecruzan –y se retroalimentan– la concepción del conocimiento, la relación cuerpo-alma, y la que vincula al hombre con lo Absoluto. Para el desarrollo de este objetivo me concentré en tres obras: el *Secretum*, el *De sui ipsius et multorum ignorantia* y el *De otio religioso*.

Este objetivo particular respondió a uno general, que fue el de analizar la influencia del pensamiento agustiniano en el pensamiento petrarquesco Intentando dar respuesta a la pregunta de cuáles fueron los alcances y significados de la nueva mirada y lectura de la obra agustiniana en Petrarca. Para ello, el objetivo específico fue analizar en el contexto del problema de la *visio Dei* en el siglo XIV.

La **metodología** utilizada fue doble. Se partió de un análisis filológico de los textos para pasar a un segundo momento hermenéutico. De este modo, en una primera instancia, realicé un análisis de las fuentes agustinianas utilizadas por Petrarca a partir del relevamiento de las citas directas y alusiones indirectas, así como el testimonio de la lectura de las obras el Hiponense que quedó documentado en las glosas del poeta a manuscritos de Agustín. A dichas fuentes me ceñí para analizar el problema de la *visio Dei* en las obras en prosa latina anteriormente citadas. Realicé, además, un breve análisis de qué y cuánto de Agustín estaba disponible en el siglo XIV.

En el primer capítulo, me centré en las cuestiones historiográficas respecto de las consideraciones del Humanismo, pues el modo en que se concibe dicho período funciona como un prisma a través del cual analizar la influencia del pensamiento agustiniano en Petrarca. De este modo, la preeminencia de una consideración del Humanismo como un fenómeno eminentemente retórico y filológico dio lugar a que se considerara durante mucho tiempo que las menciones de Agustín eran meramente anecdóticas o que había un uso retórico de su pensamiento, pero que nada de los aspectos filosóficos o teológicos de su pensamiento se había permeado en la obra del poeta.

En el segundo capítulo hice una introducción a la figura de Petrarca. En el tercer capítulo hice un breve recorrido por la transmisión de los textos agustinianos hasta el siglo XIV. El cuarto capítulo consiste en un análisis de las menciones textuales y alusiones indirectas a Agustín en sus principales obras en prosa.

El quinto capítulo es el **central** de la tesis y corresponde al momento hermenéutico de la misma. Está dividido en tres momentos: el primero, la vida del alma y la relación entre alma y cuerpo tomando como texto central del análisis el *Secretum*. Esta primera parte del quinto capítulo es la más extensa y ello por la centralidad del diálogo en la obra petrarquesca y porque suscita una serie de problemas a los que tuve que referirme a fin de desarrollar mi tesis. Me refiero a las

discusiones en torno a la datación del diálogo y a las tensiones que surgen entre teorías estoicas y agustinianas en su desarrollo. De este modo, he tenido que detenerme en cuestiones como la identificación entre *velle* y *posse* y en las tensiones entre el ideal del sabio estoico y las *perturbationes* del ánimo, la consideración de la virtud en términos agustinianos y los desarrollos sobre la *cogitatio mortis*. Allí sostengo que la pretensión de ver una tensión irresoluta entre las teorías estoicas y las agustinianas que responderían a un período de inmadurez especulativa respecto de las teorías del Hiponense no hace justicia al texto. A partir de una lectura atenta y orgánica de la obra, se puede demostrar que en realidad lo que hay es un intento por conciliar las teorías estoicas con las agustinianas, o incluso una concepción de continuidad entre ambas en algunos aspectos. Finalmente, en esta primera sección traté los tres pecados que aquejan el espíritu del poeta: *acedia*, *luxuria* y *superbia*, mostrando los paralelos que hay entre el tratamiento de los tres pecados con el *De otio religioso*. Paralelo que, por otra parte, da cuenta de que ambas obras pertenecen a un mismo período de interés por las obras de Agustín y que apoyarían la tesis de que el *Secretum* debería datarse entre 1347 y 1353.

En la segunda parte del quinto capítulo me concentré en la cuestión de los alcances del conocimiento humano y las consecuencias que se derivan de la ignorancia intrínseca del hombre tomando como texto central el *De sui ipsius et multorum ignorantia*. En un primer momento contextualicé la discusión del texto en las críticas que Petrarca hace a la cultura escolástica. Allí doy cuenta de que lo que están en discusión es la contraposición entre dos tipos de cultura, dos *formae mentis*, dos modos diversos de concebir la felicidad y la filosofía. Dichos aspectos en Petrarca no pueden entenderse si no es recurriendo a un entramado de autores antiguos tales como Cicerón, Séneca y Platón, y de autores patristicos, principalmente Agustín. En este texto, la vuelta a la interioridad, el conocimiento de sí mismo y una filosofía concebida en los términos de una sabiduría para la vida, empapada de elocuencia son fundamentales. Algunos críticos han dicho que Petrarca se opone a una filosofía construida a la manera de una catedral con un saber superficial y asistemático. Pero una lectura más atenta de sus obras, descubre un pensamiento no tan asistemático, aunque ciertamente plagado no ya de contradicciones, sino más bien de tensiones internas, pero de una reflexión profunda sobre el hombre y su condición, y un plano de experiencia que se revela al tiempo que individual, universal, pues es compartido por todos los hombres de todas las épocas.

En la tercera parte del quinto capítulo traté la cuestión de los presupuestos necesarios para llegar a la *visio Dei*. Para ello me concentré en el *De otio religioso*, un tratado sobre el concepto de *otium* cuyo desarrollo tiene por fuentes Cicerón, Séneca, Gregorio Magno, pero sobre todo Agustín. En este sentido, tanto la estructura del texto como su contenido son deudores de las teorías agustinianas, en particular las desarrolladas en el *De vera religione* y las *Enarrationes in Psalmos*. Así, los tres vanos afanes de los que debe liberarse el espíritu para poder acceder a la contemplación de Dios –la *concupiscentia oculorum*, la *concupiscentia mundi* y la *ambitio saeculi*– consisten en una *vacatio* del espíritu de todos los lazos con lo espacial y temporal de modo tal de depurar la mirada para poder acceder a la contemplación de Dios. Al dar respuesta de cuál es la vía por la que se accede a la visión de Dios, Petrarca da una respuesta en plena consonancia con Agustín: es a través de las virtudes tomadas como medio y no como fin. El bien supremo no es otro que Dios y se accede a él *gradatim*, partiendo de las cosas creadas hacia su fuente y pasando por la intimidad de la conciencia reconociendo allí el origen voluntario del error, en perfecta consonancia con el pasaje de Agustín de la visión de Ostia en *Confess.* 9, 10, 23-25.

En mi tesis llegué a la **conclusión** de que los presupuestos filosóficos que permite reconstruir el camino para llegar a la *visio Dei* son deudores en gran medida de Agustín. En particular del de la reflexión del hombre, el de la vuelta a la interioridad, el de la relación íntima y no mediada con Dios. No hace justicia a esto la afirmación de una carencia de reflexión filosófica ni de un interés teológico por las obras del Hiponense. El Humanismo Petrarquesco sí muestra renovado gusto por la antigüedad, pero no exclusivamente, también hay un claro interés por la literatura sacra y especialmente Agustín. En su pensamiento hay un papel importante a la retórica y la elocuencia pero no sólo. Esto último no sacrifica su aspecto filosófico, sino que lo complementa. En la cuestión particular de la *visio Dei*, Agustín le proporcionó a Petrarca un modelo de reflexión sobre la relación del hombre con Dios no mediada por las instituciones eclesiásticas, viciadas por los pecados de los hombres y sobre las cuales se queja en innumerables pasajes. Una reflexión, por otra parte, que salva la distancia establecida por la especulación filosófica de las universidades y que teñían de soledad la situación humana en el siglo XIV, tal como he expuesto en el capítulo I. 3. Aquello que era vedado por la especulación pura de la razón, encuentra su contrapartida en la intimidad de la conciencia interior agustiniana.

## Los autores

**Marcela Borelli.** Doctora en Filosofía (Universidad Nacional de San Martín) y en Investigación en Filología clásica y Hermenéutica del texto filosófico (Università del Salento); y Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora adjunta de Latín en la Escuela de Humanidades de la UNSAM y ayudante de primera en Pensamiento Científico en el CBC de la UBA.

**Enrique Corti.** Investigador del CONICET. Ex Decano y Profesor de Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de San Martín y profesor en las Facultades de Filosofía sede Buenos Aires y sede San Miguel de la Universidad del Salvador.

**Luis Alberto De Boni.** Fue profesor de la Universidad Católica de Porto Alegre, y allí también dirigió la Sección de Filosofía Medieval de la revista de la Universidad. Investigador invitado en varias universidades portuguesas, iniciador de la serie de Congresos Latinoamericanos. Actualmente es Presidente honorario de la Red y miembro de la SIEPM.

**Edsel Pamplona Diebe.** Magíster en Historia de la Filosofía por la Universidad Paulista “Júlio de Mesquita Filho” /FFC –campus Marília– SP/Brasil. Doctoranda en Filosofía por la Universidad Federal de Santa María –RS/Brasil.

**Noeli Dutra Rossatto.** Doctor en Historia de la Filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesor del Departamento de Filosofía y del Programa de Posgraduación en Filosofía de la Universidad Federal de Santa María –RS/Brasil.

**Gustavo Fernández Walker.** 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. Profesor adjunto de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de San Martín y becario posdoctoral del CONICET.

**Natalia Jakubecki.** Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Desde el año 2008 se desempeña como ayudante de primera en Historia de la Filosofía Medieval en la UBA. Becaria posdoctoral de CONICET. Además de ser miembro de la RLFM, lo también es de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED) y del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF).

**Celina A. Lértora Mendoza.** Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España). Miembro de la Carrera del Investigador Científico del CONICET. Se especializa en Historia de la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana, y en epistemología. Actualmente es profesora de Doctorado en la Universidad Nacional del Sur. Es miembro de diversas asociaciones internacionales referidas a la filosofía medieval y la historia de la ciencia, es presidente fundadora de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI). Miembro fundador de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (RLFM).

**Jimena Paz Lima.** Doctora en Filosofía por la UCA. Desde el año 2008 se desempeña como docente de Filosofía de la Educación en la institución mencionada. Ha participado en varios proyectos de investigación bajo la dirección de la Dra. Olga L. Larre, como también en múltiples congresos y jornadas especializadas en Filosofía Medieval. Actualmente ha obtenido la beca postdoctoral del CONICET (2015-2017) bajo la dirección de la Dra. Larre.

**Julio Raúl Méndez.** Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Realizó su tesis bajo la dirección de Cornelio Fabro sobre “El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la *Summa contra Gentiles*”. Actualmente es profesor titular en la Universidad Católica de Salta y profesor regular plenario en la Universidad Nacional de Salta. Investigador en Proyectos del Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Salta.

**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.

**Jorge F. Teixeira Lopes.** Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Autor y miembro de la Associação Internacional de Direito Pontifício Arautos do Evangelho y de la Sociedade Clerical de Vida Apostólica Virgo Flos Carmeli, y profesor en el Instituto Filosófico Aristotélico-Tomista (IFAT).

**Susana Beatriz Violante.** Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesora titular regular de Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Directora de Doctorado en la Facultad de Psicología y del Grupo de Investigación en UNMDP.

## **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 citas 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.

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.

**Otros signos** (los mismos también aplican para el aparato crítico)

- || cambio de columna
- (?) para significar una duda

### **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

<b>Abreviaturas</b>	<b>Para indicar</b>	<b>Abreviaturas</b>	<b>Para indicar</b>
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.	Omnnes
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

<b>Abreviaturas</b>	<b>Para indicar</b>	<b>Abreviaturas</b>	<b>Para indicar</b>
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 “ibíd., 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.

A mudança de parágrafo deve ser indicada, deixando espaço duplo.

Devem-se indicar as mudanças de fólio 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.

**Outros sinais** (o mesmo se aplica também ao aparato crítico)

|| troca de coluna

(?) para significar uma dúvida

### **Pontuação e maiúsculas**

É conveniente que a pontuação latina se adéqüe 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

<b>Abreviaturas</b>	<b>Para indicar</b>	<b>Abreviaturas</b>	<b>Para indicar</b>
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

<b>Artículos</b>	265
<i>Jorge F. Teixeira Lopes</i> Evangelição como cultura cristã no <i>De correctione rusticorum</i> de S. Martinho de Dume	267
Resumen	285
Resumo	287
Abstract	289
<i>Enrique C. Corti</i> <i>Itinerarium in Deum</i> en Anselmo de Canterbury. En camino del <i>gaudium plenum</i>	291
Resumen	307
Resumo	309
Abstract	311
<i>Noeli Dutra Rossatto - Edsel Pamplona Diebe</i> Noção de <i>involucrum</i> em Pedro Abelardo	313
Resumen	325
Resumo	327
Abstract	329
<i>Jimena Paz Lima</i> El rol del alma y del corazón en el dualismo antropológico de Alberto Magno	331
Resumen	355
Resumo	357
Abstract	359
<i>Julio Raúl Méndez</i> Sensatez e insensatez como figuras epistemológicas medievales	361
Resumen	385
Resumo	387
Abstract	389

<b>Traducciones</b>	391
<i>Natalia Jakubecki</i>	
“Al arzobispo Anselmo”. Un poema de Gilberto Crispino en el contexto de la querrela de las investiduras	393
Resumen	401
Resumo	403
Abstract	405
<i>Marcela Borelli</i>	
Los <i>Psalmi penitentiales</i> de Francesco Petrarca: <i>Psalmus I</i>	407
Resumen	415
Resumo	417
Abstract	419
<b>Sectio latina</b>	421
<i>Gualterius Redmond</i>	
Bonaventura et Thomas super magno fragore	423
Summarium	429
Resumen	431
Resumo	433
Abstract	435
<b>Ediciones críticas</b>	437
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fernando Braco ofm. Tratado Suplementario al Curso de Lógica de 1795	439
Resumen	471
Resumo	473
Abstract	475
<b>Varia</b>	477
<i>Susana Beatriz Violante</i>	
Suposiciones y metáforas. Ockham provoca a Nietzsche	479

Resumen	499
Resumo	501
Abstract	503
 <i>Gustavo Fernández Walker</i>	
Borges, Rozitchner, Laclau: tres lecturas argentinas de fuentes medievales	505
Resumen	519
Resumo	521
Abstract	523
<b>Reseñas bibliográficas</b>	<b>525</b>
 Christophe Grellard, <i>Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme</i> por Natalia Jakubecki	
	527
 João Lupi, <i>Druidas, Cavaleiros e Deusas. Estudos medievais</i> por Celina A. Lértora Mendoza	
	531
 Francisco de Vitoria, <i>De actibus humanis - Sobre los actos humanos</i> por Luis Alberto De Boni	
	533
<b>Noticias</b>	<b>537</b>
Informes de tesis defendidas en 2015	539
<b>Los autores</b>	<b>553</b>
<b>Normas para los autores</b>	<b>555</b>